

Université des Sciences Humaines de Strasbourg
Faculté de Théologie Catholique

**Mutations du croire et déplacements
de la sacramentalité**

*Observations et analyses des évolutions dans le
diocèse de Coutances*

Thèse de Théologie Catholique
Présentée par Martine Clement
Sous la direction de Monsieur Adler

2005

Ce travail a pu être mené grâce aux précieux conseils de M. Gilbert Adler qui en a guidé chaque étape. Je lui suis très reconnaissante pour sa compréhension, sa bienveillance et sa disponibilité et je lui exprime ma plus vive gratitude. J'ai particulièrement apprécié la qualité de sa réflexion théologique qui m'a permis d'avancer peu à peu dans le vif du sujet.

J'adresse des remerciements tous particuliers à Madame Léonard qui a eu la compétence et la patience d'assurer la correction de ce travail.

Je remercie également la faculté de théologie de Strasbourg, qui grâce à la mise en place de son enseignement à distance m'a permis, habitant loin de Strasbourg, d'acquérir les connaissances nécessaires pour entreprendre cette thèse.

J'adresse enfin toute ma reconnaissance à mon mari qui m'a toujours encouragée à poursuivre ces études de théologie et soutenue dans ce travail. J'adresse toute ma gratitude à mes enfants et tout spécialement à mon père pour leur aide précieuse dans la maison lors de mes nombreuses absences.

SOMMAIRE

1^{ère} Partie :
Observation de la réalité p.16

Chapitre 1. Cas pratiques décrits p.19

Sous chapitre 1. Présentation de cas dans le cadre du baptême p.19

Section 1. Cas de demandes de baptêmes de la part de parents dont la foi est incertaine p.19

Section 2. Cas de baptêmes demandés par des catéchumènes en situation matrimoniale
 irrégulière p.23

Section 3. L'absence du baptême entraîne le refus d'une autre cérémonie p.39

Section 4. Un cas peu banal, heureusement exceptionnel p.40

Sous-chapitre 2. Cas pratiques décrits dans le cadre du mariage p.41

Section 1. Analyse de quatre mariages sacramentels..... p.41

Section 2. Analyse de plusieurs manières de concevoir la préparation religieuse..... p.57

Section 3. Analyse d'un mariage uniquement civil p.59

Section 4. Utilisation du mariage religieux comme quête du sacré p.61

Sous-Chapitre 3. Des pratiques dans le cadre de l'eucharistie p.63

Section 1. Pour un même groupe, deux célébrations eucharistiques successives..... p.63

Section 2. Les messes demandées pour les défunts dans un contexte familial d'incroyance p.64

Section 3. Des messes demandées pour un défunt mais détournées de leur sens p.65

Section 4. A propos de l'eucharistie à l'occasion de diverses célébrations..... p.66

Sous-chapitre 4. La confirmation : perspectives actuelles p.77

Section 1. Un constat p.77

Section 2. Des témoignages p.78

Section 3. Une question d'actualité p.79

Sous-chapitre 5. Des pratiques dans le cadre de la réconciliation p.81

Section 1. La réconciliation demandée dans le cadre du mariage p.81

Section 2. Une interrogation après la mise au point faite par l'évêque p.83

Sous-chapitre 6. L'onction des malades, description d'un cas p.85

Chapitre 2. Description de l'expérience pastorale p.87

Sous-chapitre 1. Des expressions recueillies dans divers lieux p.87

Section 1. Des formulations de demandes sacramentelles..... p.87

Section 2. Des formulations de faire-part de décès..... p.89

Section 3. Des difficultés par rapport à l'expression de la foi : un exemple p.89

Sous-chapitre 2. Expérience pastorale d'une équipe de préparation au baptême p.92

Section 1. La demande de baptême p.92

Section 2. La réunion p.92

Section 3. Des réflexions de l'équipe après quelques années de préparation p.93

Sous-chapitre 3. Témoignages et interrogations de groupes de C.P.M. p.93

Section 1. Présentation du groupe et options prises..... p.93

Section 2. Travail de ce groupe p.94

Section 3. Une session programmée par la pastorale familiale de l'Ouest p.96

Chapitre 3. Analyse de l'évolution des comportements religieux p.98

Section 1. Des chiffres concernant le mariage..... p.99

Section 2. Des chiffres concernant le baptême p.101

Section 3. Des chiffres concernant les inhumations religieuses p.102

Section 4. Quel constat dresser ? p.103

Chapitre 4. Des chiffres concernant la pratique religieuse en France p.104

Section 1. La pratique dominicale régulière p.104

Section 2. La pratique religieuse par tranche d'âge p.105

Section 3. Une pratique religieuse occasionnelle p.105

Chapitre 5. Questionnement résultant de la pratique p.108

Section 1. Un faisceau de questions p.108

Section 2. La question cruciale p.110

2 ème Partie :

Une pratique interrogée p.111

Chapitre 1. Explicitation des pratiques observées p.112

Sous chapitre 1. La ritualité est nécessaire à l'homme p.112

Section 1. Qu'est-ce qu'un rite ? p.113

Section 2. Comment se porte le rite dans la société contemporaine ? p.114

Section 3. Au cours de la vie, des étapes successives p.117

Section 4. Comment le rite chrétien se place t-il par rapport aux rites de la société ? p.131

Sous chapitre 2. La ritualité gérée par l'Eglise et par l'Etat p.134

Section 1. Description de la gestion de la ritualité par chacune des instances p.134

Section 2. Quelle instance assure le mieux la performance du rite ? p.145

Section 3. Justification de la prépondérance de l'Eglise dans la gestion du rite p.149

<i>Sous chapitre 3. Analyse de situation</i>	p.151
Section 1. Le passé d'où l'on sort	p.152
Section 2. Le présent où l'on vit	p.164

Chapitre 2 : Enjeux et défis du croire..... p.182

<i>Sous chapitre 1. Prise en compte de la réalité actuelle</i>	p.183
Section 1. Un monde en mutation.....	p.183
Section 2. Une société sécularisée marquée par le pluralisme.....	p.183
Section 3. L'indifférence religieuse contemporaine	p.188
Section 4. Un décalage entre la formation profane et la formation chrétienne.....	p.188
Section 5. La privatisation de la foi	p.189
Section 6. L'individualisme actuel	p.189
Section 7. Le lien social en déclin	p.196
<i>Sous chapitre 2. Enjeux anthropologiques, théologiques</i>	p.201
Section 1. Enjeux anthropologiques	p.201
Section 2. Des enjeux théologiques	p.210

3ème Partie :

Des propositions pastorales..... p.268

Chapitre 1. Des enjeux ecclésiologiques..... p.269

<i>Sous chapitre 1. La dimension ecclésiale de l'action sacramentelle</i>	p.269
Section 1. Les Eglises ne naissent pas d'elles-mêmes	p.270
Section 2. L'Eglise est le temps de « l'être ensemble » des chrétiens.....	p.270
Section 3. L'Eglise est le lieu de « l'être ensemble » des chrétiens	p.271
Section 4. Les communautés ecclésiales, des médiations nécessaires.....	p.272
Section 5. Les Eglises sont variées	p.273

Section 6. Des Eglises missionnaires.....	p.274
Section 7. Des Eglises en marche, à l'écoute du monde.....	p.275

Sous chapitre 2. La liturgie, lieu des sacrements..... p.276

Section 1. L'action liturgique, un lieu théologique.....	p.277
Section 2. La liturgie initiée à l'Écriture	p.277
Section 3. La liturgie initiée aux sacrements	p.280
Section 4. La liturgie, source de la pastorale	p.280
Section 5. Dans la pastorale sacramentelle, s'inspirer des écrits patristiques	p.281
Section 6. L'action liturgique est par essence communautaire.....	p.281
Section 7. La liturgie ouvre le sujet à un avenir plein de sens, déjà présent.....	p.282
Section 8. La célébration liturgique n'est pas le lieu de l'explication théologique	p.282

Chapitre 2. Interrogation du septénaire sacramentel..... p.284

Sous chapitre 1. La nécessité de la distinction des diverses situations existentielles

Section 1. Dégager le sens de chaque sacrement.....	p.284
Section 2. Le septénaire sacramentel relu à la lumière d'un cheminement de la foi.....	p.285

Sous chapitre 2. Que fait l'Église lorsqu'elle célèbre tel ou tel sacrement ? p.286

Section 1. Que fait l'Église lorsqu'elle célèbre la liturgie eucharistique ?.....	p.287
Section 2. Que fait l'Église dans la liturgie baptismale ?	p.309
Section 3. Que fait l'Église quand elle célèbre la confirmation ?.....	p.324
Section 4. Que fait l'Église quand elle célèbre la liturgie du mariage ?.....	p.326
Section 5. La pastorale de la santé	p.338
Section 6. Que fait l'Église quand elle célèbre la liturgie de la réconciliation ?	p.347

Chapitre 3. « Détendre », élargir la sacramentalité..... p.366

Sous chapitre 1. « Une détente » et un élargissement de la sacramentalité p.367

Section 1. « La détente » de la sacramentalité.....	p.367
Section 2. La sacramentalité est plus large que le septénaire sacramentel	p.368

Sous-chapitre 2. Retentissement d'une conception élargie de la

sacramentalité p.374

Section 1. De la sacramentalité peut être vécue même s'il n'y a pas sacrement au sens strict ..p.374

Section 2. Prise de conscience des limites de certains modèles pastoraux p.389

Section 3. Mettre en œuvre une pastorale de la proposition p.402

Section 4. Méthodes et moyens pastoraux à mettre en œuvre p.427

Plan détaillé p.442

Bibliographie p.468

Annexes p.485

Faire-part de mariage d'un deuxième mariage alors que le premier n'est pas encore annulé p.485

Texte profane lu à l'occasion d'un sacrement de mariage..... p.486

Documents présentant une célébration d'entrée en préparation de mariage dans le Bessin..... p.487

Graphiques de l'évolution des mariages et des baptêmes de 1960 à 1990 p.489

Graphiques de l'évolution des inhumations religieuses de 1960 à 1990 p.490

Tableau de la pratique religieuse et sacramentelle de 1930 à 1995 p.491

Nombre de mariages selon le lieu de mariage de 1975 à 1994..... p.492

Nombre de mariages selon le lieu de domicile de 1975 à 1994..... p.494

Nombre de mariages catholiques par rapport aux mariages civils de 1990 à 2001 p.496

Mouvement de la population, évolution de la démographie et taux de nuptialité
de 1980 à 1997 p.497

Nombre de baptêmes par rapport aux naissances de 1990 à 2001 p.500

Récits de 3 célébrations de funérailles civiles p.501

Questionnaire remis aux familles en vue de la préparation au baptême p.505

Mariages, baptêmes et enterrements rythment et jalonnent l'existence humaine depuis de très nombreux siècles. Un homme, une femme, l'alliance, l'histoire commence ainsi. Derrière le voile de la mariée, c'est tout le visage d'une époque qui est révélé car c'est dans le mariage, c'est-à-dire dans ce qui constitue l'union intime de deux êtres et leur association que se reflète l'image de toute société. Dans leur rôle d'amoureux, de fiancés, de jeunes mariés, puis de parents, les couples tracent l'histoire de leur vie marquée par un certain nombre d'étapes dont certaines requièrent un rendez-vous avec l'Eglise. L'entrée en mariage s'accompagne de nombreux rites familiaux, sociaux et religieux. Bien que l'institution soit de plus en plus contestée dans la société actuelle, le mariage demeure un engagement pris devant la société. Il subsiste en tant que rite célébré le plus fastueusement possible et il apparaît que l'Eglise répond parfaitement au besoin de solennité du mariage. La fête familiale à l'occasion de la naissance d'un enfant apparaît encore essentielle à de nombreux parents. Celle-ci est souvent associée à la célébration du baptême pour célébrer joyeusement l'arrivée de l'enfant dans le cercle familial et amical. De tout temps, la mort a été honorée par des rites. La célébration des funérailles, qui n'est pas un sacrement, est souvent liée dans les faits à la pastorale sacramentelle et ces célébrations ont une importance considérable au plan pastoral. En tant que cérémonie et rite, elles traitent une réalité dramatique, celle de la mort, avec tous ses aspects, individuels, sociaux, métaphysiques... On peut dire qu'elles sont d'ordre sacramental, leur célébration s'enracinant dans le mystère pascal du Christ. L'Eglise rencontre une part importante de la population à cette occasion-là. Il convient en outre de les mentionner dans cette étude, étant donné que jusqu'à ces dernières années et bien sûr dans des régions très christianisées, les funérailles étaient célébrées au cours d'une eucharistie. D'après Jean-Claude Besanceney¹, jusque dans les années 60-70, l'habitude de voir la célébration des obsèques comporter l'eucharistie et être présidée par un prêtre tenait de l'évidence. En outre, à l'occasion des funérailles, de nombreuses messes sont demandées pour les défunts, ce qui justifie aussi de traiter des funérailles dans cette étude.

Différentes situations existentielles appellent ainsi depuis très longtemps la réception de différents sacrements. S'agissant de ces derniers, on constate une

¹ J-C. BESANCENEY, « Evolution des rites catholiques du deuil et nouvelles pratiques rituelles », in *Mourir aujourd'hui les nouveaux rites funéraires*, Paris, Editions Odile Jacob, 1997, p.176.

grande différence entre eux. Certains ne se répètent pas tels que le baptême, l'ordre, la confirmation, le mariage, alors que d'autres sont réitérables tels que l'eucharistie, la pénitence et l'onction des malades. Ceux-ci supposent la foi et une vie d'Eglise. En dehors de quelques cas très précis liés au droit actuel de l'Eglise, ils ne posent pas de problème de gestion pastorale, cependant ils gagneraient à être explicités en vue de l'intelligence de la foi. Les sacrements non réitérables touchent de près certaines étapes de la vie humaine, hormis l'ordre. Le fait que ces sacrements entretiennent un certain rapport avec la ritualité nécessaire lors des grandes périodes de la vie n'entraîne-t-il pas des difficultés pastorales ?

Les rites constituent une nécessité vitale, leur finalité est riche et diversifiée, ils sont des manifestations significatives d'un certain ordre social. Les rites, considérés comme un ensemble de conduites individuelles ou collectives relativement codifiées, ont une forte charge symbolique pour les acteurs et les témoins. Si les rites de passage tendent à disparaître dans la société actuelle, les grands événements humains continuent de requérir des célébrations incluant des rites. Durant très longtemps, les Eglises ont inscrit les sacrements dans les rites de passage ; il est logique que les demandes sacramentelles demeurent fortes, même dans une société déchristianisée dans laquelle le nombre des pratiquants a nettement décliné. Les temps forts et les dimensions fondamentales de l'existence humaine sont ainsi sacralisés.

L'Etat et l'Eglise gèrent la ritualité inhérente à l'homme. Ainsi, le mariage peut être soit uniquement civil, soit civil et religieux ; il en est de même pour les inhumations, tandis que le baptême est plutôt géré en totalité par l'Eglise. Reste à savoir laquelle de ces deux instances assure le mieux cette fonction. La réponse à cette question explique bien souvent le choix effectué par les demandeurs de sacrements, ce qui n'est pas sans poser de problèmes aux acteurs de la pastorale. En effet, dans une société croyante qui se reconnaissait globalement chrétienne, les sacrements contribuaient à assurer la transmission de la foi, même s'ils n'étaient pas directement des actes de foi des individus qui les recevaient ; ils fonctionnaient comme des actes d'agrégation et d'appartenance à une société qui affirmait sa cohésion sociale dans la profession commune de la foi chrétienne. Questionner le passé permet de comprendre comment le septénaire sacramentel, qui a toujours cours aujourd'hui, a été mis en place. Les approches historiques dans le cadre de ce travail ne peuvent être que fragmentaires, ne proposant que des éclairages partiels ; elles démontrent cependant que ce modèle a été instauré il y a plusieurs siècles, dans un contexte historique précis très différent de celui d'aujourd'hui.

Actuellement, la sortie de la chrétienté dans laquelle tout citoyen était chrétien et vice-versa est indéniable. La société moderne, dans laquelle se

croisent et se rencontrent cultures et religions de toutes sortes, est constituée de diversifications qui n'en permettent plus la récapitulation selon une instance unique. La période contemporaine est marquée par un mouvement de sécularisation. Le monde ne s'édifie plus en référence à des valeurs religieuses transmises par l'Eglise chrétienne. L'existence de la famille, de la société, de l'individu est aménagée sans référence à la foi de l'Eglise chrétienne. Par conséquent, il y a aujourd'hui un bon nombre de baptisés qui n'adhèrent pas, intégralement du moins, à la conception des sacrements proposée par l'Eglise catholique. Il devient fréquent à l'heure actuelle de rencontrer des jeunes désirant se marier à l'Eglise ou des jeunes parents demandant à faire baptiser leur enfant qui avouent ne pas croire en Jésus-Christ et qui n'envisagent nullement une vie ou une pratique quelconque en Eglise. Une des explications avancées réside dans le fait que les rites survivent aux croyances et continuent de jouer un rôle d'intégration, de reconnaissance et de sécurisation. A quoi correspond la demande d'un sacrement ? Rite social hérité ? Pression des habitudes ? Quête d'un acte protecteur, renvoyant à un ordre plus ou moins magique ? Craintes archaïques mal élucidées ? Rites de passages aux facettes multiples, existentielles, communautaires, sociales ?

Bien des pasteurs et des chrétiens s'interrogent aujourd'hui sur le « tout ou rien » proposé par l'Eglise. Les chiffres démontrent que le nombre des baptêmes, des mariages religieux et des funérailles demeure important dans une société qui n'est plus naturellement chrétienne. D'autre part, on constate que la pratique dominicale s'est notablement effondrée en quelques années, que ce mouvement enregistré persiste et que les lieux d'évangélisation demeurent rares. Une grande proportion de mariages, de baptêmes et de funérailles est alors célébrée religieusement pour des « pratiquants saisonniers » pour qui la célébration sacramentelle ne sert qu'à sacraliser une grande étape de la vie humaine. C'est ainsi que des couples, des parents, des familles persistent à vouloir des célébrations à l'Eglise.

Les canonistes qui travaillent au sein des officialités font l'expérience chaque année de mariages reçus par des baptisés peu ou non croyants, tandis que des pasteurs tentent de trouver des solutions pour le deuxième mariage demandé par des personnes en situation matrimoniale irrégulière. Les uns et les autres prennent acte du décalage entre les demandes qui ont pu être formulées lors des premiers mariages religieux déclarés nuls par la suite et ce que l'Eglise leur a offert dans le mariage. Les membres des centres de préparation au mariage s'interrogent eux-aussi sur les mêmes problèmes tout comme les équipes responsables de la préparation au baptême ainsi que les prêtres qui ont affaire à des demandeurs de sacrements qui n'ont pas la foi.

Le religieux, le civil, la morale, la science, l'art ou le droit ne vont plus de pair. La société est marquée par l'hétérogénéité des logiques et des valeurs.

C'est dès lors sur l'individu ou sur un petit groupe que repose le poids des synthèses ou des unifications nécessaires à l'existence. Le mouvement historique d'émancipation de l'individu et sa représentation comme sujet autonome constituent un des fondements des sociétés modernes. Plus la société se désinstitutionalise, plus le sujet doit produire à la fois son action et le sens de sa vie. Le sujet, le moi n'est pas un fait, mais une tâche. La recherche du sens situe l'homme comme responsable de sa propre condition. La personne humaine est un individu en puissance d'autonomie. L'autonomie c'est la capacité d'être son propre décisionnaire, c'est la capacité de se décider sans démissionner, c'est la capacité de s'accomplir. Des philosophes tels que John Rawls ou Alain Renaut le rappellent, reflétant une conception de l'homme qui donne une nouvelle importance au sujet.

Si l'individualisme actuel peut conduire à une recherche effrénée d'accomplissement de soi, accompagnée d'une perte du sens de la solidarité, il peut aussi être une chance pour le christianisme dans le fait que le message chrétien requiert de la part de l'homme la liberté de se déterminer face à de multiples foyers de sens et de construire par lui-même la cohérence de sa vie. L'homme est personne et sujet, il est liberté. Il est aussi mystère non élucidé. Le sens n'est pas une vérité toute faite, abstraite, purement intellectuelle ; c'est une conduite, une orientation, une façon de cheminer. Ce travail ne pouvant prétendre à une analyse exhaustive dans chacun des domaines abordés, la question de la maturation croyante et des différents stades de la foi sera rapidement effleurée. Cette question de la structuration du soi et de la foi, décisive pour un travail pastoral efficace, invite cependant à saisir que la vie d'un homme est un cheminement marqué par différentes étapes. L'homme a besoin de trouver sens à la vie qu'il habite aujourd'hui. La société ne peut pas toujours proposer des réponses ni des solidarités. Les actions sacramentelles correspondent à des moments-clés de l'existence humaine qu'elles assument symboliquement : début d'une vie nouvelle, repas, entrée dans une vie adulte... Il s'agit de situations qui invitent l'homme à se poser la question du sens de la vie.. Qui suis-je ? D'où je viens ? Où je vais ? Dans l'enchaînement de ces questions, d'autres se posent.

Les sacrements ont-ils quelque chose à voir avec les enjeux les plus fondamentaux de l'homme d'aujourd'hui ? Sont-ils sacrements de la foi, célébrant la rencontre de Dieu et de l'homme dans une gratuité totale ? Mais qu'est-ce que la foi, qu'est-ce que croire ? La foi procure-t-elle une protection contre les épreuves, procure-t-elle une explication du monde, est-elle attitude d'engagement individuel, est-elle d'abord un contenu, requiert-elle une adhésion ? Interroger l'acte de croire permet de comprendre quelle est la structure de la foi. Situer la foi comme un processus, un chemin, un événement, une histoire interdit une vision monolithique de la foi,

reconnaissant que chaque personne peut vivre différemment l'expérience de croire. Comment présenter la foi afin qu'elle donne réellement à comprendre et à penser ? Si la foi en Dieu allait de soi à l'âge de la Tradition et répondait à un besoin, aujourd'hui la foi en Dieu prend le chemin de l'adhésion reposant entièrement sur la confiance. Inscire les sacrements dans la gratuité et la confiance peut offrir sens à l'homme d'aujourd'hui. Quel Dieu est-il rencontré dans les sacrements ? Le terme Dieu a donné lieu à une multiplicité d'adjectifs pour le qualifier. Mais qui est-il ?

Interroger le symbole permet de mieux comprendre la richesse des sacrements et d'y prendre part plus pleinement. La personne croyante ne peut être enfermée dans un système de construction abstraite. Le symbole ouvre, il crée une distance, il appelle à autre chose. Dans le symbole, Dieu se révèle et dans les sacrements Dieu et l'homme communiquent. Le rite n'advient comme sacrement que s'il est habité par la Parole et la présence de Dieu venu à la rencontre de l'homme, le symbole révèle Dieu à l'homme et l'introduit dans sa vie même. Les sacrements requièrent un investissement de la personne afin de lui donner sens personnellement et afin d'entrer dans sa dynamique. Par l'intermédiaire des sacrements, les moments importants de la vie sont célébrés ; ils sont assumés dans le mystère de Jésus-Christ, dans sa vie et sa mort, dans sa résurrection et son ascension, de telle façon qu'en recevant un sacrement, les hommes aient part à ce mystère. Le symbole fait entrer dans ce mystère.

Les sacrements ne sont pas des célébrations privées. Ils intéressent toute la communauté. Quelle vision de l'Eglise est-elle impliquée dans les différentes réponses apportées à des demandes sacramentelles dans une société sécularisée ? Comment accueillir les demandeurs de sacrements dont la foi est incertaine, chaotique, mal définie ? Comment présenter chacun des sacrements pour en révéler la signification ? Comment en présenter la richesse ? Le dispositif sacramentaire a été établi dans une société particulière et à une époque bien précise ; le régime de la vie de foi et de la venue au sacrement étaient considérablement différents de ceux d'aujourd'hui. Des réévaluations semblent souhaitables au regard des changements intervenus au cours des siècles, conduisant la réflexion sacramentaire hors du cadre établi au 12^{ème} siècle. Dans la même ligne de pensée, interroger le vocabulaire théologique employé par l'Eglise, ainsi que les représentations mentales sous-jacentes semble nécessaire à l'époque actuelle pour une meilleure compréhension de ce qui est vécu dans chaque sacrement ; les expressions usitées par le passé ne sont plus comprises dans le monde actuel qui n'est plus naturellement chrétien. De nombreux mots véhiculés par la tradition et la liturgie sont aujourd'hui devenus opaques et ne renvoient à aucune expérience ou réalité. Afin d'être comprise par tous, la théologie doit faire oeuvre

d'interprétation du vocabulaire, des formulations, des définitions employées, afin de leur faire dire ce qui est révélé et donné par Dieu. A chaque époque de transcrire la pertinence du message évangélique.

Chaque sacrement sera analysé, excepté l'ordre. Cette réflexion sur les sacrements chrétiens dans le monde présent voudrait contribuer non seulement à donner sens à toute démarche sacramentelle pour l'homme d'aujourd'hui, mais voudrait aussi concourir à proposer largement la démarche sacramentelle dans l'intention d'ouvrir l'homme à la foi dans le monde actuel. L'ordre ne se situe pas dans cette perspective ; en effet, à travers ce sacrement, l'Eglise célèbre la grâce de la vie d'un homme dont l'orientation de toute une vie est un engagement lié à une vie de foi et une mise au service de la mission ecclésiale, figurant l'action salvifique du Christ parmi les hommes. L'existence et la signification de l'ordre sont justifiées par son rôle relatif à l'Eglise.

On parle habituellement des sacrements, faisant référence au septénaire sacramentel institué au concile de Trente. Les sacrements sont très différents les uns des autres et chacun a sa signification propre. L'acte de foi ne recouvre pas nécessairement les mêmes dimensions dans chacun des sacrements. En raison même du sens de chaque sacrement, il importe de les « signifier » d'une manière qui soit comprise de l'homme contemporain : il s'agit de faire affleurer, au sein d'une vie et d'une civilisation dynamiques, la réalité et l'enjeu spirituels des actes privilégiés du Christ. Ainsi revisité, chaque sacrement aura à montrer qu'il est célébré pour donner sens à la vie de l'homme en lien avec l'Evangile, dans des moments importants de son existence. Dans les sacrements, Dieu vient à la rencontre de l'homme. Les sacrements sont ainsi envisagés du point de vue de leur sens et de leur rapport au devenir de la foi. Dans ce sillage, il peut être intéressant de proposer, à titre d'hypothèse, une modification du dispositif sacramentel tout en conservant à l'eucharistie sa place unique.

Une expérience au sein d'un conseil pastoral, puis auprès de jeunes en catéchèse ainsi qu'auprès de jeunes couples et de jeunes parents a éveillé le désir de travailler sur la signification de chaque sacrement pour l'homme d'aujourd'hui. Une pratique au cœur d'une officialité en tant qu'avocat puis de juge a suscité l'envie d'étudier les questions relatives au mariage et au baptême.

Les cas décrits et présentés dans la première partie proviennent tantôt du cadre pastoral, tantôt du cadre de l'officialité. Ils ont été choisis car ils posent question à la pastorale, manifestant pour certains le décalage existant entre les pratiques et les croyances et la résistance du comportement rituel inhérent à l'homme, soulignant pour d'autres la rigidité du droit de l'Eglise dans des

situations bien précises. Telle demande sera reçue favorablement par l'Eglise alors que la foi est peu présente, voire absente chez le demandeur de sacrement, mais les conditions de validité pour recevoir les sacrements sont remplies. Telle autre demande motivée par une foi réelle sera rejetée, ces mêmes conditions de validité n'étant pas honorées. Derrière toutes ces pratiques, se pose la question du sens.

Identifier les caractères dominants de la situation présente, en comprendre les transformations décisives en regard du passé et des causes sera l'objet de la deuxième partie. Celle-ci tente d'explicitier les pratiques observées et de souligner les enjeux anthropologiques et théologiques d'une réflexion sur les sacrements pour les hommes d'aujourd'hui. Si l'homme est un sujet en quête de sens, le prendre en compte en tant que sujet nécessite pour l'Eglise d'offrir une certaine cohérence à son existence à travers les actes qu'il pose. Proposer une célébration sacramentelle peut offrir du sens à la vie d'un homme. Questionner l'acte de foi contribue à éclairer le sens donné aux sacrements. Que recherche-t-on dans les sacrements ? De quel Dieu parle-t-on ? La mise en exergue du symbole aide à la compréhension des sacrements, l'action symbolique faisant vivre le croyant dans l'ordre de la foi, elle introduit l'homme dans le mystère de Dieu.

La troisième partie est centrée sur la recherche du sens à donner à chaque sacrement, sans oublier la dimension ecclésiale de l'action sacramentelle. La réflexion théologique peut rendre compte en chaque cas de ce que fait l'Eglise lorsqu'elle célèbre l'eucharistie, un baptême, un mariage, etc... le dernier chapitre de cette troisième partie se situe au niveau d'une recherche actuelle entreprise notamment par Louis-Marie Chauvet proposant d'élargir la sacramentalité. L'intérêt de cette réflexion dans le domaine de la pastorale est réel, se plaçant résolument sur le terrain de la proposition de la foi. Enfin, une diversification des propositions sacramentelles ainsi que des préparations offertes semble judicieuse pour faire droit au respect du cheminement de chaque être humain. Quelques méthodes et moyens sont proposés à cette fin.

1ère Partie : Observation de la réalité

L'observation de plusieurs cas de demandes sacramentelles et de sacrements reçus permet de réfléchir sur le sens donné à ces démarches. Tout d'abord, dans le cadre du baptême, trois cas de demandes de baptême sont relatés ; ces demandes sont effectuées par des parents peu ou non croyants, parents qui au demeurant ne se sentent peut-être pas très engagés à donner par la suite une éducation religieuse à leur enfant. Ces demandes de baptême sont accueillies favorablement par l'Eglise. Sont ensuite présentées des demandes de baptême de la part de catéchumènes en situation matrimoniale irrégulière. Dans deux cas retenus, une procédure a permis de répondre positivement à ces demandes, alors que dans plusieurs autres cas décrits, les demandes ne peuvent être honorées, bien que dans les cas présentés, un véritable cheminement de foi soit entrepris. Est ensuite exposé le cas d'un baptême reçu illégalement par rapport au droit de l'Eglise, tandis que le cas d'un refus de funérailles religieuses pour un bébé n'ayant pas été baptisé pose question. Un dernier cas démontre enfin la possibilité d'une incompréhension totale du baptême de la part de certains parents, demandeurs du sacrement.

Sont ensuite décrits dans le cadre du mariage, des cas de mariage religieux découverts dans le cadre de l'officialité de Basse Normandie. Ils manifestent le décalage existant entre les pratiques et les croyances ainsi que la résistance du comportement rituel inhérent à l'homme. Ces mariages ne correspondaient visiblement pas à ce que l'Eglise propose dans le sacrement de mariage. Ces démarches sacramentelles ont été d'autre part faites avec beaucoup de légèreté tant sur le plan humain que sur le plan religieux et ont d'ailleurs abouti à des

déclarations de nullité. L'examen de ces quatre cas permet de réfléchir sur le sacrement de mariage.

Est ensuite proposée l'analyse de deux préparations religieuses au mariage. La présentation d'un mariage uniquement civil, pratiqué par des conjoints ayant reçu une éducation religieuse et ayant longtemps été engagés dans l'Eglise mais qui se sont peu à peu éloignés d'une pratique régulière, permet d'autres réflexions. Enfin, on ne peut oublier dans le cadre d'une réflexion sur le mariage, le besoin de sacraliser les grandes étapes de la vie humaine et particulièrement celle du mariage. La presse se fait ainsi de temps à autre l'écho de la recherche du sacré par des couples attirés par la solennité des mariages religieux. Cette donnée a à être prise en compte puisqu'elle explique, entre autre, le recours à l'Eglise pour de nombreux couples.

L'eucharistie n'est pas exempte d'interrogations, tant dans sa signification que dans sa pratique. Le refus de ce sacrement, soit dans le cadre de mariages religieux, soit dans le cadre de funérailles religieuses sera illustré, sans oublier le refus officiel de l'accès à l'eucharistie pour les divorcés remariés. Sont enfin présentées des demandes de « messes » pour des défunts, parce qu'elles questionnent du point de vue de leur signification.

La manière dont est aujourd'hui célébrée la confirmation peut être occasion d'une proposition de la foi, étant moins stéréotypée que par le passé. Aux communautés ecclésiales de mettre en relief les significations de ce sacrement pour que les confirmés puissent découvrir la dimension ecclésiale et spirituelle de leur foi. En faire un préalable à la réception du sacrement de mariage exprime-t-il bien ce qu'est ce sacrement pour l'Eglise ?

La pratique de la réconciliation pose lui aussi question quand ce sacrement est requis en vue de la célébration d'un mariage sacramentel pour des peu ou non-croyants, tandis qu'une mise au point faite par l'évêque à propos des modalités de réception de ce sacrement interroge l'ensemble de la communauté croyante. Il est ensuite relaté comment l'onction des malades peut en certaines circonstances être l'occasion d'un véritable cheminement vers la foi.

Des formulations de demandes sacramentelles recueillies auprès des responsables de la pastorale des sacrements sont ensuite présentées tandis que des témoignages de la part des groupes responsables de la pastorale sacramentelle du baptême et du mariage éclairent la réflexion, situant leur expérience.

Des chiffres sont ensuite recueillis ayant trait à l'observation de la pratique religieuse dans le diocèse de la Manche ; ce diocèse recouvre les limites territoriales du département de la Manche, ce qui permet une étude de l'évolution des comportements religieux dans ce département et ce qui n'est pas sans rapport avec la pratique sacramentelle. Ces chiffres font apparaître le

nombre important de baptêmes, de mariages et de funérailles religieuses demandés, alors que les lieux d'éducation religieuse et de catéchisation sont peu nombreux et peu fréquentés.

Quelques chiffres sont avancés en ce qui concerne l'ensemble de la pratique religieuse en France puisque plusieurs études ont été réalisées sur cette question notamment dans le journal la Croix. Une petite réflexion sur la pratique religieuse est enfin proposée.

Chapitre 1. Cas pratiques décrits

Sous chapitre 1. Présentation de divers cas dans le cadre du baptême

Section 1. Cas concernant des demandes de baptême de la part de parents dont la foi est incertaine

§ 1. Premier cas

1. Les circonstances de la demande

M. B². et Mme B., nés en 1970 et 1972, domiciliés à St James, demandent le baptême pour leurs deux enfants. Ils ont été eux-mêmes baptisés, catéchisés pendant la petite enfance et ont fait leur communion solennelle. Depuis cette cérémonie, ils n'ont plus eu de contact avec l'Eglise. Cependant ils se sont mariés religieusement. A cette occasion, ils ont rencontré un prêtre au cours de deux entrevues pour préparer la cérémonie religieuse du mariage, pour procéder au choix des lectures, des chants etc....Ils ont actuellement deux enfants de un et trois ans et viennent demander le baptême pour leurs deux enfants. L'un comme l'autre ont des idées un peu confuses par rapport à la religion. Peut-être Dieu existe-t-il mais qu'est-ce que cela veut dire exactement ? Que mettre sous le mot Dieu ? Ils ne savent pas au juste, ils ont quelques souvenirs rudimentaires de leur catéchisme et quelques bribes de connaissance religieuse acquises lors de fêtes familiales. Mais de là à croire en Jésus-Christ ressuscité, il y a loin.... Cependant il leur paraît inconcevable de ne pas procéder au baptême de leurs enfants. Il s'agit pour eux de marquer un moment fort, récapitulant l'expérience de leur paternité et maternité ; de plus, ils désirent faire tout ce qu'il faut pour leurs enfants, ainsi ils seront « comme tout le monde et ils pourront choisir plus tard ».

² Les noms de tous les acteurs de ces pratiques pastorales sont volontairement abrégés par souci du respect de la vie privée de chacun.

2. Analyse de cette demande

Cette demande s'inscrit dans un certain conformisme. Cependant le baptême demandé correspond-il pour ce couple au baptême tel que l'entend l'Eglise ? Le rituel du baptême ne cesse de proclamer que le baptême est le sacrement de la foi au Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, révélé dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus. Certains agents pastoraux se demandent s'il n'y a pas ici un risque de banalisation du sacrement et de ce qu'il peut attester de vérité quant à Dieu et quant à l'homme ; banalisation de l'implication personnelle requise et du chemin dans lequel le baptême doit venir s'inscrire. L'acte du baptême exprime symboliquement la nouvelle naissance du croyant, son passage de la mort à la vie. Il confère l'adoption filiale, engendrant l'homme à une vie nouvelle. Quelle chance les enfants de ce couple auront-ils de recevoir une catéchèse post-baptismale et de faire la connaissance de Dieu ?

§ 2. Deuxième cas

1. Les circonstances de la demande

Un couple M. et Mme R., âgé d'une trentaine d'années, demeurant à Argouges dans la Manche, demande le baptême pour leur deuxième enfant, âgé de deux ans. L'aîné a été baptisé alors qu'il avait un an. M. R. a reçu une éducation religieuse, pratiquant sa foi jusqu'à l'âge de 18 ans, tandis que Mme R. a été baptisée, a fait sa communion solennelle, sans plus recevoir de formation religieuse précise, ni être accompagnée par une famille croyante. Actuellement aucun des deux ne pratique, n'en ressentant pas le besoin et ce couple n'a plus aucun lien avec l'Eglise. Tous les deux ont un grand sens de la famille et des amis ainsi qu'un goût très prononcé pour les fêtes. Ayant été baptisés tous les deux, ils désirent que leurs enfants le soient également.

Un de leurs amis est prêtre ; il a le même âge qu'eux et ils se sont connus il y a quelques années. Ils discutent ensemble très librement abordant divers sujets, y compris des sujets religieux, sans toutefois que ces questions religieuses ne présentent un très grand intérêt pour eux ; à ce stade de leur vie, leurs préoccupations sont ailleurs. Ils ont cependant un certain contact avec l'Eglise à l'occasion de différentes cérémonies religieuses familiales, telles que des communions solennelles, des baptêmes ou des mariages. L'Eglise leur offre l'occasion de donner à l'événement de la naissance de leur enfant un espace pour le partager avec leurs proches. Mais ils ne ressentent pas du tout le besoin d'appartenir à une paroisse et ne comprennent pas la nécessité d'un lien ecclésial. Etant donné que cet ami est prêtre, c'est lui qui les a

mariés et c'est encore lui qui va baptiser leur deuxième enfant : ils n'ont donc pas eu à cette occasion de contact avec leur paroisse.

2. Analyse de cette demande

Il est bien évident que dans ce cas, il n'existe pas d'incroyance réelle de la part de ce couple, d'autant plus que M. R. a reçu une éducation religieuse. Ce qui fait difficulté ici, c'est que pour l'instant ce couple ne ressent absolument pas le besoin d'appartenir à l'Eglise. Ce couple, que ce soit à l'occasion de leur mariage ou du baptême de leurs enfants, ne bénéficie pas des réunions de préparation en groupe, réunions qui favorisent la rencontre d'autres parents, qui permettent de dialoguer et de poser des questions de toutes sortes ; sans oublier qu'à travers ces réunions de préparation, c'est un groupe qui se réunit au nom de l'Eglise et pour construire l'Eglise. Le baptême manifeste une compréhension communautaire de la foi. La foi de la communauté, exprimée par celle des parents, supplée à la foi que l'enfant n'est pas en mesure de confesser. Les parents ou les responsables de l'enfant s'engagent à introduire progressivement l'enfant dans une démarche catéchuménale, au sein de l'Eglise. La question que l'on peut se poser est de savoir si ces deux enfants auront ou non l'occasion de découvrir Jésus-Christ. Cette demande de baptême sera-t-elle suivie d'un certain parcours en Eglise ? Ces enfants seront-ils élevés dans la religion catholique ?

§ 3. Troisième cas

1. Les circonstances de la demande

M. D., âgé de 38 ans est divorcé de sa première femme avec laquelle il s'était marié religieusement et a épousé en deuxième mariage Mme. R. divorcée elle aussi d'un premier mariage religieux. L'un comme l'autre se sont mariés à l'Eglise car c'était la tradition familiale. M. D. a eu de son premier mariage deux enfants, dont il a la garde, tandis que Mme R. avait eu, elle aussi, des enfants au nombre de trois. M. D. et Mme. R. n'ont eu aucune formation religieuse, ne sont pas pratiquants, si ce n'est très occasionnellement, lors de fêtes familiales, et n'ont aucun contact avec l'Eglise. Les enfants des premiers lits respectifs ont été baptisés mais non catéchisés, et n'ont pas fait leur communion solennelle. M. D. et Mme. R. sont remariés civilement depuis 9 ans, ont eu ensemble deux enfants et aimeraient qu'à l'instar des autres enfants, ceux-ci reçoivent le baptême. Mme R., en mars 1999, va trouver le curé de sa paroisse pour lui demander de baptiser ses deux enfants, demande à laquelle accède le curé. Elle

s'engage, sur l'invitation de ce dernier à participer à la soirée mensuelle de préparation, mais elle ne sait pas très bien ce qu'on va lui demander et elle s'y rend seule. Cette soirée se déroule de façon simple et cordiale. Puis la date est retenue pour ce baptême qui aura lieu au mois de juillet 1999 ; l'été est une époque favorable pour rassembler famille et amis. Le couple procède alors à la préparation de la fête familiale, lançant beaucoup d'invitations.

A l'occasion de ce baptême, M. D. et Mme. R. font une véritable fête, invitant une nombreuse famille ainsi que plusieurs voisins de leur quartier, dont des catholiques pratiquants, avec lesquels ils sont assez liés. M. D. et Mme. R. leur expliquent qu'ils ne sont pas très croyants mais qu'ils sont réellement heureux que le curé ait accepté de baptiser leurs enfants. M. D. et Mme R. se donnent beaucoup de mal pour orchestrer toute la fête, faisant tout eux-mêmes et ayant invité une soixantaine de personnes. La fête se prolonge tard dans la nuit, rythmée par la danse.

2. Analyse de cette demande

Il s'agit dans ce cas décrit d'une famille recomposée, dont les époux respectifs sont divorcés l'un et l'autre d'un premier mariage religieux, contracté à l'Eglise par tradition familiale. Ils n'ont pas de lien avec l'Eglise et ne sont croyants ni l'un ni l'autre, ayant été à peine initiés à la foi dans leur enfance. Ils ont cependant été baptisés tous les deux. Leur demande semble appartenir à un type de conduite rituelle et sociale. Ce baptême est de fait l'objet d'une véritable fête familiale incluant le voisinage proche. L'important pour le couple est de réussir une journée très festive autour de leurs deux enfants, entourés de leurs familles et de leurs nombreux amis. Aux yeux de certains agents pastoraux, il existe un grand décalage entre ce que demande ce couple à l'Eglise et ce que cette dernière lui offre dans le baptême. Ils rencontrent une Eglise accueillante qui fait droit à leur demande ; mais sont-ils prêts à faire en sorte que leurs enfants reçoivent une initiation chrétienne ? Comprennent-ils le sens du baptême ? Une soirée de préparation et un entretien avec le curé de la paroisse sont-ils suffisants pour découvrir la richesse de ce sacrement ?

Section 2. Cas de baptêmes demandés par des catéchumènes en situation matrimoniale irrégulière

Des hommes et des femmes découvrent la foi au cours de divers cheminements. Ce peut être la préparation aux sacrements de leurs enfants qui les interpelle, mais aussi la rencontre d'un conjoint qui a la foi. Dans tous les cas une conversion s'opère, motivée par une foi personnelle au point d'entrer dans une démarche catéchuménale et de désirer recevoir les sacrements. Ces hommes et ces femmes ont été personnellement éveillés par Dieu et ils demandent à être marqués de son signe par le baptême. Le sens de leurs demandes répond à une démarche de foi, cependant qu'actuellement l'Eglise catholique romaine leur interdit la réception de tous les sacrements. La seule issue actuelle possible est de procéder à une demande de dissolution ou de déclaration de nullité du premier mariage religieux, premier mariage religieux du catéchumène lui-même ou de son conjoint.

§ 1. Cas dans lesquels une procédure a pu aboutir pour permettre la réception du baptême

1. Premier cas

Les faits de ce premier cas sont présentés tandis qu'ils sont ensuite analysés. Il s'agit dans ce premier cas comme dans le cas suivant, d'une catéchumène divorcée d'un mariage religieux disparu.

1.1. Description des faits

1.1.1. Un premier mariage religieux

Les faits se présentent ainsi: Mlle. B. est née le 22 Juillet 1956 à Cherbourg. Sa famille n'est pas pratiquante et elle ne reçoit pas le baptême, étant élevée dans une complète indifférence religieuse. A l'âge de 15 ans, elle fait la connaissance de M. L., baptisé dans l'Eglise catholique mais non pratiquant. Ils se marient alors qu'elle a tout juste 19 ans. La raison invoquée en faveur de ce mariage, est le fait que les parents respectifs ne voulaient pas les voir vivre ensemble sans être mariés. Le mariage a lieu à Paris, le 12 avril 1975, avec dispense pour disparité de culte. Ce premier mariage au dire de Mme L., née Mlle B. n'est pas un vrai mariage : il a été contracté pour vivre ensemble en échappant au contrôle des parents. La vie commune a été très brève, six mois seulement et la séparation devient effective au début de l'année 1977. La rupture se fait très facilement par consentement mutuel, Mme L. est lasse des

absences et des infidélités répétées de son mari et ce dernier ne supporte plus les reproches que sa femme lui adresse à ce sujet. Le divorce est prononcé le 3 mai 1982. De ce premier mariage, il n'y a pas eu d'enfants, car il n'était pas question d'en avoir, le couple étant trop fragile pour construire quelque chose. Une fois le divorce prononcé, Mme L. et M. L. ne se reverront pas étant donné l'absence d'enfant. Mme L., née Mlle B. apprend que M. L. s'est remarié civilement : il a eu 3 enfants, puis il s'est séparé de nouveau de sa femme et il vit avec quelqu'un d'autre.

1.1.2. Un deuxième mariage civil

Le 26 janvier 1985, Mme L., née Mlle B. épouse civilement M.V., baptisé, et trois enfants naissent successivement de ce mariage. En épousant M.V. et en le voyant vivre, Mme V. se rend compte que depuis longtemps et sans peut-être le savoir, elle ressentait un certain nombre d'aspirations vers le religieux.

Par la suite, grâce à une religieuse dont elle fait la connaissance, elle découvre la foi et elle comprend que ce désir est un appel de Dieu ; elle souhaite recevoir le baptême. Elle fait alors la connaissance du groupe du catéchuménat. Elle aspire à recevoir le baptême et voudrait se marier religieusement avec l'homme qui est actuellement son mari devant la loi. Elle demande le baptême pour ses enfants, réfléchit dans le choix des parrains-marraines et assure à ses enfants une éducation religieuse.

1.1.3. Une procédure très lente

Vers 1986, une procédure en déclaration de nullité de mariage est proposée par la religieuse qui accompagne Mme V. vers le baptême. Mais Mme V. n'est pas vraiment prête, ne voulant pas raviver de souvenirs. En 1990, la proposition de la demande en déclaration de nullité est reprise et cette fois, Mme V. est décidée à mettre en route cette procédure, seule voie qui lui est alors offerte pour être baptisée et mariée à religieusement. Des rencontres sont programmées, un dossier est constitué, puis repris parce qu'incomplet. Mme V. ne comprend pas que ce soit si long. Seul, l'interrogatoire de Mme V. sera effectué, M. L. n'est pas joignable.

Une autre démarche est entreprise; en effet, le 15 mai 1991, Mme V., née Mlle B. a, par lettre, demandé au souverain Pontife de lui accorder la dissolution en faveur de la foi, du premier mariage qu'elle avait contracté, afin de lui permettre d'être baptisée et d'épouser religieusement M. V. avec lequel elle a contracté un mariage civil. Le 1er septembre 1991, Monseigneur Pican, évêque de Bayeux et Lisieux prend un décret désignant un instructeur

délégué, un défenseur du lien et un notaire. Les démarches nécessaires ne sont pas entreprises par l'officialité et le dossier est en quelque sorte abandonné.

Parallèlement, en 1992, le vicaire judiciaire de l'officialité inter-diocésaine déclare qu'il a vainement tenté d'interroger M. L., premier conjoint de Mme V., née Mlle B.. Ce dernier depuis la séparation avec sa première femme, a eu plusieurs aventures, a contracté une nouvelle union civile avec une jeune femme dont il a eu deux enfants, puis il a de nouveau divorcé, il est introuvable, changeant sans arrêt de région. De plus il ne répond à aucun courrier. En fait cette procédure de déclaration de nullité est laissée en attente.

1.1.4. Une attente enfin comblée

En 1997, la religieuse qui accompagne Mme V. depuis 1986, écrit de nouveau à l'officialité pour soumettre ce cas douloureux et rappelant que cela fait au moins 7 ans que Mme V. attend de pouvoir être baptisée. La religieuse conclut en disant : « Pour elle et pour que l'Eglise à ses yeux soit reconnue attentive à tous, je souhaite que ce dossier soit complet et qu'un jour la joie de Dieu rayonne enfin sur ce visage. Si cette reconnaissance de nullité ne peut être faite, elle l'accepterait, mais elle demande que cela lui soit dit clairement expliqué et qu'on ne la « mène plus en bateau ». Je participe à sa souffrance et je la vis depuis plusieurs années, alors que dans certains diocèses, un pareil cas aurait été « classé » assez vite... ».

Entre temps est intervenu un changement de vicaire judiciaire dans l'officialité. Ce dernier reprend tout le dossier et le 1er octobre 1997, Monseigneur Pican prie sa Sainteté d'accorder à Mme V. la dissolution de son premier mariage en faveur de la foi. Le 15 décembre 1997, la Congrégation de la Doctrine de la Foi prononce la dissolution du mariage de M. L et de Mme L., née Mlle B..

1.2. Analyse de ce cas

Les autorités judiciaires compétentes du diocèse sont interrogées sur le cas d'une catéchumène désirant recevoir le baptême, mais en étant empêchée de par sa situation matrimoniale irrégulière. Elle est en effet divorcée d'un premier mariage religieux, dispar. L'Eglise est obligée de tenir compte de ce mariage et ne peut accorder l'autorisation de recevoir le baptême sans que sa situation matrimoniale ne soit en règle.

Le mariage de Mme L., née Mlle B. a duré exactement six mois, même si le divorce n'a été prononcé que plus tard, comme ce qui se passe généralement.

Dès 1985, alors qu'elle vient de se remarier, elle découvre la foi et débute un cheminement catéchuménal ; elle est accompagnée par une religieuse. Elle désire donc recevoir le baptême. Les premières solutions retenues par les ecclésiastiques qui l'accompagnent, s'orientent vers une recherche de déclaration de nullité de son premier mariage. Mme V., née Mlle B., cependant, ayant subi un échec de par la rupture de sa première union, ne désire aucunement raviver ses souvenirs et ne veut donc pas s'engager dans la procédure proposée. Les griefs réciproques, déjà évoqués, lors de la procédure civile, ne manquent pas de resurgir et cette procédure peut sembler très pénible pour des personnes qui ne veulent pas revenir sur un passé qu'elles ont encore du mal à assumer. Or, à cette époque, aucune autre solution n'est évoquée, ni proposée. Les années passent, le temps du divorce et de l'échec s'estompent, le désir d'être baptisée habite toujours Mme V., née Mlle B.. En 1990, celle-ci, plus âgée, plus mûre, répugne beaucoup moins à engager une procédure en déclaration de nullité. Malheureusement, cette procédure ne pourra aboutir, faute de pouvoir réunir un nombre suffisant de témoignages. Il est alors conseillé à Mme V. d'introduire une demande de dissolution en faveur de la foi et en 1991, elle adresse une supplique au Saint-Père. Il s'agit d'une faveur et non d'un droit, et cette faveur est loin d'être accordée automatiquement. Il semble bien que l'officialité, à cette époque, n'ait pas fait preuve de beaucoup d'initiative, ni de diligence. A part le décret pris par Monseigneur Pican, en septembre 1991, rien d'autre n'est accompli et de nouveau les années passent, jusqu'à ce que la religieuse, émue par la patience, la constance et la foi de Mme V., ne tente une nouvelle fois d'intéresser l'officialité à ce dossier. Sept années se sont écoulées entre le premier décret d'ouverture de la demande en déclaration de nullité et la réponse de la Congrégation de la Doctrine de la Foi ; onze années se sont écoulées entre le désir de baptême formulé par Mme V. et l'autorisation d'accéder au baptême, accordée par l'Eglise.

Ce cas présente une demande de baptême de la part d'une jeune femme, divorcée d'un premier mariage religieux avec dispense pour disparité de culte et remariée civilement. Cette jeune femme est en outre persuadée que son premier mariage n'était pas un vrai mariage. Ce dossier souligne la lenteur de la procédure due à des négligences successives qui ont contribué à retarder considérablement la réception du baptême ardemment désiré et finalement octroyé. L'extrême lenteur avec laquelle a été traité ce cas semble très préjudiciable pour Mme V. qui a eu raison de ne pas se décourager, mais qui pendant de nombreuses années a été privée de la réception des sacrements alors qu'elle découvrait Jésus-Christ et la foi. Est-ce justifié ?

2. Deuxième cas

2.1. Description des faits

Mlle C. est née le 27 avril 1956, à Paris, XVème. Elle n'est pas baptisée. Elle se marie le 19 octobre 1978 avec M. A. Elle pense que M. A. est libanais, peut-être d'origine kurde, mais elle ne peut l'affirmer avec certitude. Ils n'ont jamais parlé religion ensemble et elle déclare sur l'honneur qu'elle est incapable de dire s'il est baptisé ou non. Par acte du 24 mars 1988, elle divorce d'avec ce monsieur, ce dernier l'ayant abandonnée, sans plus d'explication. Elle affirme qu'elle n'a pas de responsabilité personnelle dans cette séparation. Depuis le divorce, elle n'a plus jamais eu de nouvelles de ce monsieur et elle est dans l'incapacité de savoir ce qu'il est devenu. Elle ne contracte pas d'autre mariage par la suite.

Mlle C. arrive dans la ville de Cherbourg en 1993. Elle rencontre M. R, qui, lui, est baptisé. Commence alors pour elle une recherche et un cheminement religieux. Après deux années de catéchuménat en la paroisse de Saint Clément de Cherbourg, elle est baptisée dans cette église le jour de Pâques 1996.

Ils sont alors accompagnés l'un et l'autre par l'abbé F. et Mlle C. désire faire sa confirmation au mois de juin. De plus, elle désire pouvoir célébrer un mariage religieux avec M. R., qui de son côté n'a jamais contracté de mariage : la copie de l'acte de naissance et le certificat de baptême l'attestent.

Mlle C. s'adresse donc à l'évêque le 7 février 1997, et sollicite de pouvoir bénéficier du privilège paulin.

Le 17 février 1997, l'évêque prend le décret suivant : « Nous, soussigné Jacques Fihey, évêque de Coutances et Avranches, après avoir pris connaissance de la situation de Mlle C., épouse de M. A., actuellement divorcée de ce dernier sans qu'il y ait faute de la part de Mlle C, celle-ci ayant été totalement abandonnée par son époux ; en vertu du canon 1144 § 2, constatant qu'il n'y a actuellement aucun moyen de joindre M. A. et que Mlle C. a été baptisée le 6 avril 1996, déclarons par le présent décret la dispenser des interpellations prévues pour faire usage du privilège paulin en vertu de quoi elle peut contracter un mariage catholique avec une personne libre de tout mariage selon le canon 1143 §1 ».

Mlle C. et M. R. se marient religieusement dans l'église de Notre Dame du Vœu, le 16 mai 1997.

2.2. Analyse de ce cas

Ce cas est intéressant, à plus d'un titre ; en effet, ce n'est pas la demande de baptême effectuée par Mlle C. qui pose question. C'est en effet le baptême reçu qui va la libérer d'une union non sacramentelle, mais reconnue valide par l'Eglise et donc lui interdisant de se remarier religieusement.

Il convient en effet de remarquer que Mlle C. n'a pas été baptisée, elle ignorait d'autre part si son mari avait été ou non baptisé. Le mariage entre Mlle C. et M. A. est donc le mariage de deux non-baptisés. Mlle C. divorce le 24 mars 1988, puis elle rencontre un chrétien baptisé qui l'amène à une démarche de foi qui va jusqu'à une demande de baptême. Elle peut recevoir le baptême en toute licéité, étant donné qu'elle est seulement divorcée, non remariée civilement. Elle est donc baptisée le jour de Pâques 1996. Cependant si Mlle C. a pu faire cette recherche religieuse, c'est grâce à la fréquentation de M. R. qu'elle aimerait épouser religieusement. Ce monsieur est en effet baptisé, pratique sa foi, n'a jamais été marié et désire s'unir à Mlle C. à l'Eglise. La solution juridique à laquelle il est fait appel est celle du privilège paulin qui traite du mariage légitime, c'est-à-dire du mariage entre deux non-baptisés.

Les quatre conditions d'application du privilège paulin semblent être réunies. En effet, le mariage qui peut être dissous doit être le mariage de deux non-baptisés, ce qui semble bien être le cas, Mlle C. déclarant qu'elle est incapable de dire si son premier mari est baptisé ou non ; mais au vu de son origine libanaise ou kurde, on peut supposer qu'il n'a pas été baptisé. La deuxième condition exige qu'un et un seul des conjoints se soit fait baptiser valablement dans l'Eglise catholique. C'est également le cas ici. Quant à la troisième condition, elle requiert l'éloignement physique ou moral de la partie non baptisée et l'initiative de la séparation doit provenir de la partie non baptisée. M. A. a abandonné son épouse sans lui donner de nouvelles. La quatrième condition est souvent difficile à remplir et c'est pourquoi l'ordinaire a la possibilité de dispenser le non-baptisé de l'interpellation obligatoire. En effet, dans les faits aujourd'hui le premier mariage a échoué mais ce n'est pas nécessairement à cause du baptême. Dans ce cas précis, les interpellations prévues n'ont aucune chance d'intervenir, étant donné qu'on ne sait absolument pas où réside M. A..

Dans ce cas particulier, c'est le baptême reçu qui permet juridiquement de dissoudre la première union ; le mariage religieux est alors possible ainsi que l'accès aux autres sacrements.

§ 2. Des demandes de baptême qui ne peuvent être actuellement honorées, en l'état actuel du droit de l'Eglise

Les deux cas suivants relatent le refus opposé à une demande de baptême formulée par une femme et un homme qui se sont mariés avec un divorcé d'un mariage religieux. Quel sens peuvent-ils donner à ce refus du baptême ?

1. Premier cas

1.1. Exposé des faits

Ce premier cas a été découvert dans un cadre paroissial par le curé doyen de Lessay. Mme B. est née le 27 septembre 1963 à Grand Quevilly. Non baptisée, elle épouse, civilement, le 21 mai 1983 au Grand Quevilly, M. P., non baptisé. Ils ont deux enfants. Ils se séparent en 1988 et le divorce est prononcé officiellement en juin 1994. Mme B., après sa séparation, se remet en ménage avec M. V., divorcé lui aussi, mais qui avait contracté un premier mariage religieux. Un mariage civil a lieu en 1994 (après le divorce officiel de juin 1994).

En octobre 1993, après réflexion, elle demande à être baptisée, et elle commence une catéchèse près du curé de Saint Germain sur Ay. Ce dernier écrit : « De 1993 à 1995, j'ai aidé Mme V. à se préparer au baptême, à raison de deux ou trois rencontres par mois. Elle souhaitait devenir chrétienne et être baptisée. En 1995, j'ai fait une démarche près des responsables diocésains du catéchuménat d'adultes. Je me suis vu refuser la possibilité de la baptiser sous prétexte qu'elle était en situation irrégulière sur le plan du mariage. Il n'était pas possible que Mme V. devienne chrétienne et soit baptisée puisqu'elle était mariée à un divorcé dont le mariage rompu avait été célébré religieusement. Il m'a été conseillé de consulter l'official, responsable des questions matrimoniales. Ce que j'ai fait. La conclusion présentée par lui devait aboutir à faire faire à M. V. une demande en reconnaissance de nullité de son premier mariage religieux. Compte tenu de la situation, personnellement, je ne me suis pas senti en mesure de continuer ces démarches. En effet, le second époux de Mme V. a de fait, bien conscience que son premier mariage a été un échec, mais il est également profondément convaincu qu'il n'est pas nul. J'ai cependant accueilli solennellement, après préparation avec Mme V., ma catéchumène dans la communauté chrétienne, en date du 25 février 1995. Et comme il n'y a rien à faire..... nous en sommes restés là ».

1.2. Analyse de cette demande

Quelles sont les questions posées par cette demande sacramentelle ? Le premier mariage de Mme B. est un mariage valide, puisque célébré civilement entre deux non-baptisés. Mme B. se prépare au baptême, dès 1993, avant son deuxième mariage.

On se rend compte qu'à la demande de baptême formulée par Mme V., l'official répond en conseillant à celle-ci d'entamer une procédure de déclaration de nullité du premier mariage de son deuxième époux. L'official ne répond que sur le terrain matrimonial. A une demande de foi, il est répondu par un argument de loi. On se rend également compte à quel point cette procédure est inadaptée à ce cas. Il s'agit de déclarer nul un mariage qui ne concerne pas directement la catéchumène ; mais le nouveau conjoint du divorcé se trouve aussi condamné par l'Eglise : un divorce peut entraîner le fait que quatre personnes se trouvent en situation irrégulière : les deux divorcés et leurs nouveaux conjoints. Mme V. se trouve ainsi en contradiction avec le droit matrimonial de l'Eglise puisqu'elle a épousé M. V., divorcé d'un premier mariage religieux, mais considéré par ce dernier non annulable.

De là, l'absence de poursuite de la procédure conseillée et donc, l'impasse dans laquelle se trouve Mme V. quant à la demande de baptême formulée par le prêtre qui l'a accompagnée durant son catéchuménat. Mme V. découvre la foi au cours d'un cheminement spirituel, interpellée par la préparation des sacrements de ses enfants, au point d'entrer elle-même dans une démarche de foi authentique. Le sens de sa demande sacramentelle ne pose pas de problème au niveau de sa foi, alors que dans beaucoup de cas les pasteurs sont confrontés à une non foi déclarée ou latente, mais dans ce cas la demande sacramentelle est rejetée ; l'Eglise prive Mme V. de la réception des sacrements.

2. Deuxième cas

2.1. Présentation de la demande

Mme Y., née Mlle V., divorce d'un mariage religieux avec M. Y. en octobre 1985. Trois enfants sont issus de ce mariage et sont confiés à la garde de la mère. Celle-ci appartient à un milieu catholique et elle est baptisée, ses trois enfants sont également baptisés. En 1989, Mme Y., née Mlle V. rencontre M. B. et forme bientôt un couple avec lui. Cependant, ils ne se marient pas à la mairie, ils choisissent donc de vivre en concubinage. Un premier enfant naît de cette union, une demande de baptême pour l'enfant est formulée par Mme Y., née Mlle V. ; à cette occasion M. B. découvre la religion catholique, il

n'en connaît absolument rien. Un cheminement très long commence en vue du baptême que désire alors M. B.. Le groupe local du catéchuménat prend en charge ce cheminement, sans qu'il y ait de démarche officielle auprès du catéchuménat diocésain. Deux autres enfants naissent de cette union et sont à chaque fois baptisés, ce qui relance le désir du baptême chez M. B.. La réflexion se poursuit avec le groupe d'accompagnement autour des questions de foi et autour de l'Evangile ; M. B. est notamment très sensible à la prière.

Au mois de janvier 1997, le petit groupe local du catéchuménat présente la demande de baptême de M. B. aux responsables du catéchuménat diocésain. L'irrégularité de la situation matrimoniale saute aux yeux de ces responsables qui en réfèrent à l'évêque. L'évêque prend connaissance du dossier, est frappé par le long cheminement effectué par M. B. ainsi que par la qualité et le sérieux de cette préparation. Cependant, il ne peut accéder à la demande de baptême de ce monsieur. En effet, s'étant rendu à Rome peu de temps auparavant, dans le cadre de la visite « ad limina », il a soumis au pape ces cas douloureux et difficiles qu'il rencontre depuis quelques années et qui d'ailleurs se multiplient. Il a demandé si, dans certains cas le baptême pouvait être autorisé. La réponse ne souffre ni commentaire ni discussion ; elle est négative dès lors qu'il y a eu mariage religieux de l'un ou de l'autre membre du couple. La problématique est alors celle des divorcés remariés : la réception des sacrements leur est interdite.

Une seule piste est possible à l'heure actuelle consistant à demander la déclaration de nullité du mariage religieux de Mme Y., née Mlle V. Or cette solution a été envisagée au cours des années passées, mais sans aucune chance d'aboutir, en conséquence de quoi M. B. ne pourra être baptisé.

2.2. Analyse de la demande

Ce cas dont les faits sont récents, pose exactement les mêmes questions que le précédent cas présenté. Il s'agit de la même situation matrimoniale, le conjoint demandant le baptême n'est pas celui qui a été marié religieusement mais par « ricochet », il subit les conséquences de la première union matrimoniale religieuse. Il faut en outre constater, que dans ce cas précis, aucun retour à une situation antérieure n'est envisageable pour ce couple qui élève avec beaucoup de sérieux ses six enfants. Il a été recommandé à ce couple d'aller à l'Eglise pour partager la liturgie de la parole.

La foi chez ce demandeur de baptême est postérieure à l'union qui le prive des sacrements qu'il découvre..... et sa demande de baptême correspond à une démarche de foi. Pour lui, le refus du baptême ne peut prendre sens.

3. Troisième cas

3.1. Description des faits

3.1.1. La décision du premier mariage

En décembre 1970, au cours d'une surprise partie, M. L., né le 25 janvier 1948 à Vienne en Bessin, fait la connaissance de Mlle V., née le 14 janvier 1951. Par la suite, ils se rencontrent de temps en temps puis un jour, M. L. demande à Mlle V. de l'épouser.

Les parents de Mlle V., surtout le père ne veulent pas entendre parler de ce mariage, Mlle V. n'est pas majeure, elle a en effet 19 ans. Il donnera son consentement au mariage, la veille de celui-ci, et les liens avec la famille de Mlle V. seront rompus ; de la famille de Mlle V., personne n'assiste à ce mariage. Le mariage, civil et religieux, a lieu le 4 septembre 1971, à Meuvaines. M. L et Mlle V. vivent ensemble depuis le mois de juillet. Il n'y a pas de fiançailles, les deux familles ne se sont jamais rencontrées et ce mariage se fait sans trop de projet si ce n'est le fait de ne pas avoir d'enfant durant les deux premières années. Le mariage est préparé par le curé d'Asnelles au cours de quatre rencontres.

3.1.2. La vie du couple

Le dialogue est quasiment absent dans ce couple. Mme L. rentre tard le soir de son travail, elle est serveuse dans un restaurant, et M.L., ambulancier, commence ses journées de bonne heure. Ils vivent en quelque sorte, l'un à côté de l'autre.

Un enfant naît le 4 juillet 1972, dix mois après le mariage. La mésentente dans le couple débute avec la grossesse de Mme L. ; des difficultés financières et de santé sont en effet à l'origine des disputes. Le manque de maturité de la jeune femme, qui n'est pas prête à donner la vie et qui rend son mari responsable de son état, n'est pas étranger à la mésentente. L'argent manque dans le foyer. L'enfant est mis en garde durant la semaine et le couple le récupère au week-end. Chacun vit en fait de son côté et hormis les disputes, il n'y a guère d'échanges.

Par deux fois, Mme L. quitte le foyer, puis finalement quitte son mari, lui laissant un appartement quasiment vide. M. L. ne veut pas divorcer, il ne se présente pas aux conciliations, le divorce est cependant prononcé le 6 mars 1974. Mme L., née Mlle V. s'est remariée en 1978.

3.1.3. Un deuxième mariage suivi d'une demande de baptême

M. L. se remarie en 1983. Sa deuxième femme n'est pas baptisée ; comme une grande partie de sa famille, ses frères et sœurs se sont fait baptiser au moment de leur mariage. Mme L., née Mlle X., a de très gros problèmes de santé et à la faveur des soins dispensés durant sa maladie, elle rencontre quelqu'un qui lui suggère de se faire baptiser, notamment pour être aidée dans sa souffrance. M. L., lui-même baptisé, pense que le baptême suivi d'une pratique religieuse lui serait un soutien. Le service du catéchuménat prend donc en compte cette demande de baptême.

Une religieuse de Valognes conseille alors à M. L. de demander la déclaration de nullité de son premier mariage, ce qui autoriserait sa femme actuelle à se faire baptiser. Un dossier est mis en route, mais ce dossier va être vite mis en attente ; en effet, Mlle V. première épouse de M. L. ne répond à aucune lettre, n'habite plus à l'adresse indiquée, M. L. ne peut fournir aucun témoin, ses parents sont morts, seule lui reste une sœur qu'il ne voit pour ainsi dire jamais.

3.1.4. Une procédure qui ne peut aboutir

Le 5 septembre 1996, l'official écrit à M. L. pour lui rappeler qu'il n'a présenté aucun témoin et pour le prévenir qu'il ne peut joindre Mlle V. ; il lui est impossible dans ces conditions, de poursuivre l'instruction de la cause de nullité de son mariage, en conséquence de quoi son dossier va être mis en attente jusqu'à une nouvelle intervention de sa part, donnant des noms et des adresses de témoins susceptibles d'être interrogés.

3.2. Analyse des faits

Ce troisième cas présente les mêmes difficultés que les deux cas précédents. La situation originare est identique, il s'agit d'une catéchumène mariée avec un divorcé d'un premier mariage religieux. La différence réside dans le fait que cette première union religieuse pourrait bénéficier d'une recherche de nullité si les éléments indispensables à celle-ci pouvaient être réunis. Or faute de pouvoir réunir les témoignages nécessaires, la recherche en nullité s'avère impossible et il y a donc un blocage par rapport à la célébration des sacrements de l'initiation.

Ce cas conforte l'idée que les déclarations de nullité ne peuvent toujours résoudre les problèmes des catéchumènes en situation irrégulière. Il s'agit ici d'une catéchumène en très mauvaise santé physique, qui assume une « longue

maladie » et qui désire le baptême comme réconfort dans sa vie. Or l'homme qu'elle a épousé est un divorcé remarié, elle n'est donc pas autorisée à recevoir le baptême. Elle-même n'est responsable que d'avoir épousé un divorcé remarié ; mais n'ayant pas la foi, n'étant pas baptisée, on ne voit pas très bien pourquoi elle aurait hésité à épouser M. L.. Là encore, la foi est postérieure à l'engagement matrimonial qui va interdire la réception du baptême.

En outre, quand on lit le résumé de l'histoire du premier mariage de M. L., on est frappé par le fait que ce mariage n'en était vraisemblablement pas un. Les circonstances parlent d'elles-mêmes. Mlle V. n'a que 19 ans, il n'y a pas de projet réel, pas de dialogue. Ils se marient comme ils ont décidé de vivre ensemble, et ce contre l'avis des parents. Le jour du mariage, Mlle V. est seule, sa famille absente. A la première difficulté, c'est-à-dire avec la grossesse non programmée, non désirée, le couple va se déchirer et se désunir. Le fait de ne pas avoir d'enfant tout de suite, c'était leur seul projet Dix mois après le mariage, l'union conjugale n'existe plus et les séparations commencent. Pourtant faute de témoins, faute de pouvoir instruire correctement ce dossier, le couple L/V est toujours uni sacramentellement. On peut s'interroger sur la valeur de ce sacrement de mariage, sacrement, mais signe de quoi ?

Dans ces derniers cas relatés, il semble en l'état actuel, qu'en répondant favorablement à des demandes de baptême, on aille contre les lois du mariage, cependant les dommages paraissent faibles dans la pastorale immédiate. Les demandeurs de baptême cités dans ces cas, n'avaient aucune raison de ne pas se marier civilement ou de ne pas vivre maritalement avec le conjoint divorcé d'un mariage religieux, étant donné qu'ils n'étaient pas croyants ; ils n'avaient aucune raison de récuser une union civile avec un divorcé d'un mariage religieux. La foi chez eux est postérieure à l'union qui les prive des sacrements qu'ils découvrent. La demande de baptême dans ces cas n'a pas été honorée.

§ 3. Cas d'un baptême reçu « illégalement »

L'analyse suivante relate un cas dans lequel le baptême a été accordé illégalement par rapport au droit canon de l'Eglise et dans lequel une solution juridique a été trouvée pour remédier à ce problème.

1. Description des faits

1.1. La jeunesse de M.M.

Ce cas est extrait du rapport d'un prêtre instructeur dans une cause de déclaration de nullité de mariage. Quels en sont les faits ? M. M. est né le 28 juin 1953, à Cherbourg, pays d'origine de sa mère. Ses parents étaient domiciliés alors à Verrières-le-Buisson, en région parisienne. M. M. a habité chez ses parents jusqu'à l'âge de 3 ans. Puis il a vécu chez sa grand'mère maternelle, à Tourlaville, près de Cherbourg, ses parents s'étant séparés à cette époque. Il y est resté jusqu'en 1958. Il a alors rejoint sa mère et le nouveau compagnon de celle-ci, en région parisienne : à Malakoff, de 1958 à 1968, puis à Nanterre, de 1968 à 1970.

Depuis son âge de 5 ans, jusqu'à l'âge de 17 ans, il a vécu dans une atmosphère familiale tendue, déprimante, sans marque d'affection de la part de sa mère, encore moins de son beau-père. D'autre part, il a dû suivre avec les siens la secte des Témoins de Jéhovah et il a été contraint de faire du porte à porte pour la propagande. Enfant et adolescent il n'a connu que des interdits, ne pouvant poursuivre ses études, celles-ci étant sans importance pour la secte. Il a reçu un « baptême » donné dans la secte et a été élevé dans la haine de l'Eglise. Il en a été profondément marqué.

A 17 ans, en 1970, il est hospitalisé à Chevilly-la Rue, en région parisienne, pour dépression et tentative de suicide, puis il est délaissé par les siens. Une famille l'a aidé à trouver du travail. Il a alors des contacts avec le séminaire des Pères du Saint-Esprit ; ces séminaristes, malgré son agressivité au plan religieux, l'ont amené à avoir quelques activités éducatives et ont sans doute éveillé en lui une recherche religieuse qui devait aboutir quelque vingt ans plus tard. Il ne parlera jamais de son passé de témoin de Jéhovah, s'enfonçant dans un mutisme profond à ce propos.

1.2. Un premier mariage

Entre 1973 et 1976, M. M. a pris un engagement dans l'armée qui le conduit à Perpignan et qui lui fait rencontrer Mlle V.. Comme le projet de mariage ne plaisait pas au père de la jeune fille, ils sont partis ensemble dans la région de Cherbourg. Il se sont mariés en l'église N.D. de Tourlaville, avec dispense de disparité de culte, le 8 octobre 1977. Une petite fille est née de cette union le 24 octobre 1978 et a été baptisée le 15 août 1979. En travaillant à l'usine C.O.G.E.M.A., M. M. fait la rencontre de Mlle Q.. Et brusquement, après 6 ans de vie matrimoniale, sans qu'il y ait eu quelque tension entre lui et sa femme, il annonce à celle-ci qu'il la quitte. Le divorce est prononcé le 19

novembre 1984. Il épouse ensuite civilement Mlle Q. à la mairie de Flamanville le 16 mars 1985. Ils ont deux enfants, baptisés ensemble le 6 août 1988.

1.3. Un cheminement religieux

Peu après ces faits, M. M. effectue une évolution au plan religieux. Même si au moment de son mariage avec Mlle V., il aimait entrer dans une église pour prier, il demeurait encore allergique à l'Eglise. Il était toujours dans les mêmes dispositions, dit-il au moment de son union civile avec Mlle Q., en 1985. Puis la rencontre de familles chrétiennes l'a amené à modifier son regard sur l'Eglise. Il a commencé à fréquenter la messe du dimanche. Et c'est quand il a demandé le baptême pour les deux enfants nés de la deuxième union qu'il a posé la question de son propre baptême au curé de Flamanville. Il suit alors le catéchuménat et reçoit le baptême à Pâques 1989. Les prêtres qui l'ont accompagné, frappés de son évolution et de la sincérité de sa conversion à la foi, n'ont pas discerné la difficulté qu'il y avait à le faire accéder aux sacrements de l'initiation chrétienne. Depuis lors la complexité de la situation a été évoquée. La situation de M.M est « boiteuse ». Il doit recourir à une solution juridique.

1.4. Un recours juridique

M. M. introduit une supplique au Saint-Père le 15 juin 1992, en vue de la dissolution de son mariage en faveur de la foi. Le 24 juin 1993, sa supplique est refusée, M. M. est tenu responsable de l'échec de son premier mariage.

Une demande est alors adressée, le 4 novembre 1993, à l'Officialité interdiocésaine de Basse-Normandie, sollicitant la reconnaissance en nullité de son premier mariage, pour défaut de discernement de la part de son demandeur sur la base du canon 1095 § 2. Le 29 mai 1995, ce mariage est jugé nul pour défaut de discernement de la part du demandeur et la sentence est confirmée en seconde instance.

2. Analyse de ce cas

M. M. a épousé Mlle V. le 8 octobre 1977, en l'église de Tourlaville avec une dispense de disparité de culte. Mlle V. est en effet baptisée, M. M. a reçu le baptême donné par les Témoins de Jéhovah. Le Père Vernay, official de Lyon, interrogé sur la valeur du « baptême » donné chez les Témoins de Jéhovah a consulté le Père Michalon, spécialiste des questions œcuméniques. L'argumentation présentée est claire : la non-reconnaissance de la divinité de

Jésus-Christ par les Témoins de Jéhovah empêche de penser que la secte ait l'intention de faire ce que fait l'Eglise. M. M. au regard de l'Eglise catholique n'est donc pas baptisé. Il s'agit donc d'un mariage pratiqué entre une partie catholique et une partie non baptisée : c'est donc un mariage dispar, non sacramentel.

2.1. Un mariage dispar, ni dissous, ni annulé

Le mariage entre M. M. et Mlle V. est un mariage religieux. Or M. M. divorce le 19 novembre 1984 et épouse civilement Mlle Q. ; M. M. est donc dans le cas des divorcés remariés en situation matrimoniale irrégulière. Les enfants de M. M. et de Mlle Q. sont baptisés en 1988. A l'occasion de la demande de baptême de ses enfants, M. M. pose la question de son propre baptême au curé de Flamanville. La rencontre de familles chrétiennes et pratiquantes l'a amené à modifier son regard sur l'Eglise. Après un long cheminement, il reçoit le baptême à Pâques 1989, alors que son premier mariage religieux n'est ni dissous, ni déclaré nul. Là se situe, au plan objectif, l'ambiguïté de la démarche de M. M., recevant le baptême, alors que sa situation matrimoniale était irrégulière. La réception du baptême impliquait que sa situation matrimoniale soit en accord avec les lois de l'Eglise.

Quoiqu'il en soit, M. M. a effectivement été baptisé alors que le curé de Flamanville aurait dû lui refuser le baptême. Faut-il regretter que le curé de Flamanville n'ait pas été au fait du droit ?

2.2. Un long parcours

Il semblait bien, au premier abord, que dans son cas, la démarche la plus adaptée soit la demande de dissolution en faveur de la foi, c'est pourquoi M. M. a introduit une supplique au Saint-Père.

Mais la dissolution en faveur de la foi³ est loin d'être automatique et facile. C'est une faveur, ce n'est pas un droit. Si les deux premières conditions requises sont remplies, il reste la troisième condition. Celle-ci traite de la question de la responsabilité du demandeur dans l'échec du mariage. Celui-ci ne doit pas être responsable de la faillite du mariage. Or il est incontestable que c'est M. M. qui a quitté Mlle V.. Il est également incontestable que c'est la rencontre de Mlle Q. qui est à l'origine de la rupture du foyer. Le Saint-Père a refusé la supplique de M. M. en raison de sa responsabilité dans l'échec de son mariage.

Cette responsabilité est sans doute à mettre en regard de l'histoire vécue par

³ Les règles de cette procédure relèvent de la Congrégation de la Doctrine de la Foi édictées en 1973.

M. M. et de la tension psychologique dans laquelle il vivait. On peut aussi s'interroger sur l'opportunité ou non de la dispense « in favorem fidei », en considérant le fait positif de son cheminement vers la foi, dans lequel la prière a pris une place de plus en plus importante, de la droiture de son intention et de sa souffrance d'être en porte à faux avec l'Eglise, qu'il a eu tant de peine à découvrir sous son vrai visage. Enfin son souci de faire partager sa découverte n'est pas à négliger.

Quoiqu'il en soit, cette faveur n'a pas été accordée à M. M., et il lui a fallu suivre la procédure des déclarations de nullité pour obtenir le droit de se marier à l'Eglise et le droit de faire pleinement partie de l'Eglise. On peut noter qu'il ne s'est pas découragé devant les différentes instances à solliciter, véritable parcours du combattant, ni devant le délai de trois ans pour obtenir gain de cause et se retrouver en situation régulière vis à vis de l'Eglise.

Les juges pour déclarer la nullité de son mariage vont analyser les motivations qui ont poussé M. M. à se marier. Il a, en fait, un désir de normalité. En se mariant à l'Eglise, il rejette les Témoins de Jéhovah, il brave les interdits de la secte, il rompt avec elle, il ne se sent plus exclu et il vit comme la plupart des gens. Ses actes n'ont qu'un but, celui de se retrouver normal, d'où tous ces passages à l'acte qui ne sont que des refus de son passé. Mais il n'assume pas ce passé et il continue de s'enfermer dans son mutisme, il ne communique pas avec Mlle V., ayant peur qu'elle ne découvre tout. Le mariage avec Mlle V. s'est inscrit dans un « passage à l'acte », sans vrai dialogue et sans vie commune. La tranquillité apparente du couple n'est autre que l'absence de tout échange qui devait conduire à la séparation du couple.

Les juges concluent au manque de discernement de la part du demandeur concernant son premier mariage, ce qui a pour effet de régulariser sa situation par rapport aux lois de l'Eglise.

L'originalité de ce cas réside dans le fait que ce catéchumène a pu recevoir le baptême, tout simplement parce que l'équipe qui l'a accompagné, n'a pas pris conscience de l'irrégularité de sa situation matrimoniale. L'officialité sollicitée par une demande de déclaration de nullité du premier mariage va s'employer à trouver une solution juridique pour remédier à cette irrégularité.

Section 3. L'absence du baptême entraîne le refus d'une autre cérémonie

§ 1. Présentation du cas d'un bébé mort sans avoir été baptisé

Dans le diocèse de Coutances et plus précisément dans le canton de St Lô, un bébé âgé de quatre mois est décédé au mois de novembre 1999, par suite d'une mort subite du nourrisson. Les parents croyants mais non pratiquants n'avaient entrepris aucune démarche quant au baptême de cet enfant, pensant qu'ils avaient largement le temps de s'en préoccuper et suivant la pratique devenue courante d'une augmentation des délais entre la naissance et le baptême.

Ils sont allés trouver le curé de la paroisse dont ils dépendaient en vue de l'inhumation religieuse de leur bébé. Cette démarche avait un sens pour eux dans cette circonstance très douloureuse, même s'ils s'étaient un peu éloignés de la pratique religieuse. Ils s'étaient en effet mariés à l'Eglise et assistaient de loin en loin à certaines grandes fêtes religieuses familiales mais ils n'avaient de fait aucun lien avec la paroisse. Le curé de cette paroisse leur a refusé une célébration religieuse étant donné que l'enfant n'était pas baptisé, que d'autre part ils ne fréquentaient pas la paroisse et qu'enfin ils n'avaient nullement démontré le désir de baptiser cet enfant dans le futur.

Dans ce cas très précis, le sacrement fonctionne comme un « laissez-passer » indispensable pour une cérémonie religieuse souhaitée.

§ 2. Analyse de ce cas

Ce cas décrit présente une déformation de la conception théologique actuelle du baptême et une irrégularité du point de vue strictement juridique. En effet, en 1965, les évêques de France ont instauré une pastorale du baptême, présentant celui-ci comme l'acceptation de l'offre de grâce adressée par Dieu à l'humanité et l'entrée dans son Alliance. Une des transformations récentes de la pastorale du baptême a été de rompre avec l'usage séculaire d'administrer le baptême « *quam primum* », c'est-à-dire dans les vingt-quatre ou soixante-douze heures suivant la naissance, cette cérémonie étant dotée d'un complément à l'église paroissiale dès que la mère était relevée. Cela signifie que désormais ce sacrement n'est plus présenté comme un rite à célébrer au plus vite pour parer au danger d'une mort précoce en faisant bénéficier le nouveau-né de la protection que ce sacrement procure. Le baptême est une célébration de la foi chrétienne à laquelle l'enfant est incorporé. Il est de plus en plus fréquent que les parents songent à baptiser leur enfant alors que celui-ci est âgé de six à dix-huit mois.

D'autre part, du point de vue juridique, ce prêtre n'avait pas le droit de refuser l'inhumation de ce bébé étant donné que le rituel de 1972 contient un chapitre pour les funérailles d'enfants morts sans baptême au cours desquelles l'Eglise les confie à la miséricorde de Dieu, ce qu'elle fait identiquement pour les baptisés. On ne peut que déplorer l'attitude de ce prêtre qui renforce une compréhension déficiente de l'efficacité sacramentelle. Cette attitude s'explique-t-elle par une mauvaise connaissance du droit ? Quoiqu'il en soit, sa pratique pastorale ne correspond pas à ce que propose actuellement l'Eglise, pas plus d'ailleurs qu'à l'accueil évangélique qui aurait dû être dispensé dans cette période de deuil.

Section 4. Un cas peu banal, heureusement exceptionnel

Ce cas s'est déroulé il y a quelques années et a été raconté en équipe de préparation au baptême, par le prêtre à qui est arrivée cette mésaventure.

M. et Mme Y. habitent dans le Nord du département de la Manche, dans l'agglomération de Cherbourg et dépendent de la paroisse de Q. Ils travaillent tous les deux en usine. Ils souhaitent faire baptiser leur bébé, âgé de 20 mois. Ils s'adressent au presbytère et suivent les premières formalités correspondantes à une demande de baptême : fiche d'inscription à remplir, date à retenir pour se retrouver avec d'autres familles. Ils sont tous les deux baptisés, ils se sont pas mariés à l'Eglise, ils n'ont reçu aucune formation chrétienne, l'un et l'autre ont de bonne heure arrêté de suivre le catéchisme ainsi que toute pratique religieuse. Ils n'ont donc aucune relation avec la communauté chrétienne locale. Ils sont d'autre part peu familiers des discussions intellectuelles. La jeune femme assiste seule à la réunion mensuelle de préparation au baptême et le couple rencontre par la suite le prêtre qui célébrera le baptême. Celui-ci prend conscience de la quasi-ignorance religieuse de ce couple et de son éloignement de l'Eglise, sans pour autant refuser ou différer le baptême.

La date de ce baptême est arrêtée pour le samedi soir, 19 juin, à 17 h. Le prêtre responsable de la célébration de ce baptême est bien sûr dans l'église avant l'heure dite. Ne voyant venir personne, il pense tout d'abord à un retard, ce qui arrive de temps à autre mais le retard se prolonge et vers 18 h, il constate que le baptême ne pourra plus être célébré puisque la messe dominicale a lieu dans cette église à 18 h 30. Ce prêtre reste assez interloqué devant cette situation inaccoutumée. Durant les jours suivants, il attend vainement de la part de ce couple, un coup de téléphone ou une visite expliquant ce qui s'est passé.

Trois semaines plus tard, il n'a toujours pas d'explication sur ce rendez-

vous manqué, mais il rencontre par hasard Mme Y. qui l'aborde dans la rue pour lui dire que la fête du baptême avait été très réussie et que tout le monde avait été très content, ils étaient plus de 50 personnes. Le prêtre décontenancé lui dit qu'il a attendu toute la famille dans l'église pour célébrer le baptême. Et Mme Y. lui répond alors : « On a complètement oublié de venir à l'église mais tout le reste était très bien ».

Ce cas est sans doute unique dans son genre. On peut du moins le souhaiter. Il illustre magistralement l'ignorance religieuse totale de certains parents demandeurs d'un sacrement. Il explique également le fait que des pasteurs raisonnent en termes d'offre et de demande : le décalage est complet entre ce que l'Eglise propose dans la célébration du baptême et ce que ces parents en ont compris. Cette constatation est fréquente pour les agents pastoraux même s'ils ne sont pas confrontés à une situation aussi extrême.

L'observation de ces diverses pratiques dans le cadre du baptême permet de comprendre les difficultés ressenties par un certain nombre d'agents pastoraux. Si les pasteurs et agents pastoraux raisonnent dans des termes d'offre et de demande, ils ne peuvent qu'enregistrer un grand décalage entre ce que viennent parfois chercher des parents à l'occasion d'un baptême et le sens réel du baptême chrétien. Ils sont d'autre part mal à l'aise devant des refus qu'ils doivent opposer en raison du droit actuel de l'Eglise catholique. Comment proposer une pratique signifiante à partir de ce que vivent ceux qui s'adressent à l'Eglise ? C'est l'enjeu de la pastorale sacramentelle actuelle.

Sous chapitre 2. Cas pratiques décrits dans le cadre du mariage⁴

Section 1. Analyse de quatre mariages sacramentels

Quatre mariages sacramentels ont été l'occasion de divorces très rapides, de remariages civils et de déclarations de nullité auprès de l'officialité du diocèse de la Manche, déclarations de nullité qui n'ont pas posé de réels problèmes et qui se sont déroulées assez rapidement. Ces déclarations de nullité ont été requises afin de conclure une deuxième union religieuse. Dans chacun des

⁴ Afin d'éviter une inflation du mot sacrement, le terme mariage sera préféré à l'expression sacrement de mariage quasiment dans tout le texte, sauf si le contexte l'exige. Lorsqu'il s'agit seulement du mariage civil, le texte le précisera.

cas, les époux ou l'un d'entre eux étaient incapables par manque de discernement de réaliser la communauté conjugale décrite par le canon 1055 du code de droit canonique. Ce canon décrit la société conjugale comme une communion totale de vie. Ces époux n'ont pas discerné qu'ils s'engageaient dans une unique communauté de vie et d'amour ordonnée au bien de chacun d'entre eux.

L'étude de ces quatre cas et d'autres similaires interroge l'équipe du C.P.M. quant à leur manière de préparer des jeunes au mariage ainsi qu'à la suite à donner dans certains cas précis, à des demandes de mariage sacramentel. Il est également à noter que dans ces quatre cas, c'est le désir de recevoir le mariage à l'Eglise dans le cadre d'une deuxième union qui motive la demande de déclaration de nullité du premier mariage religieux.

§ 1. Premier cas

1. Exposé des faits

Durant l'été 1989, M. A. et Mlle C. font connaissance dans une cafétéria, dans le cadre de leur travail professionnel. Trois semaines après, M. A. va vivre avec Mlle C. dans le studio qu'elle a loué. Les deux jeunes, quelques mois plus tard, décident de se marier, le mariage a lieu le 15 septembre 1990. M. A. est alors âgé de 23 ans. Après une altercation avec sa mère et sur un coup de tête, il rompt tout lien avec ses parents et sa famille, ne revoyant aucun d'entre eux durant cinq ans. M. A. n'annonce son mariage à aucun des membres de sa famille ni à aucun ami. Il se marie seul, sans famille ; celle-ci apprendra son mariage par les journaux.

Le 15 septembre 1990, lors du mariage civil à la mairie, M. A. a quelques secondes d'hésitation avant de prononcer le oui traditionnel. Le mariage à l'Eglise se déroule normalement. Pour M. A., il est maintenant trop tard pour reculer : il a dit oui devant monsieur le maire, ainsi les dés sont jetés. Le soir du mariage, des incidents dus à la boisson éclatent entre le nouveau marié, sa femme et les parents de celle-ci : coups... et interruption anticipée du repas familial. Durant la nuit de noces, les nouveaux époux dorment chacun de leur côté sans savoir où l'autre se trouve. La vie conjugale reprend le lendemain sans aucune explication et au rythme antérieur d'une vie commune mouvementée, faite de crises dues à l'ivresse de Mlle C. et aux réactions violentes de M. A.. Très rapidement les époux se contentent de vivre sous le même toit au milieu des disputes. Au mois de juin 1993, une dispute plus violente et des coups entraînent le départ de M. A. du domicile. Le couple se disjoint définitivement. M. A. ne reverra jamais Mlle C..

En 1997, M. A. fait la connaissance de Mlle X. avec laquelle il noue une véritable relation amoureuse ; tous deux décident d'un projet de vie ensemble. Mlle X. a reçu une éducation chrétienne et pour elle, seul le mariage à l'Eglise est envisageable. Ayant entendu parler de la possibilité d'une déclaration de nullité de son premier mariage, M. A. entreprend une démarche auprès de l'officialité.

2. Analyse des faits

L'étude du dossier manifeste qu'il n'y a pas eu de communauté conjugale dans ce couple et que ce mariage n'a pas été envisagé sérieusement. Il n'est jamais question de l'avenir ni d'un quelconque projet de vie. Or le mariage n'est-il pas toujours le résultat d'un projet ? Dans aucune société on ne se marie pour se quitter aussitôt. Le mariage est l'acceptation d'un statut préalablement convenu et comportant un certain nombre d'obligations et de règles. Dans le cas de M. A. et de Mlle C., il n'est nulle part fait référence à la construction éventuelle de cette communauté de vie et d'amour dont parle le Code de droit canon et qui caractérise le mariage catholique. Les deux époux ont contracté mariage, comme on décide de quelques achats ou d'une sortie.

L'étude du dossier révèle qu'à chaque fois que le questionnaire aborde des questions de fond concernant les raisons du mariage, on constate qu'elles sont éludées : personne n'a rien à dire à ce sujet, car ce sujet n'a jamais été abordé par le couple.

M. A., dans son mémoire, a écrit qu'il a acquiescé au mariage mais dit-il : « Pour moi, le mariage ne voulait rien dire et je le prenais à la légère. J'ai dit oui à la légère sur un coup de tête ». Il ajoute qu'il n'a pas eu le sentiment de s'engager. D'après lui, ni l'un ni l'autre ne savent pourquoi ils se sont mariés. Ils se sont connus, ont eu très rapidement des relations sexuelles et au fil du temps ils se sont mariés. Il avoue qu'il savait dès le début que le mariage était voué à l'échec, mais pour lui, « c'était décidé, c'était parti sur un coup de tête et il fallait aller jusqu'au bout ». La raison principale du consentement de mariage était pour lui de prouver à sa mère qu'il pouvait se débrouiller seul. Les relations de M. A. avec sa mère étaient très conflictuelles et M. A. était parti de chez lui sur un coup de tête.

Pour Robert Kegan⁵ psychologue américain intéressé par l'âge adulte, l'élaboration de sens est primordiale dans la vie de l'être humain. La personne humaine donne sens à sa vie en passant par un certain nombre d'étapes. Le projet de vie est réussi lorsqu'on est capable de risquer du neuf et

⁵ Les documents d'Andragogie d'Ambroise Binz et de Sylvianne Salzmänn sont largement exploités, aidant à la compréhension de ces situations : A. BINZ, S. SALZMANN, *Documents d'Andragogie*, IPR, IFM, 1996.

d'abandonner l'ancien. Pour Robert Kegan, la présence d'un milieu intégrant et porteur est indispensable. Erik Erikson également psychologue américain, d'origine européenne, est assez proche de ce point de vue ; il écrit notamment : « Tout comme le trapéziste, le jeune individu doit, à un moment où il est lancé à fond, lâcher la prise solide qu'il avait sur l'enfance, pour se saisir vigoureusement de la condition d'adulte ; et durant un instant d'angoisse son salut dépendra de la concordance entre le passé et le futur, de la confiance qu'il peut accorder à ceux qu'il doit lâcher et à ceux qui doivent le « recevoir »⁶. Le rôle de la société est d'intégrer l'individu en lui assignant des rôles et des tâches dans lesquelles il puisse se reconnaître et être reconnu.

Aux yeux de Robert Kegan, le milieu doit permettre de tenir, lâcher et demeurer proche ; cette triple mission a pour but de recevoir la personne, de lui offrir son soutien et sa reconnaissance et de lui permettre de vivre harmonieusement. D'un point de vue strictement humain, peut-on penser que M. A. donne un sens à sa vie en épousant Mlle C. ? Son milieu l'a-t-il aidé et soutenu au point de lui permettre de pouvoir construire un projet de vie ? On constate en effet qu'il a rejeté et fui le milieu de vie dans lequel il a grandi avant d'avoir atteint une maturité suffisante lui permettant de construire un projet de vie. Il n'a d'ailleurs pas réellement construit un projet de mariage.

3. Préparation religieuse de ce mariage

La question de savoir comment le mariage religieux a été préparé et ce qu'il signifiait a été posée aux époux et à leurs témoins. Les réponses sont unanimes quant à la légèreté avec laquelle les deux époux se sont préparés religieusement. Ils ont pourtant rencontré un prêtre : M. A., précise que trois rencontres ont eu lieu, mais il n'a aucune idée de leur teneur et n'a aucun souvenir précis de cette préparation. Il ajoute que cette préparation n'a pas permis de discuter sérieusement avec Mlle C.. Mlle C., dans son audition, affirme à plusieurs reprises qu'elle voulait un beau mariage à l'Eglise, elle en avait toujours rêvé, même si, dit-elle, elle n'était pas tellement religieuse et lui non plus ; mais c'était pour eux une tradition familiale. Elle ajoute qu'elle sait qu'elle a vu un prêtre pour le mariage, mais elle ne se souvient plus de son nom ; c'est tout ce qu'elle peut dire à propos de la préparation religieuse. De ce contact avec un prêtre à l'occasion de cette préparation religieuse, les conjoints n'ont donc rien retenu.

⁶ E.H. ERIKSON, *Ethique et Psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1971, p. 90.

4. Suite de ce récit de vie

Si on poursuit l'analyse de l'histoire de vie de M. A., on s'aperçoit que l'échec de son mariage et son divorce ont été des étapes qui l'ont fait réfléchir et mûrir. Sa rencontre avec Mlle X., la qualité de leurs relations actuelles, la réflexion sur leur projet de vie démontrent le sérieux de leur démarche.

On peut alors supposer qu'en faisant cette démarche de déclaration de nullité de son premier mariage, M. A. pose un acte ayant pour but d'abandonner l'ancien et de risquer du neuf selon la théorie de Robert Kegan. M. A. a accepté de perdre quelque chose de lui-même, reconnaissant sa légèreté de décision et son entêtement dans son premier projet. Il est passé par un certain nombre d'étapes douloureuses, consécutives à son divorce et un travail de maturation s'est effectué en lui. Il a appris à faire des deuils et à se risquer. Il est alors capable de se réinvestir dans un projet de vie, donnant réellement sens à sa vie.

Le 25 juin 1998, les juges concluent à la nullité du mariage de M. A. et de Mme C.. Le 3 août 1998, les juges du tribunal de deuxième instance de Rennes ratifient la décision de l'officialité de Basse-Normandie.

M. A. épouse religieusement Mlle X., le 4 septembre 1998, après une préparation sérieuse avec le curé de leur paroisse en vue de leur mariage. Pour M. A., l'engagement lié au mariage prend sens.

§ 2. Deuxième cas

1. Exposé des faits

Mlle T., née en 1969 et M. B., né en 1965 font connaissance en juillet 1986, au cours d'un bal. Mlle T. a 17 ans. Les deux jeunes se revoient et sortent ensemble. Un jour, Mlle T. ne rentre chez elle qu'au petit matin ; une discussion violente éclate avec son père et elle quitte le domicile paternel. Les deux jeunes vivent alors ensemble, dormant dans une voiture durant six mois avant de prendre un appartement commun.

Mlle T. est enceinte à partir du mois de mars 1987. Elle attend le jour de ses 18 ans pour prévenir sa mère de sa grossesse. Les parents des deux jeunes gens pressent alors le couple de se marier. Les parents de Mlle T. ne veulent pas que leur fille se retrouve seule, chez eux, avec un enfant. Le mariage civil et religieux a lieu deux mois après, le 25 juillet 1987. M. B., marin-pêcheur est souvent absent en raison de son travail et, par ailleurs, poursuit ses loisirs antérieurs rythmés par la chasse, la pêche, les copains et la boisson. Il ne s'occupe ni de sa femme, ni de sa fille après la naissance de celle-ci et refuse de changer quoi que ce soit à sa façon de vivre. La vie commune dure 3 ans

entrecoupée de nombreuses disputes. Mlle T. quitte le domicile conjugal le jour anniversaire des 3 ans de mariage mais le couple n'a plus de vie ni de relations conjugales depuis très longtemps.

2. Analyse des faits

2.1. Histoire de la liaison

Mlle T. a reçu une éducation stricte et, malgré son entrée précoce au travail, elle n'a pas le droit de sortir ; or elle voudrait être libre. Dans cette perspective, elle va, à la suite d'une scène violente avec son père, quitter la maison familiale pour vivre avec M. B. En fait, il s'agit d'une jeune fille qui travaille et qui a envie de s'amuser hors du foyer un peu austère de ses parents ; ceux-ci réclament qu'elle soit rentrée à telle et telle heure, contrôlant toutes ses sorties. En ne rentrant pas ce fameux soir, Mlle B. pense qu'elle va enfin être libre ; elle ne mesure certainement pas les conséquences de sa décision. En effet, n'ayant plus de toit paternel, le couple hâtivement formé décide de dormir dans une voiture et l'aventure se poursuit durant six mois : signe clair d'une décision précipitée et immature.

Mlle T. est enceinte. Comment comprendre cette grossesse désirée par Mlle T. et à laquelle ne s'oppose pas M. B.? Dans son interrogatoire, Mlle T. déclare qu'elle s'est jetée dans les bras de M. B. pour partir de chez ses parents, n'ayant aucune liberté pour sortir ou décider quoi que ce soit. En attendant un enfant, Mlle T. pense qu'elle va définitivement sortir du foyer familial, cette grossesse lui apparaît comme le garant de sa fuite hors de chez elle. Mais elle ne pense pas plus loin. Il ne s'agit pas pour elle de vouloir construire la communauté de vie et d'amour décrite par les textes de Vatican II. M. B. déclare : « C'était pour mieux partir de chez ses parents ». Il ajoute dans son audition : « Elle voulait un enfant de moi et cela ne me dérangeait pas ». Comment ne pas être frappé par le manque de maturité de ce comportement ? M. B. sait-il vraiment ce qu'il fait quand il donne la vie ? Cela ne le dérange pas ! Peut-on parler d'engagement réfléchi ?

Le travail de Daniel Levinson, autre psychologue américain, peut apporter un éclairage sur l'histoire de vie de ce couple. Daniel Levinson conçoit le développement humain comme une évolution de la structure de vie, celle-ci intégrant le psychique, le soi et le social à travers les rôles. L'adulte traverse diverses saisons de la vie au cours desquelles il lui faut surmonter des épreuves, résoudre des conflits et relever des défis. L'amour, un des quatre catalyseurs d'identité repéré par Daniel Levinson, permet d'inciter la personne à s'ouvrir à l'autre, lui évitant de s'isoler et de s'auto suffire. L'amour consiste à s'engager avec un partenaire, nouant une relation fondée sur la

complémentarité dans l'altérité. Y-a t-il eu réellement dans l'histoire de ce couple engagement de la part des conjoints ? Ont-ils relevé des défis ou bien n'ont-ils pas plutôt été le jouet des circonstances et des aléas de la vie, se retrouvant devoir jouer une partition décidée par les parents ?

2.2. La décision du mariage

Le mariage est en effet décidé par les parents de Mlle T. qui décident de tout. Pour eux, il faut régulariser la situation. Mlle T. dit elle-même : « On nous aurait dit : « Non, vous êtes trop jeunes, nous ne nous serions pas mariés ». Mlle T. pouvait-elle faire autrement que de ne pas se marier ? N'aurait-elle pas encouru la perte de l'affection de ses parents, voire même la rupture avec eux ? Le milieu de Mlle T. n'incite pas aux grands épanchements d'âme : on discute peu, on n'est pas très bavard, mais les liens familiaux gardent de l'importance. Et Mlle T. n'envisage même pas la possibilité de ne pas se marier, c'est dans l'ordre logique, il faut régulariser à cause des parents.

2.3. La préparation du mariage

La préparation du mariage en dit long sur la participation, la maturité des jeunes et le rôle prépondérant des parents. Tout se passe comme si ce n'était pas le mariage des deux jeunes. La mère de Mlle T. déclare à propos des raisons du mariage de sa fille: « Elle s'est retrouvée enceinte, nous avons forcé la main pour qu'ils se marient ». Elle avoue qu'elle a pris la direction des choses en main et qu'elle a tout préparé, choisissant la robe, le style de la fête, organisant la cérémonie à l'Eglise car il n'est pas question de ne pas se marier à l'Eglise, ce ne serait pas un vrai mariage. Or Mlle T. écrit dans son mémoire : « Nos parents respectifs nous ont moralement obligés à nous marier religieusement pour régulariser la situation, si nous avions attendu plus longtemps, nous ne nous serions mariés qu'à la mairie ou même pas du tout ».

En fait, les deux jeunes se marient sans avoir discuté du mariage, sans avoir parlé d'avenir, sans avoir réfléchi à ce que cet engagement de mariage peut signifier pour eux deux. Quant au sens du mariage religieux, il n'est même pas évoqué, c'est une formalité à accomplir, décidée par les parents, cependant que la mère de Mlle T. indique qu'aucun de ses enfants n'a voulu aller au catéchisme.

Quand on demande à Mlle T. comment la préparation religieuse s'est déroulée, elle répond qu'il a dû y en avoir une, mais qu'elle n'en a gardé aucun souvenir. N'ayant rien décidé pour ce mariage, elle n'a prêté attention à rien. Elle est seulement convaincue du fait que la préparation n'a pas été faite avec

sérieux. Il n'y a pas eu de réflexion sur la vie commune : « On s'est marié comme cela ». M. B. dit qu'il a eu une éducation religieuse puisqu'il « a fait le baptême et la communion ». Pour préparer le mariage religieux, il se souvient que tous les deux ont rencontré le prêtre deux ou trois fois. Il est incapable de relater ces entretiens. Pour lui, à cette époque de sa vie, ce qui comptait c'était les copains, la pêche, la chasse et les sorties. Le mariage, avoue t-il, « c'était un truc nouveau, cela n'a pas changé ma façon de vivre... ».

3. Intérêt de ce cas

3.1. Le projet d'une deuxième union

Mme B. désire se marier avec le père de son deuxième enfant, M. D. Elle a connu ce dernier il y a quelques années et a établi avec lui une relation stable ; un enfant est né de cette union. M. D., l'homme avec lequel elle vit actuellement a été élevé dans la religion catholique et pour lui le mariage religieux revêt une signification importante. Depuis qu'elle vit avec lui, Mme B. a fait baptiser sa petite fille, née de son premier mariage, ainsi que son deuxième enfant dont M. D. est le père. La préparation au baptême de leurs enfants a été pour eux l'occasion de renouer avec l'Eglise et le début d'un cheminement religieux. Pour M. D, le mariage religieux est important et Mme B. en redécouvre le sens, tandis que son premier mariage fait obstacle à cette union religieuse désirée.

Le mariage civil est décidé pour le 25 août 1997. Au mois de janvier 1997, Mme B. entend parler pour la première fois de la procédure de déclaration de nullité du mariage religieux ; elle en parle au curé de sa paroisse qui ne l'encourage pas du tout dans cette voie, lui déconseillant même d'entreprendre des démarches. Cependant, elle n'est pas de nature à se décourager et elle téléphone à l'officialité de Bayeux pour obtenir plus ample information.

3.2. Une procédure de déclaration de nullité du premier mariage

Après plusieurs entrevues avec son avocat, elle rédige son mémoire. L'avocat a d'ailleurs prévenu Mme B. qu'en raison des démarches et des délais nécessaires pour cette procédure, il serait sans doute difficile d'avoir une conclusion définitive de la cause de nullité de ce mariage religieux avant la date retenue pour le mariage civil. Cependant il lui indique qu'une bénédiction pourrait avoir lieu à l'occasion de ce mariage civil en respectant les règles instaurées à cet effet. L'idée chemine dans l'esprit de ce couple.

Mme B. dépose un libelle à la date du 6 février 1997. Celui-ci est accepté le 7 février et le jour même un tribunal est constitué. La procédure ne

« traîne » pas. Les deux parties sont entendues ainsi que les témoins cités. Mme B. va revoir le curé de sa paroisse et lui expose la situation, lui faisant part du désir d'une bénédiction religieuse lors du mariage civil. Ce dernier refuse catégoriquement de procéder à celle-ci, cependant que l'official se sent interpellé par la situation et conseille à Mme B. de s'adresser à un autre prêtre. Finalement, elle ne trouve personne et l'avocat lui suggère de prendre contact avec l'official pour résoudre au mieux ce problème délicat. C'est de fait l'official qui prend en charge l'aspect pastoral de cette demande, accompagnant le cheminement de foi de ce couple.

L'instruction du procès est close le 16 mai 1997. Le 15 juillet la sentence définitive est rendue pour la première instance : ce mariage est déclaré nul pour grave défaut de discernement par immaturité de la part des deux époux. La deuxième instance ne peut être rendue avant le mois de septembre Or le mariage est prévu de longue date pour le 9 août. Des faire-part⁷ ont été envoyés : les parents respectifs des futurs mariés font part du mariage de leurs enfants, précisant que le mariage aura lieu à la mairie d'Amblie à 15 heures et que la « cérémonie religieuse » aura lieu à l'église d'Amblie à 15h30.

3.3. Le deuxième mariage

Le mariage civil a donc eu lieu le 9 août, suivi d'une bénédiction religieuse au cours de laquelle le prêtre qui est en l'occurrence l'official explique qu'il ne s'agit pas d'un sacrement de mariage mais que celui-ci pourra avoir lieu un peu plus tard si les circonstances le permettent.

La deuxième instance ratifie la décision de la première instance le 20 septembre 1997. Le couple demande alors à l'official de célébrer le mariage religieux prévu pour le 25 octobre ; la famille et des amis y sont conviés, pour une fête très bien préparée. Les invités sont certes moins nombreux que pour le mariage civil pour lequel les invitations avaient été envoyées très longtemps à l'avance. Mais le mariage religieux, célébré par l'official lui-même, revêt aux yeux de tous une grande importance, engageant ce couple sacramentellement.

Ce cas un peu exceptionnel, il est vrai, décrit le rôle pastoral qu'une officialité peut remplir, s'assurant du sérieux de la demande de mariage religieux consécutive à une demande de déclaration de nullité d'un premier mariage religieux. Quel sens recouvre en effet la démarche d'une déclaration de nullité de mariage en vue de la réception d'un mariage religieux pour une deuxième union, sans accompagnement pastoral ni catéchèse ?

⁷ Voir l'annexe p. 485.

Au terme d'un tel accompagnement et cheminement, certaines personnes s'étant éloignées de l'Eglise, en raison de difficultés inhérentes à leur vie, sont alors réconciliées avec cette même Eglise, lui découvrant un visage insoupçonné.

§ 3. Troisième cas

1. Exposé des faits

M. K. fait connaissance de Mlle L. le 15 juin 1992, dans la région rouennaise. M. K. a 23 ans, Mlle L. 21 ans. M. K. a une situation stable, travaillant pour des laboratoires pharmaceutiques. Les deux jeunes se revoient fréquemment et très rapidement vivent ensemble. Mlle L. n'a pas poursuivi d'études et ne désire pas travailler. Mlle L., née dans une famille nombreuse et marquée par le divorce de ses parents, se montre une compagne attentive, affectueuse, « bonne ménagère ». Elle désire un foyer stable et parle mariage. M. K. et Mlle L. ont été baptisés tous les deux par leurs parents respectifs mais n'ont ensuite suivi aucune formation religieuse. M. K. a été élevé dans un foyer aimant au sein duquel règne une bonne ambiance familiale. Il n'a reçu aucune éducation chrétienne, n'a jamais suivi de catéchèse et n'a pas fait sa communion solennelle. Mlle L. est dans le même cas mais elle a grandi dans un milieu familial rendu difficile par le divorce de ses parents. Après une année de concubinage, les deux jeunes projettent de se marier et Mlle L. désire très fortement que ce projet aboutisse, ayant mal vécu la séparation de ses parents.

Le couple se marie le 18 septembre 1993. La préparation religieuse en vue de ce mariage se déroule selon trois rencontres rapides au cours desquelles se prépare essentiellement le déroulement de la cérémonie. Tous les deux désirent un mariage religieux mais n'analysent guère leurs motivations ; ils n'ont reçu aucune formation religieuse durant leur enfance et adolescence et leurs familles n'ont aucun lien avec l'Eglise. En raison du travail de M. K., le couple récemment marié déménage au mois de janvier 1993 et s'installe à Metz.

Dès le soir du mariage, tout bascule ; Mme K. refuse toute relation conjugale. Son comportement devient de jour en jour radicalement différent : elle se montre irascible, nerveuse, abandonne l'entretien de la maison et ne remplit plus aucune des tâches ménagères, refusant même de faire la cuisine. Sur le plan strictement conjugal, elle n'accepte les relations conjugales que durant les périodes éventuelles de fécondité, comme si son seul but était d'avoir un enfant. M. K. se sent alors utilisé comme un reproducteur éventuel.

La jeune femme refuse toute vie sociale, menace de quitter le domicile conjugal et repart chez sa mère durant différentes périodes de plusieurs jours, affirmant qu'elle ne s'habitue pas du tout à la ville de Metz. M. K. lui propose de rencontrer un psychologue, ce qu'elle refuse catégoriquement. La vie du couple se dégrade de plus en plus et le divorce est prononcé quinze mois après le mariage, en janvier 1995.

2. Analyse des faits

Alors que Mlle L. se montrait une parfaite maîtresse de maison durant le concubinage, elle change radicalement de comportement dès qu'elle a la bague au doigt, délaissant les diverses tâches à accomplir, s'ennuyant à mourir chez elle, mais refusant toute sortie, tout loisir et toute occupation, la télévision étant son seul univers. Elle refuse toute relation sexuelle qui ne soit pas directement utile à la procréation et quitte même son foyer pour réintégrer une région dont elle a la nostalgie. M. K. se trouve confronté à de brusques changements d'humeur, à des scènes, à des réprimandes incessantes ; il ne reconnaît plus sa compagne qui se montrait affectueuse et attentive. Des témoins ont analysé son attitude comme si le mariage représentait pour elle une fin en-soi, un aboutissement, comme si M. K. était une sorte de jouet à obtenir ; une fois obtenu, il ne plaît plus et on le rejette. On peut ici remarquer, à l'aide du travail d' Erik Erikson, que Mlle L. n'est pas capable de construire son identité en trouvant un équilibre entre les deux pôles antagonistes de l'intimité ou de l'isolation pour le jeune adulte. Erik Erikson insiste pour dire qu' « une identité prouve sa force lorsqu'elle ne craint pas de s'exposer »⁸. L'identité individuelle de chacun doit être sauvegardée dans l'intimité du couple. Alors, la force du moi est apte à participer à la tâche de veiller sur la nouvelle génération.

Mlle L. se réfugie dans une sorte d'isolement face à son mari et dans une relation dénuée de cette capacité d'attention chaleureuse nécessaire à la vie. Elle ne se préoccupe pas réellement des sentiments de son mari à son égard, elle ne se soucie pas vraiment de lui ni de la répercussion sur lui de sa nouvelle attitude depuis son mariage.

Ce mariage a été déclaré nul en première instance et la décision est ratifiée en deuxième instance le 10 octobre 1998, pour cause d'incapacité à assumer les obligations essentielles du mariage de la part de l'épouse. La demande de déclaration de nullité de ce mariage a été introduite par M. K. Celui-ci en effet a rencontré une jeune femme avec laquelle il désire se marier. Cette jeune femme est catholique pratiquante et a amené M. K. à accomplir une

⁸ E.H. ERIKSON, *Ethique et Psychanalyse*, op. cit. p. 132.

démarche de « recommençant à croire » au sein du groupe du catéchuménat adulte. Ce cheminement catéchuménal lui a fait découvrir la signification de l'eucharistie et de la confirmation. Le nouveau couple envisage le mariage religieux comme le seul pouvant s'inscrire dans leur pratique religieuse actuelle et la préparation en est très soigneusement accomplie.

§ 4. Quatrième cas

1. Présentation des faits

En septembre 1988, M. G. âgé de 18 ans, travaille à Intermarché, à Laigle, dans une boulangerie. Tous les week-ends, il retourne chez ses parents qu'il n'a encore jamais quittés. Au mois de décembre 1988, il fait la connaissance de Mlle C. âgée de 24 ans, collègue de travail.

Le 2 janvier 1989, à l'occasion de l'inventaire dans la grande surface, ils font connaissance plus amplement et Mlle C. invite M. G. à boire un café le soir. La soirée se déroule dans une bonne ambiance et M. G. passe la nuit chez Mlle C ; il en est tout surpris. Les jours suivants, ils se voient un jour chez elle, un jour chez lui, mais chacun continue de vivre chacun chez soi. M. G. veut garder son indépendance et continue de rentrer tous les week-ends chez ses parents.

Au mois de février 1989, Mlle C. annonce à M. G. qu'elle attend un enfant. M. G. est assez déstabilisé trouvant qu'il ne connaît pas vraiment la nature de ses sentiments pour elle. Il annonce la nouvelle à sa famille et il ne voit qu'une solution puisqu'il va être père : épouser Mlle C. pour donner un père à son enfant. Ayant été élevé religieusement et ayant fréquenté des écoles privées durant sa scolarité, il n'envisage pas d'autre mariage que religieux, d'autant plus que c'est la tradition dans sa famille.

Le mariage a lieu le 24 juin 1989. Un petit garçon naît le 26 novembre 1989 et, à partir de cette naissance, M. G. n'existe plus aux yeux de sa femme. Celle-ci lui reproche de ne pas avoir fait son service militaire et craint de connaître des difficultés financières. Bref, les disputes sont fréquentes, le couple n'a plus de relations conjugales ; seul existe le bébé pour Mme G.. M. G. reprend l'habitude de passer ses week-ends chez ses parents. Mme G. trouve un appartement en ville au mois d'août 1989, pour y installer son mari, lui expliquant que les choses iraient mieux s'ils étaient momentanément séparés. Au mois de décembre 1989, M. G. part faire son service militaire. Le divorce à la demande de Mme G. est prononcé en février 1991. M. G. n'ayant plus d'attache à Laigle déménage et retourne vivre chez ses parents.

2. Analyse des faits

La théorie d'Erik Erikson, psychologue précédemment cité apporte un éclairage sur ce cas grâce aux caractéristiques de ce qu'il nomme le stade de la « générativité ». Erik Erikson pense que nous devons accomplir différentes tâches au cours de notre existence. La tâche de l'âge adulte est de devenir proche d'un autre être humain. Le jeune adulte est placé au cœur d'une tension entre la préservation de soi et la tendance à l'intimité avec quelqu'un. La personne est amenée à trouver et à gérer son identité en interaction avec le monde extérieur et sa personnalité se développera ainsi.

L'adulte doit pouvoir murmurer : « je t'aime » sans craindre d'être repoussé. Si cet adulte est assez solide, si sa personnalité profonde est fortement construite, il pourra prendre le risque d'être blessé ; il a la force de risquer une déception et il est capable de mener à bien sa vie amoureuse ayant acquis la capacité d'aimer vraiment.

Peut-on affirmer que M. G. était capable de passer du stade de l'intimité à celui de la générativité ? En fait il n'était pas encore détaché de son milieu familial, il n'a pas encore rompu les liens avec ses parents, y retournant très régulièrement, un peu à la façon de ces adolescents qui n'ont pas encore fini leurs études. Il n'était donc pas capable de passer à l'étape suivante caractérisée par la générativité, étape au cours de laquelle l'adulte se sent concerné par les autres et devient responsable des générations futures et du monde dans lequel elles vivront. En fait M. G. se retrouve père de famille sans l'avoir voulu et sans en avoir mesuré ni les conséquences, ni la richesse.

3. Préparation religieuse de ce mariage

Au cours de l'audition de M. G., le prêtre instructeur a posé la question de savoir comment la préparation religieuse du mariage s'était déroulée. M. G. a déclaré que la préparation avait été rapide, la décision du mariage ayant été prise au mois de mars et le mariage ayant eu lieu au mois de juin. Le couple a rencontré le prêtre qui leur a fait choisir des textes. Aucun projet de mariage n'a été élaboré par le couple. M. G. ajoute que les parents de Mlle C. ont été très surpris de la décision de ce mariage religieux, ils ne s'y attendaient vraiment pas et ne l'auraient jamais imaginé, n'ayant jamais eu le souci de l'éducation religieuse de leur fille. Mais pour M. G., le seul mariage sérieux est celui qui est effectué à l'Eglise. Etant donné que sa future femme ne s'y opposait pas, c'est ce qui fut décidé. Les parents de M. G., dans leur audition, précisent que les jeunes ont préparé la cérémonie du mariage en choisissant

les textes et les chants ; c'est en cela qu'a consisté la préparation au mariage. Au bas de cette audition, le prêtre instructeur ajoute une petite note pour dire que les parents de M. G. ont une vision un peu confuse de la notion catholique du mariage. Mais leur fils, d'après les parents de M. G., a reçu une bonne éducation dans des écoles catholiques et a suivi les années de catéchisme.

4. Suite de l'histoire de vie de M. G.

Depuis 1993, M. G. vit avec une jeune femme qu'il aime sincèrement, deux enfants sont issus de cette union. M. G. et sa femme actuelle vivent une situation stable et une union heureuse. Après ce premier échec de vie conjugale et cette crise traversée du fait de la rupture de sa vie et de la privation de vivre avec cet enfant qu'il n'a pas désiré mais qu'il a essayé d'assumer en se mariant, M. G. est maintenant capable de construire un projet de vie.

Ce couple désire se marier depuis le mois de décembre 1997. La jeune femme a reçu une éducation religieuse et ne conçoit pas un mariage autre que religieux. Ayant entendu parler d'une démarche possible à l'officialité en vue d'obtenir une déclaration de nullité de son premier mariage, M. G. a déposé un mémoire et un libelle à l'officialité de Bayeux et le dossier a suivi son cours ; la déclaration de nullité a été prononcée au début de l'année 1999 et le couple s'est marié à l'Eglise au mois de juillet 1999.

Tous deux ont souhaité une préparation religieuse pour leur mariage et sont allés voir à cette fin le curé de leur paroisse. L'avocat avait pris contact avec ce prêtre pour lui expliquer la situation. Il lui semblait essentiel que ce second mariage reçoive la préparation qu'il mérite.

§ 5. Réflexions autorisées par ces quatre cas

Ces quatre cas analysés sont tous les quatre issus de dossiers soumis à un avocat dans le cadre de l'officialité de Basse-Normandie. D'autres auraient pu être proposés, ils seraient à peu près identiques. Ces mariages qui ont rapidement fait l'objet de divorces interrogent les pasteurs et ceux qui sont impliqués dans les équipes de préparation au mariage. On retrouve dans ces cas un certain nombre de constantes. En voici trois.

1. Des constantes repérées dans les échecs de ces mariages

1.1. Des mariages conclus sans réelle réflexion

Ces cas ont en commun le fait que ces mariages ont été hâtivement conclus sans profonde réflexion. Lors du premier mariage, les différents conjoints ne sont pas réellement capables de prendre une décision adulte. L'observation des projets de vie de ces différentes personnes impliquées démontre une légèreté et une immaturité de décision dans la formation du couple. Quelques aspects de la maturation humaine ont été proposés, grâce aux théories de différents psychologues américains qui se sont intéressés spécialement à l'âge adulte. D'un point de vue strictement humain, il n'est pas difficile de constater que ces différents projets de mariage manquaient des bases nécessaires à leur développement harmonieux ; les juges ne s'y sont pas trompés et n'ont pas rencontré de difficultés majeures pour prononcer les déclarations de nullité de ces différentes unions.

1.2. Des mariages sacramentels sans foi tangible

Une autre constance de ces dossiers est à prendre en compte et concerne la préparation religieuse de ces mariages sacramentels. Le juge instructeur pose toujours cette question : « Avec quel prêtre avez-vous préparé votre mariage ? Quel souvenir gardez-vous de cette préparation » ? A la lecture des auditions des conjoints, on est frappé par le leitmotiv qui revient et dont on donne cet exemple reflétant fidèlement tous les autres : « Je ne me souviens pas de la préparation religieuse. Je n'ai pas d'attachement à la religion. Le mariage religieux n'avait pas beaucoup d'importance pour moi, pas de signification particulière, même si l'ensemble est beau ».

Les agents pastoraux s'interrogent sur l'engagement sacramentel de ces adultes qui, pour la plupart, n'ont pas été catéchisés et n'ont reçu qu'une préparation sommaire en vue de la réception de ce sacrement, préparation qui, au dire des personnes interrogées, se limite au choix des différents textes lus au cours de la cérémonie. Ces couples dont les membres sont baptisés sont définitivement liés devant Dieu, leur union est indissoluble, même si elle a été conclut avec légèreté. Ils ne peuvent en aucun cas former une nouvelle union sacramentelle consacrant une véritable communauté de vie conjugale instaurée avec un autre partenaire. Seule la procédure de déclaration de nullité peut les libérer de leur union devenue caduque en raison de leur séparation puis de leur divorce.

1.3. Une deuxième union réussie

Est enfin remarquable le fait que tous font appel à cette procédure parce qu'ils sont engagés sérieusement dans une autre union ; ils sont alors devenus capables grâce aux crises traversées et aux épreuves assumées de se réinvestir dans un projet de vie sérieux, capables alors, d'abnégation de soi, d'ouverture à l'autre, désireux de créer une véritable communauté d'amour et responsables enfin de vies à venir à travers la paternité et la maternité. Ces différents couples sont désireux de conclure leur nouvelle union devant Dieu, ayant redécouvert la foi à travers les différents événements vécus ou commencé un cheminement de foi grâce à leur futur conjoint ou encore compris l'importance du sacrement du fait des démarches entreprises auprès de l'Eglise en vue du baptême ou de la catéchèse de leurs enfants.

2. Face à ces constantes, une réflexion menée par un certain nombre de membres des équipes de C.P.M.

Les responsables du C.P.M. réfléchissent sur les échecs de nombreux mariages. Il leur semble de plus en plus nécessaire d'insister sur le travail de réflexion à mener sur les valeurs essentielles liées au mariage, à savoir la liberté, la fidélité, l'indissolubilité et l'acceptation des enfants. Il s'agit de réfléchir sur l'engagement à être là pour l'autre, sur le don de soi, sur l'admission de l'autre tel qu'il est. Souligner que le mariage est une nouvelle étape, qu'il n'est pas seulement la continuation d'une cohabitation antérieure, expliciter la densité humaine liée à la démarche des couples vers le mariage à l'Eglise leur apparaît comme essentiel.

Parallèlement, ils remarquent que les couples tiennent au passage à l'Eglise sans pour autant avoir de conviction ni de pratique religieuse précise. Parfois un seul pratiquant est compté dans les sessions respectives. Les couples qui voient dans le mariage religieux une appartenance à une communauté vivante qui partage des valeurs communes sont rares. Même si les futurs époux ont été baptisés et ont accompli leurs communions, nombreux sont ceux qui ont abandonné toute pratique depuis des années et ont tout oublié.

Partant de ces diverses observations et du constat du très grand nombre de divorces, des groupes de C.P.M. et des pasteurs se demandent s'il ne faudrait pas dans certains cas proposer autre chose qu'un mariage sacramentel, c'est-à-dire valoriser le mariage civil ou procéder à un accueil du couple en vue d'un mariage ultérieur. Cette question sera reprise ultérieurement.

Section 2. Analyse de plusieurs manières de concevoir la préparation religieuse

§ 1. Analyse d'une demande de mariage religieux longtemps prévu à l'avance

1. Présentation du contexte de la demande

Ce mariage religieux a été célébré en juin 1999. Mlle R. coréenne a été adoptée par des parents français vers son âge de trois ans. M. S. est issu d'une famille de tradition catholique pratiquante. Mlle R. a été baptisée cependant que les choses en sont restées là ; elle n'a pas été catéchisée et n'a pas non plus fait sa communion solennelle. Ses parents ne sont pas pratiquants, ses grands-parents non plus. M. S., élevé dans une famille catholique a régulièrement pratiqué sa religion jusqu'à l'âge de dix-huit ans. Au moment de la demande de ce mariage, l'un et l'autre ont respectivement 25 et 26 ans. Ils vivent ensemble depuis trois ans et ont programmé ce mariage pour mai 1999. Ils ont demandé à un prêtre connu de M. S., de les marier. Jusqu'au mois de mars 1999, aucune préparation religieuse n'a été commencée. Le couple a été voir le curé de la paroisse dont ils dépendent pour l'informer de leur mariage et pour les formalités requises. Personne ne les a adressés à un centre de préparation au mariage dont ils ignorent même l'existence. Mlle R. ignore tout de la religion catholique mais à l'instar de ses parents ne conçoit pas d'autre mariage que religieux.

2. Questions posées par cette demande

La question essentielle autorisée par ce cas est de se demander si la préparation religieuse de ce mariage pouvait donner lieu à une véritable catéchèse, inscrite dans une durée, telle que la conçoivent les canons du Code, d'autant plus que Mlle R. n'a reçu aucune formation ni information sur la religion catholique et que M. S. issu de famille catholique pratiquante ne s'y serait pas opposé. Cette catéchèse pouvait se dérouler tranquillement sur l'année, puisque la demande du mariage religieux a été faite longtemps à l'avance. Proposer une préparation religieuse sérieuse avant le mariage quand les circonstances le permettent paraît être une solution plus judicieuse que la prise de rendez-vous après le mariage pour une continuation de ce qui a été entrepris. Un travail en amont semble plus facilement être accepté par les jeunes qui, la plupart du temps, ne reprennent plus contact avec l'Eglise après le mariage, même s'ils sont sollicités sous une forme ou sous une autre, pas plus d'ailleurs que les jeunes couples après le baptême.

La demande d'un mariage religieux se justifie de la part de M. S. puisqu'il a pratiqué la religion catholique d'une manière assez suivie même s'il n'a pas été catéchisé bien au-delà de sa communion. Sa famille se situe parmi les catholiques pratiquants réguliers et ce mariage lui donnait l'occasion de faire le point sur sa foi. Quant à Mlle R., tout était à faire étant donné qu'elle n'a pas eu les moindres rudiments de connaissance quant à la religion catholique. Il semble que cette demande sacramentelle pouvait être l'occasion pour ces jeunes de mieux prendre conscience et d'essayer de mieux vivre du don que Dieu leur offre en Eglise dans ce sacrement. Le souci d'évangéliser les futurs époux qui n'en ont pas eu l'occasion depuis leur jeune âge est clairement exprimé dans la Commission épiscopale de la Famille⁹. Mais il existe un grand décalage entre ce qui est requis dans les textes et ce qui est habituellement pratiqué ; décalage qui n'est d'ailleurs pas à imputer à l'un plus qu'à l'autre mais qui est une marque de l'époque actuelle.

§ 2. Analyse d'une demande de mariage religieux célébré au mois d'août 2000

M. R. et Mlle X. travaillent tous les deux depuis quelques mois dans la région de Valognes. Ils ont respectivement 23 et 25 ans. Ils vivent ensemble depuis plusieurs années et ont décidé de se marier, il y a un an environ, prévenant la famille. La date est communiquée aux amis et à la famille, dès le mois de novembre 1999, une salle de restaurant est retenue avec beaucoup de mal, vu l'affluence des mariages en été. M. R. est baptisé mais n'a reçu aucune formation religieuse, n'a pas fait sa communion solennelle et n'a jamais fréquenté l'Eglise tandis que Mlle X. est baptisée, a été au catéchisme jusqu'à 12 ans pour faire sa communion solennelle. Ensuite elle n'a plus fréquenté l'Eglise, ses parents n'étant pas pratiquants. Elle a cependant gardé une amie d'école qui a des contacts assez réguliers avec un groupe de jeunes du M.E.J. et qui connaît bien l'aumônier de ce groupe.

Au mois de mai 2000, ces deux jeunes viennent trouver le curé de la paroisse dont ils dépendent pour lui demander de les marier religieusement. Ce prêtre ne les a jamais vus auparavant et ne connaît aucune des deux familles qui habitent pourtant dans cette paroisse. Le curé de cette paroisse explique aux futurs mariés que le délai est trop court pour assurer la préparation d'un mariage religieux et donc il ne peut les marier pour cette date. Le dialogue est très bref et les deux jeunes sont tout désappointés, n'ayant jamais imaginé une telle difficulté. D'autre part, tout est prêt pour ce mariage et ils tiennent à cette église. Mlle X. téléphone à la seule de ses

⁹ COMMISSION EPISCOPALE DE LA FAMILLE, *Pastorale des fiancés, directoire et commentaire*, Editions C.T.I.C., 1970, pp. 46-47.

amies qui ait des contacts avec l'Eglise et lui demande conseil. Que peut-on faire ? Cette amie lui assure qu'elle va se mettre en relation avec l'aumônier du M.E.J.. Ce dernier a également des responsabilités au niveau du diocèse et connaît un peu le curé de la paroisse dont dépendent les jeunes. Il téléphone à ce dernier et discute assez longtemps avec lui, insistant sur le fait que ce mariage peut être l'occasion de renouer avec l'Eglise même si le temps de la préparation paraît court, il y a moyen de faire quelque chose ; un groupe de C.P.M. existe sur la ville de Valognes, d'autre part quelques rencontres entre ce curé et le couple peuvent être très fructueuses ; reculer la date du mariage, au vu des préparatifs effectués, paraît impossible, enfin opposer un refus à ce couple ne semble pas être la bonne solution. Finalement au vu de ces arguments, le curé de la paroisse se laisse fléchir et accepte de préparer et de célébrer ce mariage.

Ce cas est intéressant par rapport au cas précédent. En effet le cas précédent démontrait que le prêtre avait été prévenu de la date du mariage un an à l'avance et cependant ce temps disponible n'a pas été totalement occupé. Dans le dernier cas, le curé de la paroisse trouvait avoir été prévenu trop tard de la date du mariage pour faire une préparation sérieuse. Cette préparation religieuse au mariage est donc diversement conçue et mise en oeuvre.

Section 3. Analyse d'un mariage uniquement civil

L'étude du cas d'un couple marié seulement civilement permet de comprendre les questions, interrogations et enjeux du choix du mariage sacramentel. Au sein de ce couple, la jeune femme, issue d'une famille pratiquante, a reçu une éducation religieuse solide de la part de ses parents, a suivi les divers échelons de catéchèse à l'intérieur de son école, a participé activement à plusieurs mouvements d'aumônerie de lycée et a assuré par la suite différents encadrements religieux auprès de jeunes adolescents : M.E.J. etc.

Il semble intéressant de relater même succinctement le raisonnement de ce jeune couple pour comprendre les motivations de ce mariage uniquement civil.

§ 1. Les circonstances

Ces époux ont été élevés dans des familles pratiquantes de tradition religieuse. Au moment de leur mariage, en juin 1998, ils sont tous les deux professeurs dans l'enseignement privé. Elle a 27 ans et lui 29 ans. Durant les

deux premières années de ses études universitaires, la jeune femme reste engagée dans l'Eglise et dans divers mouvements. Puis au cours de la fin de ses études, elle abandonne progressivement toute pratique religieuse régulière au profit de différents sports et loisirs pratiqués en compagnie de nouvelles relations nouées à la faculté. A partir des années 1994-95, elle se contente d'assister aux différentes fêtes religieuses célébrées dans sa famille. Une la marque plus particulièrement : celle du mariage religieux de son frère. Celui-ci s'est en effet déclaré incroyant à plusieurs reprises, ayant, dit-il, rejeté les opinions religieuses de ses parents. Lors de cette cérémonie, elle se sent mal à l'aise, ayant conscience d'un certain « mensonge » dans ce qui est vécu.

§ 2. Les motivations du choix

Cette jeune femme analyse aujourd'hui la « perte de sa foi » comme étant liée à la fois à un manque d'approfondissement des grandes questions religieuses et à la dispersion du groupe de ses amis du lycée avec lesquels elle faisait notamment partie du M.E.J.. Toutefois, elle porte en elle un certain nombre d'interrogations sur le sens de la vie, sur l'existence de Dieu etc...., cependant qu'elle ne parvient plus à adhérer à la résurrection du Christ. Quant à son mari, s'il a été élevé dans une famille pratiquante, depuis son âge de 19-20 ans, il n'a guère été préoccupé par les questions religieuses, estimant que le monde tourne bien sans Dieu.

Le choix de la cérémonie civile ou religieuse de leur mariage a été sérieusement discuté, y compris au sein de leurs familles respectives et leur décision n'a pas été facile. Leur raisonnement a été le suivant : en se mariant à l'Eglise, ils auraient perpétué ce qui s'est toujours fait dans leur famille, leurs parents respectifs les encourageant en ce sens. Ils ont cependant estimé qu'en demandant ou en acceptant le mariage religieux, tout en sachant pertinemment qu'ils ne croyaient plus en Dieu, ils se seraient placés sous le sceau du mensonge. Ils ont rejeté cette solution, la jugeant hypocrite. Ayant longtemps fait partie de l'Eglise et connaissant ses exigences en matière de sacrement, par souci de sincérité, ils ont préféré renoncer à la célébration religieuse, celle-ci n'avait pas de sens pour eux et aurait été teintée de beaucoup d'ambiguïté. Au vu de leurs convictions, ils en sont restés alors au simple mariage civil.

La jeune femme a cependant tenu à préciser au cours de cet entretien, que leur amour avait du prix et remplissait les exigences d'une union conjugale : fidélité pour toute la vie, liberté de l'engagement et responsabilité future d'être parents. Ils estiment tous les deux que leur couple a une grande valeur humaine et que le sérieux de leur engagement mérite mieux que l'appellation

de concubinage, terme que l'Eglise leur applique puisqu'ils sont tous les deux baptisés. Ils ne sont d'ailleurs pas d'accord avec ce vocabulaire et ils déplorent également la rapidité du déroulement du mariage civil.

Section 4. Utilisation du mariage religieux comme quête du sacré

Plusieurs exemples dans le monde illustrent la façon dont le mariage religieux est estimé. La démarche ressortit au domaine du sacré plutôt qu'à celui de la foi

§ 1. La demande d'une compagnie aérienne

Il y a quelques années, une compagnie aérienne japonaise demanda la présence d'un prêtre dans les voyages Tokyo-Paris qu'elle organisait pour les mariés de son pays : elle voulait rehausser les fastes du mariage en leur offrant dans l'avion la célébration d'un mariage catholique. Une enquête fut faite, et l'on apprit que certains prêtres acceptaient de faire dans leur église une célébration du mariage pour des non-catholiques. Ils jugeaient bon et positif que, dans ce monde clos sur ses « valeurs » inhumaines, l'Eglise manifeste sa confiance dans la valeur essentielle de l'amour conjugal ; ils estimaient par ailleurs que, s'agissant de non catholiques, personne ne pouvait se méprendre sur le sens et la portée de la célébration. Les prêtres français consultés pensèrent cependant qu'il était impossible dans de telles conditions de célébrer un « accueil de l'amour » avec suffisamment de vérité et opposèrent un refus.

§ 2. « A SHANGHAI, le mariage branché parodie les rituels chrétiens »

1. Une fausse église

C'est le titre d'un article du Monde du 5 février 2003¹⁰. Fausse Eglise, faux curé, mais de vrais couples en quête de sacré. Sur la rive orientale du Huangpu, au cœur de Pudong où scintille le Manhattan shanghaien, Villa d'Ormaiztegui est un joyau de contrefaçon ecclésiale : la nef meublée de travées de bois sombre, le chœur entourant l'autel, l'abside cerclée de vitraux ; au dehors, de nombreuses suggestions architecturales : esquisse de coupole, campanile

¹⁰ F. BOBIN, in *le Monde*, 5 février 2003, p. 25.

en surplomb, flèche pointant le ciel.. On dirait une chapelle. Mais ce n'est point une chapelle. Le bureau des affaires religieuses de Shanghai a procédé à des réajustements. Les signes religieux dans ce faux sanctuaire ont été décrochés, la croix remplacée par un symbole : deux croissants de lune adossés l'un à l'autre. Villa d'Roma a été laïcisée, cependant elle respire encore assez le sacré pour attirer les clients.

2. Une agence de mariages pseudo-chrétiens

Ouverte le 1^{er} janvier, la première agence en Chine de mariages pseudo-chrétiens connaît de fastes débuts. Le carnet est déjà riche de quarante commandes. A ce rythme l'objectif de 200 cette année et 300 en 2004 sera atteint. La formule a déjà fait recette au Japon. L'agence est une société mixte sino-japonaise. Mme Cai a vécu dix ans au Japon, s'y est mariée dans une... pseudo église et juge le terreau culturel chinois prêt à la greffe. Selon elle, les jeunes couples chinois ne trouvent plus leur compte, dans la sécheresse du mariage bureaucratique, un tampon rouge qui s'écrase sur un livret, ou les libations des banquets dans les restaurants ou hôtels. « Les jeunes d'aujourd'hui réclament de la solennité et de la passion pour un tel tournant dans leur vie », résume Tyrrel Levine, le faux curé, un étudiant américain devenu journaliste pigiste à Shanghai et que Villa d'Roma a recruté sur petites annonces.

Tyrrel Levine commence à bien connaître ces jeunes couples pour avoir maintes fois répété la scène avec eux : « Voulez-vous prendre pour époux, épouse ? », question suivie de l'échange de vraies bagues, et de la signature du faux registre. Cette nouvelle génération est attirée par l'exotisme et le sacré de l'Eglise, mais un mariage véritablement chrétien étant réservé aux baptisés, très minoritaires, les candidats à la solennité n'ont d'autre recours que le simulacre. Villa d'Roma le leur offre pour un tarif oscillant entre 730 € et 1200 € selon la richesse du rituel.

Ce courant, du mariage pseudo-religieux en Chine ne semble n'en être qu'à ses prémices. Professeur d'anthropologie à l'université Zhongshan (Canton), Deng Qiyao admet la réalité du tournant. « Maintenant que les besoins matériels sont satisfaits avec le développement économique, explique-t-il, les gens aspirent à une croyance ».

La présentation des quatre premiers cas de mariages sacramentels révèle que ces mariages ont été conclus sans qu'il y ait un authentique projet de vie commune ordonnée au bien des conjoints. Il n'y a pas eu de véritable décision, le mariage n'a pas représenté le franchissement d'une nouvelle

étape, se situant plus comme la continuation d'une histoire sans étape, sans à-coups, sans acte volontaire véritablement posé. Les couples interrogés ne se souviennent quasiment pas de la préparation religieuse de leur mariage et confient bien souvent qu'ils désiraient « un beau mariage ». Ces mariages ont à juste titre fait l'objet de déclarations de nullité, le consentement donné manquait de discernement. De même que dans la pastorale du baptême, les pasteurs font l'expérience de grands décalages entre ce qui est demandé et ce qui est offert, entre l'appartenance catholique revendiquée et la pratique religieuse. Ils ne peuvent que prendre acte d'une situation très complexe. Comment proposer le sacrement de mariage à des jeunes actuels au regard de leur vie, au regard de leur questionnement ? Comment discerner les motivations ? Comment concevoir la préparation au mariage ? Autant de questions qui réinterrogent la pastorale sacramentelle et le sens des sacrements.

Sous-Chapitre 3. Des pratiques décrites dans le cadre de l'eucharistie

Section 1. Un prêtre demande à un même groupe de participer à deux célébrations eucharistiques successives

Quelles sont les circonstances de cette demande ? Un groupe composé de plusieurs familles dont des jeunes adolescents et un prêtre ami de ces familles effectue une randonnée dans le Grand Paradis pour une durée de quinze jours. Les journées de marche s'échelonnent sur huit à dix heures de marche par jour avec des cols souvent difficiles à passer car encore enneigés cette année-là et relativement mal indiqués par des cairns trop éparpillés. Un dimanche après-midi, le 14 août précisément, le groupe atteint plus tôt que de coutume le point d'arrivée prévu pour le soir. La journée du lendemain s'annonce très longue avec un très fort dénivelé, deux cols à franchir dont un à 3240 m. Le prêtre convie le groupe à célébrer l'eucharistie du dimanche. Puis chacun regarde les cartes et les difficultés du lendemain. La montée sera longue mais la descente n'est pas non plus facile car elle s'effectue sur les rochers de la moraine. Il est de plus en plus évident que la journée sera très longue, que l'arrivée au point de chute sera très tardive et que le groupe sera fatigué pour célébrer l'eucharistie du 15 août ; c'est pourquoi le prêtre propose de la célébrer le soir même, c'est à dire une heure juste après celle qui vient d'être célébrée. Personne n'ose trop rien dire mais s'interroge fortement et trouve le procédé pour le moins curieux.... Et la deuxième

eucharistie se déroule tandis que les jeunes ont demandé la permission de ne pas y assister.

Ce cas peu banal permet de formuler quelques réflexions. Il est vrai que la situation ne se présente pas souvent de cette manière et que les conditions sont un peu spéciales. Cependant on peut s'interroger sur l'opportunité de deux eucharisties successives, une pour célébrer le dimanche, une pour célébrer le 15 août ; il s'agit en fait de gagner du temps sur le programme très chargé du lendemain. Mais quel est le sens de cette deuxième eucharistie ? S'agit-il d'une question de comptabilité, d'une accumulation de grâce ? S'agit-il de se mettre en règle par rapport à Dieu ? La signification de cette célébration est demeurée obscure pour ce petit groupe. Mais cette pratique les a marqués et interrogés ; les avis étaient d'ailleurs partagés.

Section 2. Les messes demandées pour les défunts dans un contexte familial d'incroyance

« Faire dire des messes... » l'expression est connue. La coutume veut que des messes soient demandées pour les défunts. Les familles et amis du défunt demandent à un prêtre de célébrer une messe à son intention. Les faire-part de décès comportent de plus en plus souvent cette mention : ni fleurs, ni couronnes, des offrandes de messes...cette prière pour les défunts est traditionnelle depuis toujours.

Ce qui pose question, c'est le fait que ces messes soient aussi demandées par des familles incroyantes, pour des défunts incroyants et que ces demandeurs n'assistent jamais aux dites messes demandées. Mais elles sont demandées, elles sont célébrées et ainsi le défunt est en quelque sorte protégé. « On ne sait jamais si quelque chose existait après la mort... ». Un très grand décalage existe donc entre la demande effectuée et le sens que l'Eglise donne à cette prière pour les défunts. Il ne s'agit pas d'obtenir par une messe ce que sans elle Dieu refuserait de donner. En célébrant l'eucharistie pour les défunts, les chrétiens rendent grâce au Père par Jésus-Christ pour les merveilles qu'il a réalisées en eux et ils unissent leur intercession pour eux à celle du Christ. C'est un acte de communion avec eux dans l'unique amour du Christ. Que peuvent signifier des messes dans un contexte d'incroyance totale ?

Section 3. Des messes demandées pour un défunt mais détournées de leur sens

Le cas suivant relaté est sans doute exceptionnel. Le curé de la paroisse qui en a fait état n'avait encore jamais vu une telle pratique, mais il est intéressant dans le cadre d'une étude sur le sens à donner aux sacrements demandés.

M. C., pompier décède en service dans des conditions tragiques. Cet homme a 32 ans, est marié, père de deux enfants, cependant qu'il entretient par ailleurs des relations avec Mme G. divorcée, mère de trois enfants ; le pompier est le père du troisième enfant de Mme G. et sa femme le sait. Lors des obsèques religieuses, Mme G. est très présente avec sa dernière fille et montre peu de discrétion dans son chagrin.

Quelques jours plus tard, des messes sont demandées notamment par la femme et la mère de M. C. mais également par Mme G.. Les diverses personnes qui ont demandé des messes y assistent scrupuleusement mais les demandes se succèdent à un rythme tel que le curé de la paroisse de Coutances s'interroge sur le sens des demandes de ces messes et sur leur opportunité. Il a en effet remarqué que dès que Mme C. demande une messe, Mme G. en demande une aussitôt. Et ainsi de suite. Interrogée sur le sens de sa démarche, Mme G. explique qu'en quelque sorte sa messe « efface » celle de Mme C.. Mme G. se considère en effet comme la femme de M. C. qui, s'il n'était pas mort, aurait divorcé pour l'épouser. Elle seule a donc le droit de « faire dire des messes » et « il n'y a que ces messes qui soient profitables à M. C. car elle seule savait l'aimer... elle aurait d'ailleurs bientôt été sa vraie femme ». Quant à Mme C. et à sa belle-mère, elles considèrent qu'elles seules, en tant qu'épouse et en tant que mère, ont le droit de « faire dire des messes » et elles veulent que la dernière dite soit la leur....De fait, elles supportent mal toutes les deux la situation conjugale ambiguë qui s'était peu à peu installée et éprouvent un certain sentiment d'hostilité par rapport à Mme G..

Très adroitement et très patiemment, à l'occasion d'une nouvelle demande de messe, le curé de Coutances explique à chacune d'entre elles, que les messes pour les défunts ne correspondent pas à l'idée qu'elles s'en font. Il a longuement écouté chacune d'entre elles raconter sa peine de la perte de l'être cher et les a finalement convaincues d'espacer ces demandes de messes.

Section 4. A propos de l'eucharistie dans diverses célébrations

§ 1. Un cas récent de refus de l'eucharistie au cours des funérailles

1. Les faits

M. G. est mort au mois de juin 2002 après une longue maladie ; il était âgé de 68 ans, issu d'une famille très croyante. Dans sa jeunesse, il était pratiquant puis il a peu à peu abandonné la pratique religieuse au fil du temps. Il assistait à la messe à Pâques, à Noël et à la Toussaint ; sa femme était croyante et pratiquante. Elle est décédée il y a quelques années dans un accident de voiture. Ses trois enfants mariés ne sont plus pratiquants depuis leur adolescence, les deux aînés se disent indifférents, le troisième plutôt incroyant.

L'aîné des enfants est venu demander des funérailles religieuses au curé de la paroisse de N.. Il a également demandé à ce dernier que celles-ci se déroulent au cours d'une messe. Il a précisé que pour lui c'était important bien qu'il ne pratique pas, car cela lui rappelait son enfance et sa jeunesse qui avaient été très heureuses et il pensait que c'était important pour son père ; les obsèques de sa mère s'étaient déroulées au cours d'une messe. Il n'a pas assisté à une messe depuis longtemps, mais celle-ci lui serait d'un grand réconfort. Il ne peut pas très bien exprimer pourquoi il tient à une messe mais il y tient beaucoup. Il reste en fait marqué par les dimanches de son enfance. Le curé de cette paroisse lui a expliqué que l'eucharistie intégrée dans les funérailles convenait aux pratiquants réguliers, ce qui n'est pas le cas de son père ni de lui-même, ni des ses frères et sœurs ; le curé accepte donc de célébrer ces funérailles mais elle se dérouleront sans l'eucharistie.

Le fils de M.G., peu de temps après, a rencontré un prêtre en retraite qu'il avait bien connu autrefois comme aumônier de lycée et qui avait bien connu toute la famille de M.G. ; il lui a relaté les faits et il lui a confié son incompréhension devant la décision du curé de cette paroisse. Il s'est dit peiné et choqué par cette manière de faire qu'il ressentait comme une sanction ; il se montrera désormais encore plus indifférent à l'Eglise, voire même hostile.

2. Brève analyse

La perte d'un être cher renvoie les proches dans le domaine de l'affectivité. Les convictions religieuses peuvent être floues, changeantes au cours des âges. Certaines personnes ayant déserté la pratique dominicale restent marquées par leur fréquentation d'institutions chrétiennes : catéchisme dans

l'enfance, fêtes telles que la communion solennelle et grandes fêtes religieuses. Lors du décès d'un parent, les proches sont plus affectifs que cérébraux. Il est donc essentiel d'offrir un accueil plein de compréhension incluant une attention particulière à ce qui a été vécu par le défunt et sa famille ; il semble important d'écouter les désirs des familles et d'y faire droit dans la mesure du possible. L'Eglise à ce moment douloureux peut offrir du sens. Des balbutiements croyants peuvent être retrouvés.

Il se peut que pour ceux qui sont loin de l'Eglise, le mot « messe » veuille dire cérémonie à l'Eglise sans faire référence à l'eucharistie. Mais dans ce cas précis, ce n'était pas le cas. Il est vrai que le fils de M.G. n'avait pas été à la messe depuis longtemps, mais la célébration de l'eucharistie voulait dire quelque chose pour lui, même s'il ne pouvait exprimer ce besoin en termes théologiques. On peut se demander si ce n'est pas dans des événements tels que la mort d'êtres proches que des questions de fond surgissent. C'est parfois dans ces circonstances qu'un retour sur certaines pratiques et valeurs du passé et qu'un cheminement peuvent s'opérer, l'âge s'y prêtant. Il s'agit semble-t-il pour les communautés ecclésiales de ne pas manquer un rendez-vous demandé. Lorsque l'eucharistie est demandée avec insistance et qu'un prêtre est disponible pour la célébrer, ne vaut-il pas mieux faire droit à la demande des gens ?

§ 2. Des directives diocésaines et paroissiales en ce qui concerne les funérailles

1. Différents textes émanant du diocèse et de la paroisse de Coutances

Un certain nombre de textes sont parus peu à peu dans la presse catholique locale pour sensibiliser les gens à de nouvelles pratiques lors des funérailles. L'évêque de Coutances et d'Avranches a rappelé à plusieurs reprises que les laïcs formés en vue de la mission de l'accompagnement des familles en deuil devaient prendre une place active non seulement dans la préparation et le suivi des obsèques mais aussi dans leur célébration. Il est alors important que les curés qui envisagent de faire appel à des laïcs aient soin de ne pas célébrer une eucharistie à toutes les obsèques. Le diocèse a ainsi pris l'orientation de conseiller aux prêtres de ne plus célébrer l'eucharistie au cours des funérailles lorsque les assistants ne sont pas des pratiquants réguliers. Monseigneur Fihey écrit : « Il doit devenir naturel que l'on célèbre les obsèques sans eucharistie dès lors que la famille n'est pas familière de la messe...¹¹ ». Les paroisses commencent à mettre en oeuvre cette disposition.

Au mois de mai 2002, le curé de la paroisse de Coutances a prévenu par

¹¹ *Actualités notre temps, Eglise aujourd'hui*, Coutances, Camberton, (mai 2002), p. 2.

voie de presse¹² que la liturgie sans eucharistie convenait pour les familles qui ne participent pas habituellement à la messe. Le déroulement de la célébration est le même que la messe sauf l'offrande du pain, la prière eucharistique et la communion. La liturgie des défunts avec l'eucharistie correspond à la démarche des familles qui participent habituellement à l'eucharistie. Il est en même temps déploré dans le même bulletin que moins de messes soient demandées pour les défunts.

Quelques mois plus tard dans le même journal¹³, paraît un article intitulé « Célébrer les funérailles ». Une comparaison sous forme de tableau y est faite entre une célébration avec messe et une célébration sans messe. Puis un petit encadré souligne que « la décision de célébrer ou non la messe sera prise en accord avec la famille. Cette décision implique normalement que la famille, ou une part importante de l'assemblée, soit apte à participer activement à la messe, en particulier par la communion. Dans les cas où la messe n'est pas célébrée lors des funérailles, on pourra prévoir sa célébration à un autre moment opportun, en particulier si cela doit permettre un rassemblement des proches et de l'ensemble de la communauté chrétienne¹⁴ ».

Un autre texte concernant le même sujet est très explicite ; il est intégré dans un article intitulé : « Célébrer les étapes de la vie ». Il est ainsi rédigé : « Souvent, les gens qui viennent aux funérailles ne participent pas à la communion. Il est donc préférable de prévoir une célébration sans eucharistie, réservant l'eucharistie pour les messes d'intention qui peuvent avoir lieu le dimanche suivant¹⁵ ».

2. Des réactions à ces textes

Les réactions des paroissiens à ces textes sont très diverses. Un certain nombre d'entre eux sont d'accord avec ce qui est écrit, estimant normal que ceux qui ne pratiquent pas habituellement ne requièrent pas d'eucharistie lors des funérailles de leurs proches. Il est difficile, disent-ils, pour le prêtre qui célèbre de se trouver face à une assemblée qui ne participe pas et une eucharistie célébrée dans une telle assemblée a peu de signification. Ils constatent que les familiers de la pratique chrétienne sont souvent minoritaires dans les assemblées formées pour célébrer les funérailles et l'Eglise a le souci de s'adapter à la diversité des assemblées. En fait ce sont les capacités de l'assemblée qui vont orienter le choix de la célébration. D'autres personnes interrogées craignent les disparités ainsi établies et

¹² *Ibid.*, p. 3.

¹³ *Ibid.*, p.4.

¹⁴ Texte qui est une reprise du *Rituel des funérailles* n°16.

¹⁵ *Actualités Notre temps, op.cit.*, (août-septembre 2003), p. 22.

ressentent ces dispositions comme des sanctions envers les familles moins pratiquantes. Ces familles ne sont d'ailleurs pas les dernières à « demander la messe », pensant que si l'eucharistie n'est pas célébrée au cours des funérailles, il « manquera quelque chose à leur défunt ». Cette conviction repose sans doute sur le fait que depuis très longtemps les funérailles sont célébrées au cours d'une eucharistie et il est déstabilisant de changer trop rapidement les pratiques. De plus, à travers la demande formulée, quelle foi est-elle exprimée ? Le manque de pratique aujourd'hui ne signifie pas automatiquement une non foi déclarée.

On peut raisonnablement penser que ces changements sont dus à la nette diminution du nombre de prêtres actifs. Dans cette perspective, un certain nombre de gens estime qu'il serait judicieux que les pratiques soient identiques pour tous. On peut enfin faire remarquer que l'expression « réserver l'eucharistie » employée dans le troisième texte cité est assez inadéquate. Est-il envisageable pour l'Eglise de « réserver » la rencontre du Christ aux seuls pratiquants ?

Il y aurait aussi à réfléchir sur le problème des messes d'intention. Si l'eucharistie est refusée aux familles en raison de leur non pratique ou de leur peu de pratique, que peut signifier un encouragement à ce qu'elles demandent des messes d'intention ? Dans cette même paroisse, les personnes décédées dans la semaine ne sont pas citées, alors que les défunts pour lesquels sont demandées des messes d'intention sont nommés chaque dimanche. La communauté paroissiale déplore d'ailleurs cette pratique, estimant que le rassemblement dominical devrait faire place à la vie de la communauté avec ses joies et ses deuils.

§ 3. Le refus de l'eucharistie au cours de la célébration du mariage

1. Un mariage célébré sans avoir le droit d'y inclure l'eucharistie

1.1. Exposé des faits

Mlle E. est élevée dans une famille catholique pratiquante. Elle a pratiqué très régulièrement sa religion jusqu'à l'âge étudiant, toutes les semaines avec ses parents et sa famille. Durant ses études de médecine, elle a abandonné une pratique régulière au profit d'une pratique plus distendue, réduite aux grandes fêtes et aux fêtes de famille, c'est à dire qu'elle assiste à la messe quand elle est entourée de sa famille et quand elle en prend le temps.

En troisième année de médecine, elle rencontre un étudiant de première année, M.G. plus jeune qu'elle, et tous deux tombent amoureux. Il est d'origine chinoise par son père ; celui-ci, actuellement âgé de 62 ans est

arrivé en France à l'âge de 16 ans, dans les années 1956. Il a été baptisé en Chine. Il a épousé une Française, elle aussi baptisée. Ce couple a eu six enfants ; sur les six enfants, ils en ont fait baptiser deux, au gré des rencontres faites par les enfants au cours de leurs jeunes années, rencontres faites essentiellement dans une école catholique. Les parents de M.G. ont pensé que les autres enfants choisiraient eux-mêmes plus tard de se faire baptiser ou non, eux-mêmes ne pratiquant pas la religion catholique.

1.2. La préparation au mariage

En février 2002, Mlle E. et M.G. décident de se marier ; le mariage est prévu pour le mois d'août 2002. Le vicaire de la paroisse de C. propose de préparer leur mariage. Les deux premières rencontres se passent bien ; cependant il est rappelé avec insistance, à chaque préparation, à Mlle E. qu'elle épouse un non baptisé et à M.G. que l'Eglise l'accueille bien qu'il n'en fasse pas partie. Il insiste beaucoup pour faire comprendre que M.G. ne fait pas partie de l'Eglise et que l'Eglise accepte ce mariage à la condition que Mlle E. s'engage très sérieusement à élever ses enfants dans la religion catholique. Lors de la constitution du dossier il réitère cet engagement avec beaucoup d'insistance ; lors de la journée de la session du C.P.M., il recommence de la même façon devant les autres couples. Mlle E. ayant vécu cette journée de réflexion avec 5 couples estime qu'il devrait insister de la même façon pour ces couples dont 3 sur 5 n'ont aucun lien avec l'Eglise depuis leur enfance ; mais tous sont baptisés...Il précise également d'emblée que ce mariage ne sera pas sacramentel mais dispar. Mlle E. a du mal à comprendre de telles distinctions, mais elle retient que son mariage n'est pas comme les autres mariages. Tout au long de la préparation au mariage, le sentiment dominant éprouvé par le jeune couple est que Mlle E. ne suit pas le droit chemin en épousant un non baptisé.

Pour ce qui est de la préparation plus directe de la cérémonie, ce prêtre dit d'emblée aux futurs époux qu'ils discuteront plus tard du fait de savoir si le mariage sera célébré ou non au cours d'une messe. Mais au mois de juillet, lors de l'avant-dernière réunion de préparation au mariage, il n'est plus question de célébrer ce mariage au cours d'une eucharistie étant donné que M. G. n'est pas baptisé. Il faut que Mlle E. le comprenne, on ne célèbre pas l'eucharistie dans ce cas. Il s'agit de plus de respecter la famille de M.G.. Les futurs époux n'ont ainsi pas le choix de décider de la célébration ou non de l'eucharistie au cours de leur mariage. Les choses sont ainsi. Au vu des réactions de ce prêtre, Mlle E. se demande si elle ne va pas tout simplement se marier exclusivement à la mairie.

En fait, Mlle E. et M.G. sont heurtés de ne pas avoir le choix de la

décision, dans le respect de la vérité de chacun. Ils auraient aimé décider ensemble que l'eucharistie soit ou non célébrée au cours de leur mariage. Ils savaient tous les deux que la famille et les amis de Mlle E. seraient heureux de communier lors de la célébration de leur mariage dans le respect de la foi de chacun. Mlle E. aurait pu communier, ce sacrement ayant sens pour elle et M.G. s'en abstenir. Plusieurs possibilités auraient pu être offertes et discutées plutôt que ce choix imposé.

1.3. La célébration du mariage

La famille de Mlle E. très insérée dans l'Eglise, est un peu choquée devant ce manque d'accueil et cette décision unilatérale. Elle reste persuadée que le choix de l'eucharistie au cours de la célébration du mariage est l'affaire des époux et non la décision du prêtre. La belle-sœur de Mlle E. propose de diriger les chants, elle en a l'habitude, tandis que des frères et sœurs de Mlle E. et de M.G lisent les divers textes choisis par les mariés, pendant que d'autres accompagnent les chants avec différents instruments de musique. Un texte profane est notamment choisi par Mlle E¹⁶, texte qui sert à exprimer ce que l'un et l'autre époux ont ressenti au cours de cette préparation au mariage.

La cérémonie a été très priante et les époux ont été très participants, très à l'aise pour se dire l'un à l'autre leur engagement réciproque. La famille et la plupart des amis de la famille de Mlle E. sont des pratiquants réguliers ; la famille ascendante de Mlle E. compte plusieurs prêtres et religieuses, certains décédés, d'autres présents à ce mariage. Célébrer l'eucharistie au cours de ce mariage avait sens pour la famille de Mlle E. dont plusieurs membres sont engagés dans l'Eglise de diverses manières ; en outre, la célébration de l'eucharistie prenait valeur de témoignage de foi de la part de la famille de Mlle E. pour la famille de M.G.

1.4. Analyse de ce cas

Pour M.G., la confrontation avec l'Eglise catholique a été quelque chose de nouveau. Il est venu découvrir avec beaucoup de bonne volonté une Eglise qu'il ne connaissait pas. Avec la famille de Mlle E., durant l'année qui a précédé son mariage, il a assisté à la messe à l'occasion des grandes fêtes religieuses de l'année. La question de son baptême l'a préoccupé. Passant le concours de l'internat en médecine, il n'a pas eu le temps de débiter une démarche de catéchuménat, il y a vaguement pensé étant donné que le frère et la belle-sœur de Mlle E. ont désiré le choisir comme parrain de leur quatrième

¹⁶ Voir l'annexe p. 486.

enfant. En tant que non baptisé, il ne pourra jamais être parrain. Cependant la durée de deux années de préparation et de cheminement du catéchuménat l'ont découragé.

Il a d'autre part pris avec beaucoup de sérieux cette préparation au mariage, assistant avec bonne volonté à toutes les réunions, y compris au dimanche de préparation avec le C.P.M.. Quant à Mlle E., le mariage religieux a pour elle une signification importante, ayant depuis toujours participé aux différentes fêtes religieuses et ayant eu une pratique régulière. Pour Mlle E., célébrer l'eucharistie au cours de cette cérémonie était important, puisque son mariage n'était pas sacramentel, le prêtre ayant pris la peine de le lui expliquer.

1.5. La suite de ce mariage

Au cours de la préparation au mariage, le couple a ressenti une certaine disqualification de la part de l'Eglise, à leur égard. Si M.G. avait quelque peu envisagé un rapprochement envers l'Eglise et pourquoi pas vers la réception du baptême, après cette expérience et au vu de la souffrance éprouvée par Mlle E. qui s'est sentie comme rejetée, il n'est plus question pour lui, dans l'immédiat, d'une démarche religieuse. Mlle E. attend actuellement un bébé pour la fin du mois de mai. Le couple s'est promis que l'enfant serait baptisé. Il sera ainsi comme tout le monde et il ne subira pas d'interdit. Au moins la promesse de faire baptiser les enfants issue du couple sera tenue....On peut seulement souhaiter à l'occasion de ce baptême, une préparation pastorale judicieuse et sereine.

2. Deuxième cas de refus de l'eucharistie au cours de la célébration du mariage

M. X. âgé de 57 ans, veuf depuis neuf ans rencontre Mme Z., âgée de 50 ans, veuve depuis quatre ans. Ils sont tous les deux très insérés dans la vie de la petite ville de S., proche de Tours dans laquelle ils rendent de très nombreux services. Ils se sont rencontrés dans une des associations de la ville. Mme Z. s'est retrouvée veuve à 48 ans avec deux enfants encore proches de l'adolescence. Son mari est mort du sida. Elle est pratiquante et élève ses enfants dans la religion catholique. A 50 ans elle rencontre M. X., veuf depuis quelques années, sa femme est décédée à la suite d'un cancer. M. X. est baptisé mais non pratiquant hormis pour les grandes occasions. La fille de Mme Z. vient de se marier et le fils de Mme Z. achève ses études. M.X. et Mme Z., vivant ensemble depuis huit ans décident alors de se marier. Les démarches sont entreprises, le couple âgé de 58 et de 65 ans assiste à deux

réunions de préparation au mariage et rencontre trois fois le jeune prêtre chargé de célébrer le mariage.

Mme Z. demande à ce jeune prêtre que le mariage soit célébré au cours d'une eucharistie. Pour elle l'eucharistie est importante, sa vie de pratiquante l'a beaucoup aidée dans ses épreuves. Le prêtre accepte de célébrer le mariage, étant veufs tous les deux, ils peuvent se marier à l'Eglise, mais sans célébration de l'eucharistie, puisque M.X. n'est pas pratiquant. La décision est sans appel. Le couple ne comprend pas cette décision et M.X. a une réaction de rejet par rapport à l'Eglise.

3. Ce qui fait difficulté dans ces deux cas

La Constitution sur la liturgie¹⁷ affirme que la célébration du mariage a lieu normalement, pour les mariages entre catholiques, au cours de l'eucharistie, pour manifester l'alliance entre le Christ et le couple comme entre le Christ et l'Eglise. Il se peut que dans certains cas cette célébration ne soit pas opportune, en raison de la non fréquentation de l'Eglise par l'ensemble des deux familles, par exemple. Si la célébration de l'eucharistie n'est pas dans les habitudes des familles, on peut se demander en effet ce que signifierait l'eucharistie pour l'assemblée. Mais dans la mesure où l'un des deux conjoints souhaite célébrer son mariage au cours de la célébration de l'eucharistie, pourquoi ne pas y faire droit ?

Ces deux cas renvoient à un certain nombre de questions : l'Eglise est-elle propriétaire des sacrements ? Est-ce aux jeunes époux ou au curé de choisir une célébration avec ou sans eucharistie ? Il semble que ce soit aux époux que le choix revient, le prêtre pouvant éclairer ce choix¹⁸. Dans les deux cas décrits, le refus de la célébration de l'eucharistie a été mal ressenti par les époux, par les familles, par les amis. Autrefois les mariages se célébraient au cours d'une messe, actuellement de moins en moins, mais le fait du refus de la célébration de l'eucharistie est ressenti comme un « mariage au rabais ». En fait, le sacrement de mariage est suffisant en lui-même et il ne s'agit pas de vouloir la célébration d'une eucharistie à chaque mariage ; pour beaucoup de mariés, actuellement, la célébration de l'eucharistie ne veut rien dire. Mais il s'agit peut-être de ne pas opérer de discrimination, l'eucharistie ne pouvant correspondre à une récompense pour « bons pratiquants ».

Paul VI écrivait : « L'Esprit Saint nous parle à travers l'incroyance du

¹⁷ *Sacrosanctum Concilium* n°78, in *Concile œcuménique Vatican II*, Paris, Le Centurion, 1967, p. 182. Tous les textes conciliaires cités proviennent de cette édition.

¹⁸ Le livret « Un mariage, ça se prépare ! », dans *Panorama*, hors série, 27 (avril 1998), explique aux jeunes mariés qu'ils peuvent choisir une célébration avec ou sans eucharistie (p.32). Ce type de livret est très souvent remis aux futurs mariés pour qu'ils puissent préparer leur mariage.

monde »¹⁹. Dans un mariage dispar, les deux parties sont conviées à une découverte du christianisme vécu en Eglise et à un approfondissement de celui-ci. De tels mariages seront de plus en plus fréquents, en raison de l'évolution de la société et du monde. De plus en plus de baptisés épouseront des non-baptisés. Dans de telles situations les enjeux de la préparation pastorale sont immenses.

4. L'eucharistie célébrée au cours d'une messe de mariage selon le rituel de « Saint Pie V »

Le 25 août 2003, deux familles très différentes l'une de l'autre sont rassemblées à l'occasion du mariage de Mlle G. et de M.A., dans l'abbaye de Saint Gildas de Rhuys. La famille de Mlle G. comprend très rapidement que la messe est célébrée selon le rite romain classique, dit « de Saint Pie V », ce que confirme les petits livrets très détaillés déposés sur les chaises. Cette messe est célébrée en vertu du « Motu Proprio Ecclesiae Dei » du 2 juillet 1988, de Sa Sainteté le pape Jean Paul II. La famille de Mlle G. est une famille catholique pratiquante pour la tranche d'âge comprise entre 35 et 90 ans. Les jeunes sont pour la plupart catholiques mais pratiquent de manière épisodique, cependant qu'ils participent volontiers à des rassemblements de jeunes. Au bout d'une heure trois-quarts de célébration à voix basse et en latin, vient le moment de la communion. Les livrets sont utiles pour repérer les temps de la liturgie, la plupart des gens sont un peu perdus dans le déroulement. Dans ces livrets, les rites de l'offertoire et de la consécration sont précédés d'explication en italique. On peut ainsi lire qu'au moment de la consécration « le grand mystère est accompli et que le pain et le vin sont changés en Corps et Sang du Christ ; sur l'autel, il n'y a plus de pain, ni de vin ; il y a le Corps, le Sang, l'Ame et la Divinité de Jésus-Christ », tandis qu'il est rappelé que « la prière du rite de postcommunion sert à l'obtention des fruits du Sacrifice qui vient d'être réalisé ».

Juste avant la communion, un jeune prêtre accompagnant l'officiant prend la parole pour donner quelques précisions concernant la « sainte communion ». Pour pouvoir communier, il faut, rappelle-t-il : « être à jeun depuis une heure, assister régulièrement à la messe, s'être confessé très récemment, ne pas avoir commis de péché mortel depuis cette dernière confession. La communion sera donnée dans la bouche à ceux qui seront à genoux ». Il ajoute : « nous vous demandons de suivre ces consignes afin de respecter la sensibilité du prêtre qui a célébré cette messe ».

Entendant ces directives, tous les membres de la famille de la mariée qui avaient pris place du côté gauche de la nef, se sont assis ; personne n'a été

¹⁹ *D.C.*, t. 67, 1970, pp.1123 et suivantes.

communié, hormis une dame âgée de 92 ans qui a trouvé cette messe très belle et évocatrice de son enfance. La famille de M. A. a communié dans son ensemble. Au sortir de cette messe de mariage, la famille de Mlle G. pense de fait qu'elle ne pouvait pas recevoir la communion dans ces conditions et elle reste assez choquée par cette messe de mariage.

On peut en effet se demander si l'Eglise doit se positionner comme détentrice des sacrements. De plus dans la présentation de l'offertoire et de la consécration, on ne peut que constater une grande chosification des sacrements. Quant au rite lui-même, il ne fait pas de place à la communauté célébrante, le prêtre étant dos à l'assemblée, récitant la plupart des prières tout seul, l'assemblée n'a pas eu le droit de proclamer le Notre Père à voix haute. La messe est l'affaire du prêtre.

§ 4. L'interdiction de l'accès à l'eucharistie pour les divorcés remariés rappelée publiquement : la réaction d'un couple concerné

1. Histoire de ce couple

M. J., né en 1927 dans un milieu bourgeois parisien, rencontre, alors qu'il est étudiant une jeune fille, Mlle T., née en 1924 plus âgée que lui, d'un milieu totalement différent du sien ; il a peu à peu des relations sexuelles avec elle. Le père de ce monsieur est catholique très pratiquant. Apprenant la conduite de son fils, il somme celui-ci de se marier ; ce que ce dernier fait. Au bout d'un an de mariage, le couple divorce. M. J. n'a épousé Mlle T. que pour satisfaire l'exigence de son père mais il savait que ce mariage n'était pas un vrai mariage et qu'il ne durerait pas. Le couple n'avait rien en commun si ce n'est des relations sexuelles.

Quelques années plus tard, ayant terminé ses études, M. J. fait la rencontre de Mlle J. qu'il épouse en 1956. Ils ont trois enfants et dix petits-enfants. Ils s'aiment profondément et pour M. J. la seule femme qui ait compté dans sa vie, c'est sa femme actuelle. Le curé de la paroisse de la ville de G., curé de cette ville de 13000 habitants depuis 1976, connaît bien leur situation et en a parlé longuement avec eux. M. J. et Mme J. assistent volontiers à la messe et Mme J. communique souvent. Elle a été élevée dans une famille catholique et pour elle la foi est redevenue très importante, après une période difficile pour elle puisqu'elle a épousé un divorcé. Le curé de la paroisse est resté pendant 18 ans dans cette paroisse. En 1994, il est muté dans une autre paroisse. Au cours de son ministère, il n'a jamais empêché les divorcés remariés soit de communier, soit de donner la communion, soit d'exercer tout autre service dans la paroisse. Mais les choses changent à l'arrivée du nouveau curé qui,

peu de temps après son arrivée dans la paroisse, au cours d'une homélie lors d'un dimanche consacré à la famille, rappelle les règles de l'Eglise catholique romaine concernant les divorcés remariés et l'interdiction pour eux de recevoir l'eucharistie. Des tracts sont également distribués lors d'un dimanche consacré à une réflexion sur les sacrements ; tracts élaborés par un petit groupe chargé de travailler et de réfléchir sur la pastorale des divorcés remariés. Ces tracts expriment que les divorcés remariés ne sont pas exclus de la vie de la communauté paroissiale, ni de la messe dominicale, insistant sur l'importance d'écouter la parole, mais ils rappellent dans leur dernière page l'interdiction de tous les sacrements pour les divorcés remariés. Ce couple a peu à peu délaissé la pratique dominicale. Mme J. est très peinée de cette situation. Sa foi est vive mais elle est très heurtée par la position du curé actuel surtout que le curé précédent l'avait libérée par rapport à cette interdiction, lui recommandant de suivre sa conscience.

2. Analyse de ce cas.

Mme J. aime l'homme quelle rencontre en 1956. Elle sait qu'il est divorcé mais elle sait aussi que ce premier mariage n'était qu'un simulacre de mariage célébré sous la pression du père de son futur mari ; celui-ci n'était âgé que de 19 ans, il n'a pas vraiment réfléchi aux conséquences de cette union et ce mariage n'a duré qu'un an, sans réelle vie de couple. Il s'agissait pour M. J. de poursuivre des études financées par son père.

La solution qui aurait pu être retenue aurait été de demander la déclaration de nullité de ce mariage en 1956, mais les pratiques de l'officialité étaient à cette époque, très différentes de celles d'aujourd'hui. Quant à la demander aujourd'hui, M. J. estime que cela n'a pas de sens, la femme de sa vie et la femme devant Dieu est celle qu'il a épousée en 1956. Pendant de très nombreuses années, Mme J. s'est sentie hors de l'Eglise, qu'elle n'a retrouvée qu'en 1976, grâce au curé d'alors. Depuis ces rappels publics, tous les deux sont déçus par rapport à l'Eglise. Et ils ne sentent plus la possibilité de communier sans permission. De plus dans une petite ville comme celle de G., tout le monde connaît tout le monde.

Ces pratiques décrites dans le cadre de l'eucharistie révèlent plusieurs dysfonctionnements. Les trois premiers cas décrits inscrivent l'eucharistie dans une théologie des sacrements conçus comme des moyens de salut et des actions à accumuler pour être sauvé. Les cas suivants relatent des refus opposés à la célébration de l'eucharistie dans des célébrations de mariage ou de funérailles, pour des gens peu ou non pratiquants et des interdictions de

recevoir l'eucharistie pour des divorcés remariés. Si le sacrement est le lieu de la rencontre de Dieu, l'Eglise n'a-t-elle pas toujours à proposer cette rencontre révélatrice de l'amour de Dieu ?

Sous-Chapitre 4. La confirmation : perspectives actuelles

La confirmation peut être aujourd'hui l'occasion d'une découverte de la foi, n'étant plus célébré de façon massive et automatique, à tel ou tel âge. Si on l'exige au moment de la célébration du mariage, ne rétablit-on pas cet automatisme ?

Section 1. Un constat

§ 1. Quelques chiffres

Le nombre des fidèles qui reçoivent la confirmation est en nette diminution. Dans le diocèse de la Manche, comme dans beaucoup d'autres diocèses, depuis les années 1990-92, l'âge de la confirmation a été repoussé à 14 ans ou plus, alors qu'il était de 8 à 10 ans depuis les années 1950. De nos jours, on confirme moins en série, de façon automatique. On a renoncé à l'âge uniforme, à la confirmation par année de catéchisme ou par année d'école. Jusque dans les années 88-90, des classes entières de C.M.2 étaient confirmés à l'âge de 10 ou 11 ans.

La confirmation doit actuellement faire l'objet d'une demande personnelle. Elle est donc plus rare : environ 80 à 85% des enfants sont baptisés alors que seulement 8 à 12% reçoivent la confirmation²⁰.

§ 2. Un sacrement qui ne s'inscrit pas dans une demande de rite

La confirmation est un sacrement qui n'est pas réclamé pour des considérations sociales à la différence du baptême ou du mariage. Il ne correspond pas à une situation humaine définie et ne correspond pas à un besoin facilement identifiable des baptisés. Dans la mentalité courante des gens il n'a pas l'importance des deux précédents et il va parfois jusqu'à être méconnu. Dans l'opinion publique courante, la confirmation n'a pas la dimension médiatique de la communion solennelle. Beaucoup de ceux qui se marient ou qui viennent demander le baptême pour leur enfant n'ont pas été confirmés de même que la grande majorité de parrains et des marraines. Les

²⁰*La Croix* du mardi 24 et mercredi 25 décembre donne le chiffre de 8,7% comme pourcentage de confirmations parmi les enfants âgés de 7 ans au 1^{er} janvier 2001.

équipes de C.P.M. constatent que beaucoup de fiancés qui se présentent pour le mariage ne sont pas confirmés alors qu'ils pensent « avoir tout fait », c'est-à-dire avoir été pleinement initiés à la vie chrétienne, grâce au catéchisme, à la « petite » et à la « grande » communion.

§ 3. La personnalisation du sacrement

La confirmation est aujourd'hui davantage reçue en lien avec des petits groupes de catéchèses, petits groupes volontaires qui persévèrent dans la foi. Elle est actuellement préparée avec beaucoup de sérieux. On constate un accroissement du nombre des confirmations célébrées dans des groupes restreints, accompagné d'un effort de rencontre entre l'évêque et les confirmés avant la célébration. La confirmation concerne donc un petit nombre de chrétiens. Elle est actuellement liée à une démarche « de persévérance ». Cette disposition à retarder la célébration de la confirmation peut être perçue comme une chance de relancer une proposition de foi vers la fin de l'adolescence ou vers le début de l'âge adulte.

Section 2. Des témoignages

§ 1. Des témoignages de jeunes

« Ma confirmation m'a laissé un très bon souvenir : celui de la communication entre Dieu et moi. Les rites de la célébration m'ont plu, par leur sérieux et leur simplicité. J'avais l'impression que Dieu était avec moi ; il était présent dans chacun de mes actes, dans chacune de mes paroles. J'ai été baptisée il y a longtemps mais maintenant par la confirmation, je me sens responsable de ma foi. Je voudrais avec le petit groupe de préparation aider d'autres jeunes à rencontrer le Christ ». (Catherine, 15 ans.)

« Je veux être confirmé. Quand j'étais petit, mes parents ont décidé à ma place de me faire baptiser, aujourd'hui, c'est moi qui décide de continuer à vivre en baptisé ». (Pierre, 15 ans.)

« J'ai 14 ans. Aujourd'hui, je suis heureux d'être confirmé avec mon petit groupe de préparation à la confirmation. Je comprends mieux ce que c'est de vivre une vie chrétienne. Je m'engage bien plus consciemment à participer à la vie de l'Eglise ». (Benoit, 17 ans.)

« Née dans une famille catholique, j'ai été baptisée toute petite et j'ai été scolarisée dans une école privée. Là, j'ai suivi le catéchisme et j'ai fait mes deux communions. Jusque là, rien de très spécial... On m'a proposé de faire ma confirmation en classe de 3ème, c'est là que j'ai commencé à me poser des questions. Il fallait répondre dans la semaine. C'était trop court pour

réfléchir à quelque chose de si important. J'ai dit non. Il m'a fallu cinq ans pour mettre tout cela au clair, avant de demander à faire ma confirmation. Cinq ans, cela peut paraître long, mais aujourd'hui, je suis pleinement consciente de l'engagement que je vais prendre dans quelques mois ». (Françoise, 20 ans, étudiante.)

« C'est au moment de recevoir la confirmation que j'ai compris que l'acte que je posais engageait toute ma vie. J'ai pris conscience que la foi était une réponse, un oui que je disais du fond du cœur à quelqu'un que j'avais rencontré et que d'autres m'avaient fait découvrir si proche de moi ». (Marie, 19 ans, étudiante.)

§ 2. Des confirmations d'adultes

Mme A. a été baptisée en 1962, mais ni catéchisée, ni confirmée. Elle découvre l'Eglise à l'occasion de son mariage à 20 ans. Elle en parle comme d'un « choc ». Puis la vie continue. Des enfants naissent... Une cassure se produit dans sa vie à l'occasion de la mort d'un de ses enfants. Trois ans plus tard, en 1994, le couple adopte deux enfants que M. A. tient à faire baptiser. A l'occasion de la préparation au baptême de ses deux enfants s'opère un véritable cheminement de foi. Mme A. redécouvre l'Eglise, la pratique dominicale et des petits groupes de réflexion. Mme A. a été confirmée au mois d'octobre 2001 dans sa paroisse. Actuellement elle accompagne un groupe de jeunes en confirmation.

Baptisée à l'âge de deux ans en 1975, Marie n'a été confirmée qu'à la Pentecôte 2002. La démarche engagée avec un ami et un membre de sa famille l'ont aidée à trouver à nouveau la porte de l'Eglise, tandis que sa meilleure amie Hélène, approchant de la trentaine va recevoir prochainement ce sacrement. Hélène a bien eu une éducation religieuse, mais comme beaucoup de jeunes elle s'est éloignée de l'Eglise. Récemment au cours d'une « messe » de mariage, elle a senti comme un déclic et elle a engagé une démarche auprès de religieuses qu'elle connaissait, résidant à côté de chez elle. Elle se prépare actuellement avec un groupe en vue de la réception de ce sacrement.

Section 3. Une question d'actualité

Comme le montrent ces différents témoignages, la confirmation correspond à une démarche de foi personnelle, vécue ensuite avec de petits groupes de préparation. C'est un lieu type du pluralisme : ce sacrement en effet peut être donné aussi bien aux enfants qu'aux adolescents, aux jeunes qu'aux adultes, mais on ne confirme pas de façon automatique ; on veut ainsi signifier ce que

c'est pour une Eglise que d'être confirmée dans sa foi.

Alors à propos de ce sacrement, une question demeure : celle du lien exigé entre le sacrement de mariage et le sacrement de confirmation. Le canon 1065 du code de droit canonique en son alinéa 1 stipule que « Les catholiques qui n'ont pas encore reçu le sacrement de confirmation le recevront avant d'être admis au mariage, si c'est possible sans grave inconvénient ».

Se pose ainsi, pour certains pasteurs du diocèse, la question de l'obligation de la réception de la confirmation pour ceux qui désirent célébrer leur mariage à l'Eglise. Certains se demandent s'il n'est pas nécessaire que les futurs époux soient confirmés pour célébrer un tel mariage. Les futurs époux concernés sont les jeunes nés après les années 80, puisque avant 1980 la confirmation était reçue à l'âge de 10 ans dans le diocèse de la Manche. Les années suivantes verront comment les pasteurs vont réagir à cette question qu'ils se posent déjà. Il s'agirait peut-être déjà d'analyser les termes du canon 1065 : « sans grave inconvénient ».

Dans des écoles catholiques de la Manche, un certain nombre de jeunes reçoivent ce sacrement parce que sa réception leur permettra plus tard de se marier à l'Eglise : « comme cela ils auront tout ce qu'il faut ». Or, on s'aperçoit que parmi ces jeunes, certains, dès le lendemain de la confirmation, abandonnent toute pratique religieuse et tout groupe de catéchèse. La confirmation en ce cas précis n'est-il pas une sorte de certificat de fin d'études catéchétiques ou de sauf-conduit ? Dans la logique du septénaire sacramentel la réception d'un sacrement commande au préalable la réception d'un autre ; mais tous les sacrements sont-ils du même ordre ? Quel est à proprement parler le sens de ce sacrement ? Lorsque l'Eglise célèbre la confirmation, que construit-elle ? Que vit-elle ? Qu'attend-elle de ce sacrement ?

Lors de la dernière session de la Conférence des évêques, à Lourdes, la question de la préparation au mariage a été l'objet de nouvelles orientations. En ce qui concerne la préparation au mariage, il a été demandé que les jeunes couples redécouvrent la dynamique de l'initiation chrétienne : baptême, confirmation et eucharistie. « Chaque fois que le cas se présentera, on veillera à proposer le sacrement de la Confirmation²¹ ». Ce texte, en accord avec le canon 1065 §1 du code de droit canonique, mérite sans doute d'être explicité : dans quel cas proposer la confirmation ?

²¹ Session de la Conférence des évêques, novembre 2002.

Sous-Chapitre 5. Des pratiques décrites dans le cadre de la réconciliation

Section 1. La réconciliation demandée dans le cadre du mariage

§ 1. Premier cas décrit

1. Présentation du contexte de ce mariage

Ce mariage religieux a été célébré au mois de juillet 2000. Mlle D. d'origine vietnamienne, a été adoptée par des parents français vers son âge de trois ans. M. X. est issu d'une famille de tradition catholique pratiquante. Mlle D. a été baptisée cependant que les choses en sont restées là ; elle n'a pas été catéchisée et n'a pas non plus fait sa communion solennelle. Ses parents ne sont pas pratiquants. M. X. a été élevé dans une famille catholique et a régulièrement pratiqué sa religion jusqu'à quinze ans. Vivant ensemble depuis trois ou quatre ans, ils se sont fiancés officiellement en 1998 et ont décidé de se marier religieusement le 15 juillet 2000. Au mois de novembre 1999, ils ont demandé à un prêtre, ami de la famille de M. X., de célébrer leur mariage.

Ce prêtre a préparé le mariage religieux avec eux au cours de plusieurs rencontres. Il a été décidé avec les futurs époux que le mariage serait célébré au cours de la célébration de l'eucharistie. Le prêtre leur a demandé à tous les deux de se confesser avec le prêtre de leur choix. Ce dernier point n'est pas à discuter ; il est nécessaire de recevoir ce sacrement lorsque le mariage religieux est célébré au cours de l'eucharistie.

2. Questions posées par ce cas

Mlle D. n'a reçu aucune formation ni information sur la religion catholique, ayant seulement été baptisée peu de temps après son adoption. La demande de baptême de la part des parents s'est située dans le contexte de l'adoption plénière de cet enfant. Les parents désiraient en effet que leur fille soit baptisée, pour être comme tous les autres enfants, eux-mêmes ayant été baptisés en bas âge. Pour eux, ce baptême contribuait à l'insérer dans son pays d'adoption, cependant qu'ils sont peu croyants et aucunement pratiquants. Mlle D. n'a donc eu aucun complément quant à sa formation religieuse. M. X. est issu d'une famille catholique pratiquante.

La demande d'un mariage religieux se justifie de la part de M. X. puisqu'il a pratiqué la religion catholique d'une manière assez suivie même s'il n'a pas

été catéchisé au-delà de sa communion. Il a en fait cessé de pratiquer régulièrement vers son âge de 14 ans. Sa famille se situe parmi les catholiques pratiquants et ce mariage religieux a un sens pour lui. Ses parents vont régulièrement à la messe et communient souvent.

Ce qui pose problème dans ce cas décrit, c'est la confession requise par le prêtre. Pour M. X. la dernière confession se situe dans un contexte de catéchisme lors de sa communion solennelle. Il se rappelle des « listes de péchés » qu'il préparait mentalement avant de venir se confesser. En ce qui concerne Mlle. D., ce sacrement ne signifie rien pour elle, elle n'en a aucune expérience. Tous les deux sont très malheureux d'être obligés de faire cette démarche mais ils ne se sentent pas suffisamment à l'aise pour passer outre. Ils attendront la dernière minute pour aller se confesser et en ont l'un et l'autre un mauvais souvenir, s'étant sentis obligés à faire quelque chose pour lequel ils n'étaient pas prêts.

§ 2. Deuxième cas relaté

1. Les faits

Mlle E., née le 3 décembre 1969, et M. M., né le 19 juillet 1967 se sont mariés le 26 septembre 1991. Ils ont 22 et 24 ans. Mlle E. est née dans une famille croyante et pratiquante pour sa mère, mais non pratiquant pour son père ; elle a suivi une éducation religieuse assez longue après sa communion, avec des cours d'éducation religieuse une fois par semaine et des rencontres ou des retraites annuelles avec le prêtre de la paroisse. M. M. est né dans une famille qui ne s'est pas préoccupée de l'éducation religieuse des enfants. La décision de mariage religieux allait de soi pour Mlle E. ; M. M. a accepté, sans grande discussion. Simplement, il n'a pas dit non, bien qu'il n'y ait jamais eu chez lui de préoccupation religieuse.

Ils ont fait une courte préparation chez un couple qu'ils ont rencontré 2 fois, préparation à laquelle Mlle E. traînait M.M. qui ne comprenait pas le sens de ces réunions. M.M. ne parlait jamais religion, c'est Mlle E. qui voulait se marier à l'Eglise. Tous deux n'ont donc jamais discuté de ces rencontres de préparation parfaitement inutiles aux yeux de M.M.. Mlle E. a rencontré seule le prêtre qui devait célébrer leur mariage et ce prêtre lui a expliqué que tous les deux devaient se confesser. Elle raconte : « Je suis allée seule rencontrer le prêtre la veille du mariage pour arranger la cérémonie et pour une confession, M. M., lui, est allé dix minutes avant la cérémonie ».

2. Analyse

Il est fréquent de trouver les mêmes récits dans des dossiers de déclaration de nullité de mariage à propos de l'exigence de la réconciliation avant le mariage religieux, le plus souvent nommé confession. Ce terme de confession insiste sur la démarche de l'homme plus que sur celle de Dieu. Ces personnes qui se sentent moralement obligés de se confesser ont-elles compris le sens de la réconciliation qui est réconciliation avec soi, avec les autres, avec le monde, avec Dieu ?

Interrogeant sur leurs raisons les prêtres qui demandent systématiquement la réception de ce sacrement avant le mariage religieux, on obtient essentiellement deux raisons. L'une tient au fait que la plupart du temps les jeunes vivent ensemble avant le mariage, or cette situation n'est pas en harmonie avec les principes de l'Eglise. La réconciliation et le pardon permettent de se remettre en accord avec ce que demande l'Eglise. Le deuxième argument avancé est que pour ces jeunes souvent éloignés de la foi catholique, c'est une manière de préparer un avenir peut-être un peu plus religieux. D'autres prêtres rencontrés requièrent la réception de ce sacrement si les mariés demandent la célébration de l'eucharistie. D'autres prêtres encore le proposent simplement mais laissent toute liberté aux mariés. C'est ainsi que l'on rencontre une grande diversité de réactions pastorales, parfois difficiles à comprendre pour ceux qui y sont confrontés. Lorsque ce sacrement est imposé, il est parfois ressenti comme un viol de la conscience si les participants n'ont pas compris ce que signifiait réellement la réconciliation et si la confession se borne pour eux à un aveu détaillé de leurs fautes.

Section 2. Une interrogation après la mise au point faite par l'évêque de Coutances à propos de la réconciliation

§ 1. Le texte de l'évêque

L'évêque du diocèse de Coutances et Avranches titre dans l'Eglise de la Manche²² : « « Un motu proprio » qui nous adresse un message ». « Le Pape Jean-Paul II vient de publier un « motu proprio » sur le sacrement du pardon. J'y trouve un appel et un rappel ».

Dans le paragraphe intitulé l'appel, il invite à reconnaître la miséricorde du Père qui s'exprime par le pardon, pardon lié d'abord au baptême mais aussi à la réconciliation et à l'onction des malades, ces trois sacrements étant

²² *Eglise dans la Manche* 10 (17 mai 2002).

essentiels pour la vie chrétienne. Il reconnaît que le sacrement du pardon réclame une conversion par rapport à ce qui a été vécu autrefois de manière parfois trop formelle et psychologiquement pénible. Il encourage également à développer les propositions de célébration de la réconciliation qui sont bien accueillies, par exemple dans les rencontres de jeunes ; ceux-ci retrouvant la joie de recevoir le pardon de Dieu après avoir pu dire leurs manques d'amour. C'est une expérience spirituelle très positive qui peut permettre à beaucoup une découverte plus vraie de la réconciliation et du pardon.

Il s'exprime ensuite de la façon suivante : « Un rappel : comprendre les règles posées par l'Eglise pour la célébration du sacrement du pardon. Je veux parler, bien sûr, de l'absolution collective dont Jean-Paul II nous dit clairement qu'à son sens elle n'a pas place dans nos pays sauf en cas de danger de mort. Je souhaite que nous entrions positivement dans cette orientation pastorale, parce que le sacrement du pardon, comme les autres sacrements, ne nous appartient pas mais appartient à l'Eglise universelle. Mais aussi parce que, pour un chemin de pardon, dire sa faute est positif. A nous tous, ministres du pardon de Dieu, de faire le possible de sorte que tous vivent un jour le sacrement du pardon comme le sacrement de l'amour du Père pour ses fils prodigues ».

Certains prêtres du diocèse ont fait une application immédiate de ce texte tandis que d'autres continuent leurs pratiques antérieures qui offrent une diversité de célébrations.

§ 2. En certains lieux, la disparition de la célébration communautaire

La paroisse de Coutances depuis de très nombreuses années offrait pour la réconciliation une diversité de célébrations. Les gens avaient le choix entre la confession individuelle et une célébration commune avec absolution individuelle ou encore avec une célébration commune avec absolution commune. Les célébrations communes avaient lieu trois ou quatre fois par an, lors des grandes fêtes liturgiques. Au mois de septembre 2001, un nouveau curé est nommé dans cette paroisse. En lien avec la préparation de la fête de Pâques 2002, une célébration communautaire a lieu à la cathédrale comme à l'accoutumée. La seule différence avec l'habitude est qu'elle ne prévoit pas d'absolution, ni individuelle, ni collective. Un certain nombre de participants s'en rendent compte tandis que d'autres sont persuadés d'avoir reçu un sacrementLe curé n'a pas prévenu les fidèles de ce changement, ni dans l'annonce de cette célébration, ni au début de cette célébration.

Au cours des dimanches suivants il encourage vivement les chrétiens à recevoir la réconciliation de manière individuelle, précisant qu'il se tient à leur disposition tel et tel jour....Pour les fêtes de la Toussaint, de nombreux

paroissiens émigrent vers des paroisses où se pratiquent encore les célébrations communes avec absolution commune.

Les deux cas décrits ci-dessus révèlent que la réconciliation est parfois imposée avant la réception du mariage, sans qu'il y ait véritablement cheminement dans la foi. La démarche entreprise ressort alors plus à l'émission d'un catalogue de fautes qu'à la célébration du don de l'amour de Dieu. Du temps et la découverte de Dieu dans la foi sont nécessaires pour découvrir la richesse de ce sacrement. D'autre part, la suppression des célébrations communautaires de la réconciliation pose question, ne faisant pas droit à la diversité des chemins empruntés dans la découverte du pardon de Dieu. La troisième partie tentera de faire le point sur ce sacrement d'une manière théologique.

Sous-Chapitre 6. L'onction des malades, description d'un cas : un chemin de foi

L'onction des malades peut dans certains cas se révéler comme un véritable chemin vers la foi. En voici un exemple.

En 1997, Mme H., âgée de 58 ans, atteinte d'un cancer soigné depuis plusieurs années se trouve en fin de vie. C'est une commerçante très dynamique. Son médecin la suit depuis longtemps. Elle sait parfaitement la teneur de son avenir, ayant toujours voulu savoir la vérité. Ce médecin a un ami prêtre qu'il apprécie beaucoup ; c'est le curé de la paroisse depuis plus de 15 ans.

Ce curé connaît très bien les gens de la ville, fréquentant aussi bien les pratiquants que les non pratiquants ou même les non catholiques. Le médecin qui suit cette personne pense qu'une aide précieuse pourrait être apportée à cette dame en la personne du curé de la paroisse qu'elle connaît pour l'avoir rencontré dans les rues de la ville. Il lui propose donc cette rencontre qu'elle met du temps à accepter, n'ayant aucune pratique religieuse depuis son âge de 12 ans. Elle a été baptisée mais les choses en sont restées là. Finalement, au mois de septembre, elle accepte que ce prêtre vienne la voir à l'hôpital où ses séjours sont de plus en plus rapprochés. Le curé vient d'abord la voir pour lui signifier son amitié dans ces circonstances, puis au fil du temps, il passe la voir deux fois par semaine et il s'instaure un véritable dialogue sans aucun mensonge en ce qui concerne son état de maladie et l'échéance inéluctable. Peu à peu la confiance s'est installée et la discussion s'oriente sur le sens de la vie et de la mort. Petit à petit, le dialogue s'approfondit à tel point que la prière prend place dans leurs échanges. Quelques mois plus tard, cette dame

demande à recevoir l'onction des malades. Un lent cheminement s'est fait en elle. Elle sait qu'elle va mourir bientôt et en toute lucidité elle a fini par accepter son sort. Un très grand réconfort lui est venu de toutes les discussions et de l'accompagnement proposé par ce prêtre qui n'a jamais cherché à « la récupérer » et qui a même été surpris de l'évolution spirituelle de cette dame. Dans les deux derniers mois de sa vie, elle reçoit plusieurs fois l'eucharistie, ce qui lui apporte une grande paix, même si ce qu'elle éprouve envers Dieu est très balbutiant et si elle a du mal à exprimer sa foi. Elle meurt au mois de février 1998.

Ce cas démontre que tout sacrement dévoile une part du visage de Dieu, même à des non pratiquants ou à des personnes éloignées de la foi, à condition qu'il soit convenablement présenté et proposé. Le malade, en outre, peut lui aussi annoncer un visage de Dieu, révélant le mystère de Dieu.

Chapitre 2. Description de l'expérience pastorale

Sous-chapitre 1. Des expressions recueillies dans divers lieux

Section 1. Des formulations de demandes sacramentelles

Voici des réactions spontanées qui ont été triées et enregistrées par des agents pastoraux lors de réunions de préparation au baptême et par des groupes responsables du C.P.M. Seules sont relatées ici celles qui font difficulté pour ces agents pastoraux. D'autre part, voici quelques réponses recueillies au cours d'auditions effectuées dans des causes de nullité de mariage, quant à la motivation des demandes de mariages religieux. Un exemple de difficulté liée à la formulation de la foi est proposé. Il s'agit d'un cas extrême dans lequel la personne est culturellement très démunie.

§ 1. Au cours de réunions de préparation au baptême

Au cours de la réunion de préparation au baptême, l'animateur demande aux couples présents pourquoi ils ont choisi de demander le baptême pour leur enfant. Diverses réponses sont données dans la plus ample liberté.

- Nous voulons que notre enfant soit baptisé, comme cela il pourra plus tard choisir sa religion. Il verra quand il pourra décider par lui-même.
- Nous, on n'est pas croyant, mais on tenait à ce qu'il soit baptisé, plus tard, c'est lui qui décidera.
- Sans le baptême, plus tard pour se marier à l'Eglise, ce sera difficile.
- On m'a dit que c'était mieux de les faire baptiser.
- On ne sait jamais, le baptême c'est quand même une protection.
- Nous désirons le baptême pour notre enfant parce que cela se fait dans la famille.
- Nous désirons par le baptême marquer la naissance de notre enfant
- Il faut le baptiser, en cas de malheur, on ne sait jamais.
- Etre baptisé, c'est devenir membre d'un groupe.

- Nous désirons que notre enfant soit baptisé parce que c'est l'habitude en France.
- Le baptême est pour nous une occasion de rassembler la famille, de fêter l'enfant.
- Le baptême, c'est comme une sorte d'identité sur le plan religieux.

§ 2. Au cours de réunions de préparation au mariage

A la question posée de savoir pourquoi les couples désirent se marier à l'Eglise, les participants de ces sessions répondent parfois en ces termes :

- A vrai dire, je n'ai pas réfléchi à la question.
- Dans la famille, on se marie à l'Eglise.
- On se sentira plus marié.
- A l'Eglise, c'est plus solide, plus pur, plus béni : on sera protégé.
- C'est pour faire plaisir à la famille.
- Je me marie à l'Eglise parce que je suis croyant, mais pas pratiquant.
- Dans le domaine religieux, je n'y vois pas clair, mais mon futur conjoint a la foi.
- Je ne pratique plus à l'Eglise, mais j'ai été baptisé, j'ai été au catéchisme et j'ai fait ma communion solennelle.
- A l'Eglise, je me sentirai vraiment marié.
- Sans l'Eglise, c'est pas complet.
- Je ne suis pas religieuse, pas croyante, mais le mariage religieux, c'est quelque chose de recueilli.
- A l'Eglise, on fête plus le mariage ; il y a plus de musique, plus de chants, des fleurs... La cérémonie est plus belle, elle dure plus longtemps.

§ 3. Dans des dossiers de déclaration de nullité

Sur la motivation des demandes de mariages religieux, voici quelques réponses recueillies au cours d'auditions effectuées dans des causes de nullité de mariage. Le juge auditeur demande toujours dans quelles circonstances a été décidé le mariage religieux et comment il a été préparé. Ces réponses sont extraites des auditions.

- Se marier à l'Eglise était grandiose.
- On s'est marié à l'Eglise car on avait fait la communion.
- Le mariage à l'Eglise a été décidé pour faire plaisir aux parents.
- Le mariage à la mairie, c'était pas pareil, c'était du moins vrai.
- On n'a pas vraiment réfléchi, cela allait de soi.
- On était baptisé, alors il fallait se marier à l'Eglise.

- On s'est marié à l'Eglise car c'était une plus belle fête qu'à la mairie avec de la musique et plein de monde.
- On voulait faire comme nos parents.
- En ce qui me concernait, bien que n'ayant jamais pratiqué, me marier sans avoir la bénédiction de Dieu n'aurait pas été un mariage.

Ce qui frappe dans l'ensemble de ces réactions spontanées et sélectionnées, parce qu'elles posaient problème aux animateurs, c'est l'ambiguïté des motifs qui président à la demande et à la célébration des sacrements. Pour certains baptisés, les sacrements sont essentiellement des cérémonies rituelles à travers lesquelles s'exprime une foi plus ou moins implicite et confuse. Dans quelques cas même, cela peut aller jusqu'à l'absence de toute foi personnelle et de tout engagement réel. La signification véritable des sacrements comme signes de la foi a parfois quasiment disparu. Le conformisme familial et le caractère festif de la cérémonie deviennent alors les motifs déterminants. Les sacrements ne perdent-ils pas auprès de ces demandeurs de sacrements leur signification réelle de relation et de communication avec Dieu ? Comment à partir de ces demandes proposer des sacrements qui font sens pour ceux qui les désirent ?

Section 2. Des formulations de faire-part de décès

Dans les faire-part de décès, il est encore très fréquent de lire cette formule : « ...Les familles, les amis vous font part du décès de M. ou de Mme... muni des sacrements de l'Eglise ». Les journaux, de même, comportent ces mêmes formules. Dans l'Ouest France, dans les pages locales, on peut en repérer quatre à cinq par semaine.

Cette expression semble suggérer que le défunt peut accomplir son voyage dans l'éternité, ses papiers étant en règle. La rencontre avec Dieu Amour est-elle de cet ordre ?

Section 3. Des difficultés par rapport à l'expression de la foi : un exemple

La clarté de l'expression n'est pas l'apanage de tous. La foi s'exprime selon une grande diversité par rapport aux milieux, à la culture, à l'instruction. Beaucoup de gens ont du mal à exprimer ce qu'ils ressentent ou à dire ce qu'ils veulent vraiment dire. La maladresse des plus culturellement démunis

ne signifie pas qu'ils sont étrangers à la vie chrétienne. Ci-dessous est relatée l'histoire d'une personne quasiment illettrée et sans doute inhabile à tenir un discours théologique, ce qui ne l'empêche pas pour autant de croire en Dieu.

§ 1. L'histoire de Mme B.

En 1959 Mme B. a épousé à l'Eglise un non baptisé après en avoir demandé l'autorisation. Elle s'est confessée la veille de son mariage parce qu'elle était enceinte. C'est une femme simple, elle connaît son mari à 19 ans et elle consent à des relations sexuelles, parce que les ayant refusées à un autre garçon, elle ne l'a plus revu. Elle a peur de perdre M. R. de la même manière. Son mariage s'avère difficile avec un mari qui boit et qui la frappe. Mais elle élève ses sept enfants en prenant soin de leur éducation religieuse, comme elle s'y est engagée le jour de son mariage ; elle quitte son mari le jour où celui-ci est jugé et condamné à 12 ans de prison pour des faits incestueux sur deux de ses filles.

Bien des années plus tard, en 1986, Mme B. se remarie civilement avec M. V.. Après une vie très difficile dans laquelle elle a connu le pire plus que le meilleur, elle rencontre enfin un homme qui l'aime et qu'elle aime. Elle a hésité à se marier avec lui car il est engagé dans sa paroisse et elle ne peut se marier religieusement, étant divorcée. Elle a peur en se mariant civilement avec lui de lui faire tort dans ses engagements paroissiaux.

En 1997, Mme B. apprend la possibilité d'une demande de nullité de son premier mariage en lisant un article rédigé par l'official dans les bulletins paroissiaux du diocèse. En toute simplicité, elle écrit pour exposer son cas. Voici sa lettre avec toute sa spontanéité. Elle est transcrite telle qu'elle, volontairement, avec toutes ses imperfections grammaticales, lexicales et orthographiques, à la limite du lisible. Mais elle offre l'exemple d'une expression toute simple du croire.

§ 2. L'expression de la foi de Mme B.²³

« J'ai lut l'article qui à paru dant Actualité Notre Temps de la paroisse 2000 de Sainte Marie Madeleine Postel de Saint Sauveur le Viconte. Je me trouve dans la situation que vous exposée. Divorcée après 25 de mariage. J'ai eu 7 enfants tous élevés religieusement. Je me sui rmarié civilment.

Je soufre de cette situation car nous somme tout les deux très croyant. Au dépare maloré l'amoure que j'avais pour lui je ne voulais pas que l'on se marie. Il était veuf avec deux filles, une de 13 ans et l'autre de 17 ans. Ce n'est pas

²³ La lettre de Mme B., manuscrite est très difficile à lire ; elle est volontairement retranscrite telle quelle.

ses filles qui me dérangeais car j'adore les enfants, mes il socupé de l'Eglise de Taillepied depuis son âge de 8 ans. Enfant de Coeur il réponsé la messe puis bedeaux il fesait ausi parti de la Corale de la paroise. Il a été longtent puisqu'il ne sais marié qu'a 32 ans à la Jac de St-Sauveur le Viconte.

Aujourd'hui tout cela n'exise te plus puisqu'il va prende 62 demain mais il reste le gardien de sa petite église de tailleped. Il sonne la cloche lors des enterment batème et mariage qui si passe de mois en mois souvent pour les baptême et les mariage car la comune est vrément très petites. Nous fesons notre possible pour l'entretenir et la fleurire. Nous avions fait la crèche pour Noël mais personne ne la vue car l'église étant sur une hauteur de 90 m au desus de la mère et que la neige tombé personne n'a pu y monter au temps de Noël. L'étéé tous ses dimanche sons consacré à faire visiter cette petite église dont certaine chose sons clasé par les Beaux Hares.

Je sais que mon mari soufre de notre situation même s'il ne le dit pas.

Il y aurai il un moyent de changer cette situation qui m'est très pénible et pour lui aussi.

Je vous remerci de bien voutoire prendre conscience de cette lette. Je m'excuse de l'écriture impeu ilisible et des photo d'ortografe du manque de virgule et de points car je ne suis pas très douée pour tous cela.

Avec Fespoire que notre rêve se réaliseraie vous prie de resevore nos salutations respectues. »

§ 3. Analyse de cette expression de la foi

Il s'agit de quelqu'un qui vient faire des démarches en vue de l'annulation de son premier mariage afin de pouvoir se marier religieusement avec son second mari épousé civilement. Tous les deux souffrent de ne pas être mariés religieusement et elle a lu un article qui leur permettrait peut-être de sortir de cette situation. Ce qui est remarquable ici, c'est la façon d'exprimer sa foi en Dieu. On ne peut pas, bien entendu, déduire de cette lettre de grandes convictions théologiques, mais ne peut-on y découvrir l'expression d'une foi vivante ? Dès le début de la lettre on prend conscience que la religion a de l'importance pour Mme B. Elle avoue qu'ils sont très croyants tous les deux. Et elle décrit la foi de son mari. Très jeune il a été enfant de chœur dans la petite église de Taillepied. Il fut aussi bedeau, puis il a chanté avec la chorale de la paroisse. Aujourd'hui la paroisse n'existe plus en tant que tel, mais il prend grand soin de l'église de Taillepied. Il a à cœur de la rendre vivante, il la nettoie, il l'entretient, il la fleurit ; il en est responsable et rend visible en quelque sorte la présence de Dieu dans ce lieu. Il sonne la cloche lors des enterrements, des baptêmes et des mariages, même s'il y en a de moins en moins dans ce village. Il s'occupe également de la crèche, rappelant ainsi

qu'à Noël un sauveur est né. Et M. V. se donne beaucoup de mal pour faire cette crèche, même si personne ne peut venir la contempler en raison de sa situation géographique et des aléas du climat. Enfin, durant les mois d'été il s'occupe de faire visiter cette église.

Voilà comment Mme B. raconte et exprime sa foi et celle de son mari. Tout simplement par d'humbles gestes, elle et lui s'inscrivent dans la lignée des croyants. S'agit-il d'une foi très construite, très élaborée, très réfléchie et pensée, on peut en douter ; mais on ne peut douter de la sincérité de cette foi mise au service de la paroisse et des gens de passage. On ne peut douter que lui et elle sont croyants comme elle l'affirme.

Autant de personnes, autant d'expressions de foi diverses. Aucun thermomètre ne peut en rendre compte. Il s'agit seulement de se mettre à l'écoute et de constater. On en peut qu'être ému par cette foi très simple et très naïvement décrite.

Sous-chapitre 2. Expérience pastorale d'une équipe de préparation au baptême dans le diocèse de la Manche

Section 1. La demande de baptême

Lorsque les parents souhaitent faire baptiser leur enfant, ils doivent s'adresser au presbytère pour un premier contact. Fiche d'inscription remplie, date retenue, ils repartent munis d'un questionnaire, base de réflexion, pour se retrouver avec d'autres familles le 1^{er} jeudi de chaque mois lors d'une réunion avec un des quatre membres de l'équipe de préparation au baptême.

Section 2. La réunion

Un premier échange autour d'un choix de mots tels que foi, famille, couple, santé, bébé, permet à chacun de se situer et de faire connaissance. L'échange porte ensuite sur la démarche de la demande de baptême. Faire une demande de baptême, c'est dire ce que l'on espère en demandant le baptême. C'est faire découvrir que ce désir de baptême, c'est au fond le désir de Dieu pour l'enfant. C'est aussi une démarche de foi de la part des parents.

La plus grande partie de la réunion est consacrée à la préparation du baptême à l'aide d'un livret distribué, qui s'articule en quatre parties, chaque point développé est l'occasion d'échanges...C'est aux parents de formuler plus tard la demande de baptême et l'accueil dans la communauté chrétienne. L'écoute de la Parole de Dieu et la prière des parents les amènent à réfléchir sur leur propre pratique. Puis le baptême proprement dit est étudié et ses rites

sont expliqués. Un effort particulier est mené pour que les gestes soient bien compris et fassent sens pour les participants.

Chaque famille est invitée à composer un livret personnalisé, avec les textes qu'elle choisira. Enfin la famille rencontre le célébrant avant le baptême.

Section 3. Des réflexions de l'équipe après quelques années de préparation

Des difficultés sont rencontrées. Il n'est pas facile d'accompagner des parents qui n'ont aucune pratique religieuse même s'ils ont « tout fait » comme ils disent. Les familles arrivent à cette réunion avec une façon de croire qui leur est propre, plus ou moins loin de la foi et de la pratique. Il s'agit d'arriver à les faire réfléchir sur leurs motivations. C'est bien souvent le premier contact qu'elles ont avec l'Eglise depuis la démarche de leur mariage. L'équipe a à répondre à leurs attentes, désirant que le baptême ne soit qu'un point de départ dans le cheminement de l'enfant. Mais le temps imparti pour préparer est relativement court, la question se pose d'un « après le baptême » pour aller un peu plus loin. Après le baptême, il y a une équipe d'éveil à la foi pour les petits de 3 à 7 ans, cet éveil à la foi est fortement conseillé pendant les réunions de préparation au baptême ; mais sachant que très peu de parents y répondent, l'équipe de préparation au baptême se demande s'il ne fallait pas envisager quelque chose de plus immédiat, pour aller plus loin avec ces parents. Certains parmi les membres de ces équipes se posent la question de savoir s'il est opportun de baptiser un enfant lorsque les parents sont peu ou pas croyants et non pratiquants.

Quoiqu'il en soit, pour tous les membres des équipes de préparation au baptême, la rencontre avec des gens très divers est enrichissante, engageant à témoigner de sa foi.

Sous-chapitre 3. Témoignages et interrogations de groupes de C.P.M. à propos du mariage

Section 1. Présentation du groupe et options prises

Ce témoignage du groupe de C.P.M. de Coutances reflète assez fidèlement ce qui se passe actuellement dans les différents groupes de C.P.M. des villes de la Manche. Ce groupe est constitué de six personnes travaillant avec le curé de la paroisse de Coutances, prêtre responsable du C.P.M. de la Manche. Depuis quatre à cinq ans, le groupe a réfléchi à l'offre qui peut être faite dans le cadre des sessions de préparation au mariage. Le souhait de ce groupe est

d'accompagner le mieux possible les couples qui désirent se marier religieusement. Une constatation a été dressée ; très souvent on vient voir « Monsieur le curé » quand tout a été prévu ; la plupart du temps, lors de cette étape, tout est décidé en ce qui concerne le type de mariage civil ou religieux. D'autre part, il faut constater que l'étape de préparation au mariage est modeste par sa durée.

Il a été alors décidé que les couples désireux d'un mariage religieux devront inclure dans leur préparation au mariage une session suivie avec les membres du C.P.M. Celle-ci se déroule au choix sur deux soirées, soit sur un samedi, soit sur un dimanche, tenant compte des diverses occupations des uns et des autres. Ces sessions, bien entendu, ne font pas double emploi avec le rôle propre du prêtre qui conserve toute sa spécificité.

Section 2. Travail de ce groupe

§ 1. Méthode de travail

Le travail accompli dans ces sessions est centré sur la réalité de la vie en couple. Les animateurs partent de l'histoire de vie de ces couples. Ils ont le souci que les couples s'interrogent sur leur projet de vie, sur leur décision de se marier. Comment se sont-ils rencontrés ? A partir de quel moment l'un et l'autre membre du couple se sont dit que ce serait elle et lui pour la vie ? Une réflexion importante est proposée sur le projet de vie, sur la décision.

Ensuite sous forme de questionnaires sont analysées tant les attentes de la vie en couple que les peurs liées à la vie commune. Après avoir fait un « brain storming » sur l'amour, les hommes et les femmes travaillent sérieusement sur les questions suivantes : qu'est-ce qu'on espère du mariage ? Qu'est-ce qui fait peur dans le mariage ? Les diverses réponses sont alors confrontées, hommes et femmes réunis. Les animateurs insistent sur la façon différente pour un homme et pour une femme d'aborder et de ressentir ces grandes questions.

Les valeurs fondamentales liées au mariage religieux, telles que la liberté, la fidélité, l'indissolubilité sont expliquées. Les couples participant à ces sessions savent tous que l'Eglise catholique romaine n'admet pas le divorce, cependant, le pourquoi leur échappe bien souvent.

Veiller au sens des mots qui n'est pas forcément le même pour tous est une tâche qui paraît primordiale pour ce groupe d'accompagnateurs. Le souci d'annoncer clairement les exigences d'un engagement chrétien est également honoré cependant qu'ils tiennent compte du fait que l'amour et le projet des jeunes sont toujours respectables.

Cette réflexion est approfondie ensuite par le prêtre chargé de célébrer le mariage.

§ 2. Des données recueillies lors de sessions de C.P.M.

En général 6 à 8 couples sont présents lors de ces sessions de préparation au mariage qui se déroulent sur une journée. Parmi ces couples la plupart (95%) vivent ensemble, certains ont déjà des enfants et souhaitent concrétiser le mariage pour officialiser leur relation. Parmi ces couples un seul pratique régulièrement, un ou deux vont à l'Eglise lors des grandes fêtes, deux ou trois sont sans rattachement ecclésial.

Le premier fait constaté est la très faible proportion de couples ayant une formation ou pratique religieuse. De l'avis des responsables, 80 à 90 % des couples participant aux sessions de C.P.M. sont dans ce cas, ce qui ne veut pas dire que le mariage religieux n'a pas d'importance pour eux ; s'ils sont venus à ces sessions, c'est précisément pour se marier religieusement. Mais le mot Dieu est rarement prononcé, même s'ils ont eu pour la plupart des bases de catéchisme. Entre le catéchisme et la vie adulte, une grande période de vide religieux s'est installé.

Le deuxième fait constaté reflète bien l'évolution actuelle du mariage dans la société. La plupart du temps, un seul couple vit encore séparément, voire même aucun couple ne vit séparément, les autres vivent soit maritalement, soit ont déjà des enfants. L'équipe du C.P.M. est obligée de tenir compte de cette réalité dans ses propositions de travail. S'adresser à des futurs conjoints est bien différent de s'adresser à des couples ayant déjà une expérience de vie en couple.

§ 3. Un constat

Les responsables constatent que les couples tiennent au passage à l'Eglise sans pour autant avoir de conviction ni de pratique religieuse précise. Parfois un seul pratiquant est compté dans les sessions respectives. Les couples qui voient dans le mariage religieux une appartenance à une communauté vivante qui partage des valeurs communes sont rares. Même si les futurs époux ont été baptisés et ont accompli leurs communions, nombreux sont ceux qui n'ont pas mis les pieds à l'Eglise depuis des années et ont tout oublié. Ce groupe responsable se demande comment les communautés chrétiennes peuvent honorer cette demande si diversifiée.

Le prêtre faisant partie de cette équipe de C.P.M. fait d'autre part remarquer que 95 % des jeunes couples choisissent la formule d'intention qui est déjà toute préparée et qui réclame relativement peu d'investissement personnel.

Section 3. Une session programmée par la pastorale familiale de l'Ouest : Défis autour de la préparation au mariage, les 1^{er} et 2 février 2003 à Pontmain

Les questions prévues à l'ordre du jour sont les suivantes : Comment l'Eglise peut-elle au mieux accompagner la diversité des demandes de mariages ? Quelle démarche de foi ou de découverte de la foi peut-elle, doit-elle proposer ? Comment la communauté chrétienne a-t-elle à se situer dans la préparation et la célébration de ce sacrement ?

La session s'est notamment déroulée autour de divers ateliers proposés et de deux interventions, l'une portant sur la question du rapport entre le rite et le sacrement de mariage et l'autre se voulant une réflexion d'ordre pastoral sur la pratique. Les onze points d'attention des évêques²⁴ concernant la préparation au mariage ont été rappelés.

Cette session a proposé un certain nombre de points d'attention. En voici quelques-uns. L'importance de donner du sens a été soulignée, avec le souci de rejoindre les jeunes couples dans leur vie ; d'autre part, le récit permet de partager une histoire, d'ouvrir des chemins de sens, les Eglises, étant un lieu de parole pour l'humanité. Il a été rappelé que le mariage est un moment, une étape dans l'histoire du couple et que les notions de cheminement et de durée sont essentielles. Le sacrement, a-t-il été précisé, est un lieu de dévoilement et la réalité humaine du mariage est un lieu d'enracinement du mariage. Ces quelques thèmes abordés ont été enrichis par ce qui est vécu dans les équipes de préparation au mariage ; celles-ci soulignant le rôle fondamental de la durée de la préparation au mariage. Un certain nombre de membres des équipes du C.P.M. estime que la structure du catéchuménat peut fournir « un fil rouge » précieux pour imaginer de nouvelles propositions pastorales autour du mariage. Leur réflexion s'inscrit dans le désir de passer d'une pastorale de l'accueil à une pastorale de la proposition, la préparation au mariage devenant alors un temps décisif pour l'initiation chrétienne.

Certains imaginent alors pouvoir proposer une dizaine de rencontres de préparation au mariage, tandis que d'autres jugent cette proposition trop ambitieuse et loin des réalités vécues sur le terrain ; pour eux, tous les jeunes couples rencontrés ne consentiront pas à s'investir dans une telle préparation. La question a ainsi été posée d'offrir une diversification de propositions de préparation au mariage, s'ajustant à la complexité des demandes rituelles.

Un axe de recherche a été proposé quant au rôle actif de la communauté

²⁴ Conférence des évêques, Lourdes, novembre 2002.

chrétienne. Comment croiser le chemin des couples avec celui de l'assemblée locale ?

Concernant cette question, la paroisse de Bayeux²⁵ a rassemblé, en novembre 2003, dans une célébration d'entrée en préparation de mariage les trente couples qui se préparent au mariage pour l'année 2004 et a invité la communauté chrétienne à participer à cette célébration.

²⁵ Voir les annexes pp. 487 et 488.

Chapitre 3. Analyse de l'évolution des comportements religieux dans le diocèse de la Manche

Des chiffres peuvent aider à comprendre l'ampleur de la question de la demande et de la distribution des baptêmes et des mariages. Comment sont préparés ceux qui demandent le mariage ? Quelle formation religieuse et quelle éducation de la foi ont-ils reçu de la part de l'Eglise ?

Un document intitulé « Les catholiques en Basse-Normandie »²⁶ contient des chiffres intéressants en ce qui concerne l'évolution des mariages religieux, des baptêmes et des inhumations religieuses de 1960 à 1990²⁷. Les sources utilisées sont les Registres de catholicité des paroisses centralisés à la chancellerie de l'évêché pour les actes religieux et les chiffres de l'INSEE concernant les données relatives aux populations en Basse-Normandie. La population de référence est tirée du recensement de la population réalisée par l'INSEE en mars 1990.

Ce document permet notamment de comparer le nombre des mariages religieux par rapport au nombre des mariages civils au cours des trente dernières années dans le département de la Manche, département dans lequel a été observée la pratique.

D'autre part, ce document contient des chiffres reflétant l'évolution de la pratique religieuse des différentes catégories de personnes dans ce même département. Les pratiquants étaient présents aux assemblées dominicales catholiques, messes ou ADAP, lors de l'enquête générale de pratique religieuse en Basse-Normandie, des 24 et 25 octobre 1987.

Ce document précise également le nombre des baptêmes par rapport aux naissances enregistrées et livre aussi le pourcentage des enfants catéchisés. La comparaison de ces chiffres réunis dans un tableau²⁸ permet de se rendre compte que la baisse de la pratique religieuse n'entraîne pas dans la même proportion la baisse du nombre des demandes de mariages religieux ou de baptêmes.

Il faut bien sûr assortir ces propos de nuances, tenant compte du fait que les

²⁶Collectif, *Les Catholiques en Basse-Normandie, Enquêtes et Documents*, Coutances, impr. Bellée, 1992, pp. 56-57.

²⁷ Voir les annexes pp. 489 et 490.

²⁸ Voir l'annexe p. 491.

croyants ne sont pas tous pratiquants, certains croyants ne pratiquent pas régulièrement, ce qui ne les empêche pas de bien comprendre le sens des sacrements ; cependant, des temps et des lieux sont nécessaires à la transmission de la foi et il faut bien reconnaître que beaucoup de demandeurs de sacrements n'ont ce contact avec l'Eglise qu'au moment de la demande sacramentelle.

Section 1. Des chiffres concernant le mariage

La proportion de mariages religieux parmi les mariages civils intéresse la pastorale de l'Eglise catholique. En ce qui concerne le mariage, dans le département de la Manche, le pourcentage de mariages religieux est de 95% en 1960, 71,8% en 1990 soit une diminution de 23,2% en trente ans. La diminution du taux de mariages religieux a connu deux périodes d'accélération : une première au début des années 70, une deuxième après 1981.

Ces premières données sont complétées pour les années s'étendant de 1990 à 1997 ; la méthode retenue est identique à celle pratiquée dans le document cité. Les chiffres cités sont issus pour une part des Archives de l'Evêché, en ce qui concerne le nombre des mariages religieux et issus d'autre part de l'INSEE de Basse-Normandie, en ce qui concerne le nombre de mariages civils enregistrés pour les mêmes années²⁹. La méthode employée est donc celle du calcul du rapport annuel : celui-ci est le nombre de mariages catholiques divisé par le nombre de mariages enregistrés et multiplié par 100.

De 1990 à 1996, le pourcentage de mariages religieux par rapport aux mariages civils est respectivement de 70,29 % pour 1991, de 69,24 % pour 1992, de 66,63 % pour 1993, de 69,72 % pour 1994, de 68% pour 1995, de 68% pour 1996 et enfin de 64 % pour 1997.

Les pourcentages donnés pour ce département de la Manche, au demeurant peu urbanisé, sont un peu plus forts que pour l'ensemble de la France, la Manche demeurant par rapport au reste de la France une région catholique pratiquante. Dans le diocèse de Coutances, depuis 1950 la proportion restait au-dessus de 95 %, elle n'a commencé à décroître qu'en 1972 à 90 % et elle n'est descendue en dessous de 80 % qu'à partir de 1982 ; elle est encore actuellement à près de 60 %, bien au-dessus de la moyenne nationale estimée par certains aux alentours de 41%.

²⁹ Voir les annexes pp. 492 à 495.

Des zones urbanisées peuvent présenter des caractéristiques bien différentes. Les habitants du Nord de la France sont les plus attachés au mariage alors qu'à Paris et en Ile-de-France, le phénomène est inverse. Mais à Lille et dans le Nord, le rapport des mariages catholiques aux civils qui était de 70 % en 1988 (moyenne française 69,4 %) est descendu à 35 % en 1999, largement en dessous de la moyenne française.

Le numéro de Panorama Hors série sur le mariage³⁰ donne des chiffres relatifs aux mariages civils et religieux en 1972 d'une part et 1996 d'autre part. Ces chiffres proviennent d'un petit livre récent intitulé : « 24 heures en France. Portrait insolite de la France et des Français »³¹. En 1972, on célébrait, en moyenne, 1142 mariages civils par jour, dont 70 % à l'Eglise³² et, en 1996, on célébrait, en moyenne, 767 mariages civils par jour, dont 50 % à l'Eglise³³. Pour l'ensemble des Français, le pourcentage de mariages de catholiques parmi les mariages civils sans divorcé(e) est de 56,1 d'après un article de la Croix³⁴.

On constate qu'en France la moitié des mariages civils est suivie d'un mariage religieux. L'an 2000 a été comme on pouvait s'y attendre, l'année de tous les mariages. Le chiffre des 285 000 unions scellées devant le maire en 1999 a été dépassé. Et parmi les nouveaux couples de l'année 2000, près de la moitié³⁵ sont passés par l'Eglise.

Le nombre de ceux qui se marient à la fois à la mairie et à l'Eglise est donc important par rapport au nombre de personnes réellement catéchisées et sachant réellement ce que représentent les exigences du sacrement de mariage. On peut en effet se demander si la moitié des Français en célébrant leur mariage à l'Eglise réalise sciemment un acte sacramentel.

Cependant la lecture de ces chiffres doit être corrigée en tenant compte de l'augmentation du nombre des divorces, si on veut strictement comparer le nombre des mariages religieux par rapport au nombre des mariages civils. En effet, dans la doctrine actuelle de l'Eglise catholique, les couples divorcés ne peuvent contracter un nouveau mariage religieux, même s'ils le désirent fortement. L'augmentation des divorces a donc entraîné l'augmentation des

³⁰ *Panorama Hors série*, 27 (avril 1998), p. 7.

³¹ Collectif, *24 heures en France. Portrait insolite de la France et des Français*, Paris, Gallimard / le Point, (Découvertes), Edition Spéciale, 1998, pp. 35-36.

³² Selon l'usage, le mot « église » est écrit avec une minuscule lorsqu'on peut l'identifier de façon certaine au bâtiment. Dans tous les autres cas, il est écrit avec une majuscule.

³³ Un petit tableau réalisé à l'aide du site internet cef.fr/catho/vieglise/stats/stats donne des chiffres semblables. Voir l'annexe p. 496.

³⁴ *La Croix*, mardi 24, mercredi 25 décembre 2002, p. 17.

³⁵ B. GORGE, « Les mariés de l'an 2000 comptent sur l'Eglise », in *La Croix*, 28 avril 2000, p. 16.

remariages civils. Un divorce peut donner naissance à deux remariages. Quatre personnes peuvent se trouver ainsi en situation irrégulière par rapport aux lois de l'Eglise catholique romaine.

En France, on comptait, en 1972, 413 000 mariages et 28 000 divorces. En quelques années, le nombre des mariages a baissé de 40 % (255 000) et celui des divorces a quadruplé (110 000). Les chiffres de l'INSEE font état de 270 891 mariages en 1985, 255 811 en 1995 et de 284 500 en 1997³⁶.

D'après l'INSEE et selon les statistiques de l'état civil, en 1990, près d'un mariage sur quatre est un remariage pour au moins deux époux³⁷. L'INSEE³⁸ affirme que, depuis vingt ans, le remariage des divorcés progresse régulièrement. Il représente environ 15% des unions en 1994 contre seulement 5% en 1975.

Si cette correction était appliquée aux chiffres donnés, il ne fait pas de doute que le pourcentage des mariages religieux par rapport aux mariages civils serait beaucoup plus fort.

Section 2. Des chiffres concernant le baptême

Le document déjà cité, intitulé « Les catholiques en Basse-Normandie »³⁹ contient des chiffres concernant l'évolution des baptêmes. Les sources et la méthode sont identiques à celles employées pour rendre compte de l'évolution des mariages religieux.

Le calcul du rapport annuel est le nombre de baptêmes divisé par le nombre de naissances enregistrées multiplié par 100. On s'aperçoit que la pratique du baptême a évolué à la baisse depuis trente ans, mais moins que d'autres pratiques religieuses et le baptême concerne encore un très grand nombre d'enfants. Dans la Manche, le pourcentage des baptêmes se situe à 103,7 % pour l'année 1970 ; ce chiffre qui peut étonner s'explique par le fait que des baptêmes sont reçus par des enfants qui ne sont pas domiciliés dans le département. Pour que ce chiffre soit rigoureux, il aurait fallu tenir compte, pour chaque baptême, du lieu de naissance enregistré, ce qui n'a pas été fait. Cependant de l'avis de ceux qui ont réalisé cette enquête, le chiffre est très peu faussé du fait de ce facteur. Le taux des baptêmes se situe à 92,1 % pour l'année 1990 ; en 20 ans, une diminution de 11,6 points. Le baptême des enfants est encore en 1990 très pratiqué dans cette région, sans doute plus que dans l'ensemble du territoire français. Le diocèse n'a pas publié de statistique récente en ce qui concerne le chiffre actuel des baptêmes pratiqués par

³⁶ Voir les annexes pp. 497 à 499.

³⁷ « Familles bouleversées, familles recomposées », in *Sciences Humaines*, Hors-série 7 (décembre 1994-janvier 1995).

³⁸ INSEE première n°438, source : Mariages 1994.

³⁹ *Les Catholiques en Basse-Normandie, Enquêtes et Documents*, op. cit. pp. 54-55.

rapport aux naissances enregistrées. La Croix des 24 et 25 décembre 2002 fait état de 52 % de baptêmes parmi les naissances de l'année⁴⁰.

Section 3. Des chiffres concernant les inhumations religieuses

Ce document contient des chiffres concernant l'évolution des inhumations religieuses.⁴¹ Les sources et la méthode sont identiques à celles employées pour rendre compte de l'évolution des mariages religieux.

Le calcul du rapport annuel est le nombre d'inhumations religieuses divisé par le nombre de décès enregistrés multipliés par 100.

L'inhumation à l'Eglise demeure un acte largement pratiqué dans la Manche. Il n'y a pas eu d'évolution significative depuis vingt et même trente ans. Le schéma démontre que le taux de la Manche dépasse souvent les 100%, conséquence du retour au cimetière de familles décédées hors du département.

A la différence des autres pratiques religieuses telles que le mariage et le baptême, rien ne permet de parler d'une diminution des inhumations religieuses. Deux phénomènes contraires ont pu intervenir comme facteurs de la stabilité. En premier lieu, la diminution de l'adhésion religieuse constatée dans d'autres domaines, a d'abord atteint les générations les plus jeunes où les décès sont moins fréquents. En second lieu et en sens inverse, la moins grande sévérité de l'Eglise catholique pour admettre à l'inhumation religieuse : il y a trente à trente-cinq ans, les divorcés remariés, les suicidés n'avaient pas droit à l'inhumation religieuse. Actuellement, le statut familial ou les circonstances du décès ne sont plus pris en compte lors de la demande de cérémonie religieuse pour un défunt.

Enfin la pratique de l'inhumation civile a perdu en partie la signification qu'elle avait en Basse-Normandie, celle d'une contestation de l'Eglise et du clergé. De nombreux « soi-disant athées » voire anticléricaux déclarés, sont aujourd'hui enterrés religieusement.

Le culte des morts tient en fait une grande place dans la mentalité. On en voit un indice dans la fréquentation des églises et des cimetières le dimanche des Rameaux, avec le buis porté sur les tombes et surtout le jour de la Toussaint. En ce qui concerne l'ensemble des Français, la Croix fait état d'une proportion de 75% de personnes déclarant importante une cérémonie religieuse pour un décès.

⁴⁰ Un petit tableau réalisé à l'aide du site internet cef.fr/catho/vieglise/stats permet d'appréhender le nombre des baptêmes en France par rapport aux naissances ; celui-ci est de peu inférieur à celui qui est annoncé par le journal *La Croix*. Voir l'annexe p. 500.

⁴¹Id., *ibid.*, pp. 54-55.

Section 4. Quel constat dresser ?

Entre 1960 et 1990, le pourcentage des mariages célébrés religieusement a chuté de 31 %, tandis que la pratique religieuse chute, elle, dans le même temps, de 23,20% et que le pourcentage du nombre des baptêmes par rapport au total des naissances ne chute que de 13,6 %.

Il est à noter d'autre part qu'aucune étude précise ni chiffrée de la pratique religieuse n'a été faite depuis 1990 ; cependant il est extrêmement net que la pratique religieuse a considérablement baissé depuis 12 ans, certainement dans une proportion beaucoup plus importante que la chute des mariages religieux qui n'est que de 7%. Au vu de ces différents paramètres, certains s'interrogent sur le bien fondé de la réception du sacrement de mariage pour encore 64% de la population ou du bien fondé du baptême pour encore 80 à 85 % de la population. Ces 64 % de mariages religieux pratiqués et ces 80 % de baptêmes sont-ils reçus en tant que sacrements, comme de véritables engagements liés à la foi de ceux qui les reçoivent ou de ceux qui les demandent?

On peut remarquer, que malgré une baisse importante de pratique religieuse, les demandes de baptême et de mariage religieux restent nombreuses. Dans une époque où la pratique religieuse a beaucoup diminué et dans laquelle la fréquentation de la catéchèse offerte reste très discrète, la question de savoir si les demandes sacramentelles correspondent à ce que l'Eglise offre dans les sacrements est de plus en plus actuelle. Comment l'Eglise peut-elle appeler à croire ceux qui demandent des sacrements ?

Chapitre 4. Des chiffres concernant la pratique religieuse en France

Il est intéressant de prendre acte d'un certain effondrement du nombre des pratiquants. Ce phénomène est récent, il s'accroît depuis une trentaine d'années, cependant que la pratique religieuse reste un critère utilisé dans la gestion pastorale des demandes sacramentelles.

Section 1. La pratique dominicale régulière

La pratique dominicale régulière, critère traditionnel de l'adhésion à la foi ne cesse de baisser. En fait être catholique ne veut pas forcément dire être fidèle pratiquant. La présence à la messe dominicale stagne.

Sur les 73 % de Français qui se disent catholiques, le Credoc⁴², dans son étude de 1998 auprès d'un échantillon de Français montre que 10 % sont des pratiquants dominicaux fidèles et réguliers, que 24 % vont à la messe irrégulièrement. Il est également intéressant de constater que ces derniers étaient encore 22 % en 1970 et que la chute s'est réalisée par paliers, d'abord de 1970 à 1975, puis dans les années 1980-1990. La pratique irrégulière, à peu près mensuelle est plus stable, et diminue doucement en trente ans (1970-2000).

D'autres sondages plus récents donnent des chiffres semblables : seulement, 8,5 à 10% des catholiques assistent à la messe tous les samedis ou tous les dimanches, dont seulement 2 % de jeunes⁴³ et 6 % des catholiques vont à la messe une fois par mois. La messe du dimanche connaît toujours une profonde désaffection⁴⁴. Globalement, la pratique religieuse régulière a chuté de 50 % en huit ans en raison du peu de pratique des jeunes générations ; 69% des Français se disent catholiques, ils étaient 81 % à se reconnaître comme tels en 1986. Sur ces 69 %, 10 % sont des catholiques pratiquants réguliers, 49% des catholiques pratiquants occasionnels et 10 % des catholiques non pratiquants.

⁴² Centre de recherche pour l'étude et l'observation des conditions de vie.

⁴³ *La Croix*, mardi 24, mercredi 25 décembre 2002, p. 17.

⁴⁴ *La Croix*, mercredi 26 décembre 2001.

Section 2. La pratique religieuse par tranche d'âge

L'enquête du Credoc⁴⁵ réalisée en 1998 donne un certain nombre de renseignements quant à la pratique religieuse par tranche d'âge.

Il en résulte que, d'une manière générale, plus on est jeune aujourd'hui, moins on pratique, et ce phénomène, depuis huit ans, continue de s'accroître. La pratique religieuse, en revanche, est nettement plus fréquente chez les personnes d'un certain âge pour les pratiquants réguliers ; elle s'accroît même, tandis qu'elle ne varie presque pas pour les occasionnels. En outre, en dix ans, le nombre des catholiques non pratiquants a un peu diminué chez les jeunes, et nettement chez les plus de 60 ans, parce qu'augmente le nombre de ceux qui se déclarent sans religion. Cette enquête montre très clairement que les jeunes ne sont pas familiers de la religion catholique. Le temps où être croyant était un héritage est bien révolu.

Section 3. Une pratique religieuse occasionnelle

Depuis une dizaine d'années, les catholiques ont modifié leur pratique religieuse. L'irrégularité semble désormais la situation normale du Français baptisé.

§ 1. Une pratique occasionnelle lors des grandes fêtes

Un grand nombre des croyants pratique épisodiquement selon les rythmes des saisons et notamment aux quatre fêtes qui, en France, demeurent comme la base élémentaire de la vie religieuse : Noël, les Rameaux souvent pour faire ses Pâques, si toutefois cette démarche est encore significative de pratique dans l'Eglise d'aujourd'hui, la Toussaint et le 15 août, fête de l'Assomption pour célébrer la Vierge. On constate un « attachement grandissant à l'Eglise pour les moments importants de la vie, pour les grandes fêtes et les cérémonies »⁴⁶ au détriment d'une pratique dominicale régulière, même pour des personnes bien insérées dans une communauté ecclésiale.

⁴⁵ *La Croix*, samedi 22, dimanche 23, lundi 24 mai 1999.

⁴⁶ *La Croix*, mercredi 26 décembre 2001.

§ 2. Pour les jeunes, une pratique occasionnelle lors de grands rassemblements

La vie de l'Eglise est visible dans les pèlerinages et les rassemblements tels que les J.M.J. aux fréquentations beaucoup plus larges que les assemblées dominicales ; des mouvements, anciens et nouveaux reflètent également une certaine vitalité de l'Eglise.

En fait pour les 18-30 ans, Dieu n'est pas dépassé⁴⁷. On observe une participation croissante aux pèlerinages. La quête religieuse, spirituelle subsiste, mais les parcours sont différents par rapport à ceux d'autrefois. Une nouvelle sorte de catholiques se fait jour, privilégiant les temps collectifs, chaleureux et festifs. Le catholicisme ne se définit plus en fonction de la pratique dominicale. Cette nouvelle sorte de catholiques sont des pratiquants épisodiques qui vivent très bien une distance au quotidien avec la religion et en même temps sont en demande de temps forts tels que les J.M.J ou en demande de sacrements pour tel ou tel moment de la vie. Les grands rassemblements proposés par Jean-Paul II sont très suivis.

Cependant il faut en même temps souligner qu'un petit nombre de jeunes fréquente l'Eglise, par le biais des paroisses, des mouvements et des aumôneries. Ils sont encore assez nombreux au catéchisme, même si leur nombre décroît là aussi. Les effectifs se réduisent rapidement en aumônerie après la confirmation ; ils chutent brutalement à l'entrée au deuxième cycle. En France, les aumôneries des lycées touchent 3% des effectifs, celle des collèges environ 8%, celle des L.E.P. 1 %. Dans l'ensemble, ces aumôneries rassemblent 6 à 7% des jeunes scolarisés⁴⁸.

§ 3. Les catholiques se définissent catholiques en dehors de toute pratique

Mgr Defois livre son analyse à ce propos au cours d'une interview⁴⁹ réalisée par Isabelle de Gaulmyn. Les catholiques se définissent catholiques en dehors de toute pratique, en fonction d'un courant culturel, d'une mentalité, d'un état d'esprit, d'une référence à un système de valeurs.... La forte pratique occasionnelle lors de moments importants montre que c'est autour des lieux de culte que les catholiques se retrouvent. L'enquête publiée par la Croix du 24 et 25 décembre 2001 manifestait une remontée des pratiques occasionnelles ou irrégulières, de 60 % en 1990 à 71,5 % en 2001. Plus du quart de ces catholiques irréguliers ont entre 18 et 34 ans. Ces pratiquants occasionnels sont demandeurs de célébrations. La pratique

⁴⁷ A la question : « Croyez-vous en Dieu ? », les jeunes de 18 à 24 ans répondent : non : 51%, oui : 46 %, 3% ne se prononcent pas.

⁴⁸ *Courrier des responsables diocésains*, 1 (septembre 88), SNAEP.

⁴⁹ *La Croix*, lundi 24 décembre 2001.

irrégulière suivie par les catholiques et les sacrements demandés et reçus aujourd'hui deviennent aujourd'hui des critères de catholicité.

§ 4. Une nouvelle géographie des catholiques

Jean-René Bertrand⁵⁰, professeur de géographie à l'université du Maine, à l'issue d'une vaste enquête menée avec Colette Muller, chercheur au CNRS de Caen, a constaté que les catholiques, moins « visibles » qu'autrefois et surtout moins assidus à la messe dominicale, continuent pourtant à jouer un rôle social important. Les catholiques ont perdu de leur visibilité par rapport aux années 50, cependant ils ne sont pas absents même s'ils existent peu dans les églises. Plusieurs types de catholiques sont repérés dans ce livre ; ils sont désignés sous le nom de catholiques de l'action, catholiques de l'expérience et catholiques du mouvement. Ils peuvent être les deux ou les trois à la fois.

Les cas présentés dans la première partie proviennent tantôt du cadre pastoral, tantôt du cadre de l'officialité. Ils ont été choisis car ils posent question, manifestant pour certains le décalage existant entre les pratiques et les croyances et la résistance du comportement rituel inhérent à l'homme, soulignant pour d'autres la rigidité du droit de l'Eglise dans des situations bien précises. Telle demande de sacrement sera reçue favorablement par l'Eglise alors que la foi est peu présente, voire absente chez le demandeur de sacrement, mais les conditions de validité pour recevoir les sacrements sont remplies. Telle autre demande motivée par une foi réelle sera rejetée, ces mêmes conditions de validité n'étant pas honorées. Force est de constater, d'autre part, que la pratique religieuse a beaucoup diminué depuis quelques années, cependant que les demandes de baptême et de mariages religieux restent nombreuses. Derrière toutes ces demandes se pose la question du sens.

⁵⁰ C. MULLER et J-R. BERTRAND, *Où sont passés les catholiques ?*, Paris, Desclée De Brouwer, 2002, 326 p.

Chapitre 5. Questionnement résultant de la pratique

Section 1. Un faisceau de questions

-L'efficacité sacramentelle est-elle pensée de façon identique par les textes canoniques et par les demandeurs de sacrements ?

-Une compréhension renouvelée de l'efficacité sacramentelle modifierait-elle la demande sacramentelle ?

-Le manque de foi influe-t-il sur l'efficacité du sacrement ? Quelle intention est-elle requise ?

-Une efficacité de soi, indépendamment de toute adhésion librement consentie à Dieu, est-elle pensable ?

-L'Eglise peut-elle continuer à pratiquer des cérémonies comme si la foi était un présupposé évident ?

-L'Eglise doit-elle répondre favorablement à toutes les demandes sacramentelles ?

-L'Eglise doit-elle écarter certaines demandes par souci de respect de la conscience des demandeurs ?

-Comment l'Eglise peut-elle rester fidèle à l'exigence des sacrements ?

-Dans les sacrements, certains fidèles ne se montrent-ils pas comme des consommateurs ?

-L'Eglise a-t-elle d'autres possibilités d'accueil, ayant le souci de ne pas négliger les rendez-vous des grandes étapes de la vie ?

-L'appareil sacramentaire a-t-il encore un avenir dans le monde actuel ?

-Quel est le sens des sacrements dans la vie des hommes d'aujourd'hui ?

-Avant toute célébration sacramentelle, ne s'agit-il pas de se demander : qu'est-ce que cette célébration construit comme homme et comme Eglise ?

-Quelle est la réalité humaine sous-jacente à la demande sacramentelle ?

-L'Eglise ne serait-elle pas plus crédible et plus fidèle aux personnes en diversifiant ses propositions de célébrations sacramentelles ?

-Comment mettre en œuvre pastoralement des célébrations non sacramentelles ?

-Comment signifier aujourd'hui l'absolue gratuité de Dieu ?

- Gratuité et sens peuvent-ils se conjuguer ?
- Quels moyens mettre en place qui permettent aux demandeurs de sacrements de faire le lien entre ce qu'ils vivent et les sacrements ?
- Quelle attitude adopter face à la diversité des demandes ?
- Que vivent ceux qui demandent un sacrement, comment les rejoindre ?

Section 2. La question cruciale

Dans un contexte de mutation générale du croire, comment l'Eglise peut-elle proposer les sacrements au cœur de la vie et du devenir croyant, dans le respect de la construction du sujet, en quête de sens ?

2^{ème} partie : Une pratique interrogée

Les questionnements surgis de l'observation de la pratique vont être éclairés par diverses approches, tant du domaine des sciences humaines que du domaine de la théologie. Des informations et des éclairages complémentaires permettent une réflexion d'ensemble sur les sacrements. Identifier les caractères dominants de la situation présente, en comprendre les transformations décisives en regard du passé et des causes sera pour une part l'objet de la deuxième partie qui tente d'explicitier les pratiques observées et de souligner les enjeux de la réflexion.

Une analyse sur les rites sera menée, ceux-ci constituent une nécessité vitale, leur finalité est riche et diversifiée. Un détour historique peut permettre de comprendre la conception sacramentelle fixée au concile de Trente, cependant que l'on doit prendre en compte le fait que dans une société largement sécularisée les sacrements ne renvoient plus à la foi vivante de tout un peuple. Qu'est-ce qui est alors recherché dans les sacrements ? Qu'est-ce que croire ? Comment rendre compte du fait que les sacrements sont sacrements de la foi, célébrant la rencontre de Dieu et de l'homme dans une gratuité totale ? Si l'homme est un sujet en quête de sens, le prendre en compte en tant que sujet nécessite pour les communautés chrétiennes d'offrir une certaine cohérence à son existence à travers les actes qu'il pose. Prendre acte de la très grande diversité des croyances des demandeurs de sacrements semble essentiel pour la proposition actuelle de la foi, ainsi que de donner sens à la célébration du croire grâce au symbole. La mise en exergue du symbole aide à la compréhension des sacrements et lui donne sens. Le rite n'advient comme sacrement que s'il est habité par la Parole et la présence de Dieu venu à la rencontre de l'homme ; le symbole révèle Dieu à l'homme et l'introduit dans sa vie même. Les symboles font sens dans la vie de l'homme, révélant la communication gratuite de Dieu aux croyants.

Chapitre 1. Explicitation des pratiques observées

Un constat a été dressé dans la première partie à savoir l'étonnante résistance de la demande des rites ponctuels à l'Eglise dans une société largement sécularisée. Des demandes sacramentelles accompagnent les grands passages de la vie tels que le baptême, le mariage et la mort. Les demandes formulées correspondent-elles à des demandes de rites ou à des demandes de sacrements ? Par rapport au contenu des croyances exprimées par les demandeurs, le taux des sacrements demandés à l'Eglise reste relativement fort. Il appert qu'en Eglise, les rites sont célébrés d'une manière fastueuse et il est manifeste que l'Eglise répond mieux que l'Etat au besoin de solennité. Actuellement, le contenu de la foi qui devrait commander la pratique n'est-il pas en décalage avec la demande des sacrements à l'Eglise ? Les motifs de demande de sacrements vont du plus futile au plus décidé, parfois sans contrepartie assurée d'appartenance ni de véritable partage de la confession de la foi.

Qu'est-ce qui pousse ainsi les hommes et les femmes à pratiquer ces demandes de sacrements ? Le besoin de ritualisation inhérent à tout homme n'y est certes pas étranger. Dans certains milieux peu pratiquants, les sacrements sont des rites sociaux qui n'engagent pas nécessairement la foi. Il faut alors se rappeler que pendant très longtemps, les Eglises ont inscrit les sacrements dans certains rites de passage. En outre, les demandes sacramentelles ne sont pas exemptes de déformations et de dérives liées à des représentations mentales issues du passé.

Sous chapitre 1. La ritualité est nécessaire à l'homme

Un rite est d'abord une réalité sociale et la théologie sacramentaire ne peut faire l'économie de l'analyse sociologique. La réflexion théologique a à prendre en compte l'homme dans toutes ses dimensions notamment psychologiques et sociologiques. En outre, le rite a cette particularité de pouvoir s'adresser à la personne prise dans sa globalité.

Section 1. Qu'est-ce qu'un rite ?

§ 1. A quoi sert le rite ?

Une définition souvent employée peut être proposée : « le rite est une opération sociale, programmée, répétitive et symbolique qui, par des moyens mettant en jeu le domaine de l'irrationnel et du sensible, vise à établir une communication avec l'occulte, le mystérieux, le sacré »⁵¹.

Le rite appartient à tout homme. C'est un « mécanisme » qui fait partie du fonds commun de l'humanité. Les grands événements humains appellent des célébrations qui incluent des rites. La ritualité permet de définir le temps et l'espace. Le rite structure le temps, il s'insère au début d'une étape et construit une séquence qui a une signification. Il structure l'espace en réunissant un lieu pour vivre ensemble cette séquence. Le rite permet ainsi la construction de l'identité sociale, étant un instrument de socialisation caractérisé par une opération, un agir, une démarche ; c'est une activité collective dans laquelle chacun tient sa place ; le rite ne poursuit pas un but productif comme le travail et à la différence du spectacle, il appelle une communication entre les participants, favorisant l'intégration à travers sa fonction de rassemblement ; il atteste et renforce le lien social, donnant un sentiment d'appartenance à tous ceux qui le pratiquent. En 1985, Louis-Vincent Thomas publie « Rites de mort » et livre cette définition du rite : « le rite est une nécessité vitale pour une société... Il apparaît comme une assurance qu'on s'invente pour maîtriser l'épisodique et l'aléatoire... Par référence à un jeu complexe de normes et de valeurs symboliques ; ils (objet, geste, parole) font partie d'une structure de communication qui témoigne de l'accomplissement d'un désir ; mais l'information n'est pas transmise du fait d'un lien mécanique entre les moyens et les fins ; elle fait appel à un code de communication culturellement défini, accessible aux seuls acteurs concernés ».⁵²

Le rite célèbre, explicite, marque d'un poids symbolique ; les rites contribuent à donner un sens à l'existence, au présent. Le rite fait sens. Dans une existence morcelée, dans laquelle la vie quotidienne est faite d'une multiplicité de petites choses insignifiantes, les rites constituent des repères dans un monde changeant, souvent privé de sens. Ils soulignent ce qui est important et aident les hommes et les femmes à ne pas perdre leurs racines. La pendaison de la crémaillère, un repas festif pour célébrer l'entrée dans la vie active, un souper pour fêter une retraite, une remise d'un cadeau pour les 50 ans de mariage...

⁵¹ Ph. BEGUERIE, C. DUCHESNEAU, *Pour vivre les sacrements*, Paris, Cerf, 1991, p. 72.

⁵² Cité d'après M. HANUS, « Paroles, Pratiques, Rites et Rituels », in *Etudes sur la mort, Rites et Rituels*, 114 (décembre 1998), pp. 7-8.

§ 2. Les rites de passage

La vie humaine est jalonnée d'événements importants tels que la naissance, l'entrée à l'école, le passage à la vie adulte, le mariage, les anniversaires, les départs, la mort... ces événements sont des occasions pour l'homme de rassembler ceux qui lui sont proches, les amis, la famille. Ces façons de célébrer des événements que sont les rites marquent les moments significatifs de l'existence humaine et tout particulièrement certains passages dans la vie de l'homme que Van Gennep a désignés sous le nom désormais classique de « rites de passage ». Par cette expression forgée par cet auteur, il faut entendre « [...] toutes les séquences cérémonielles qui accompagnent le passage d'une situation à une autre et d'un monde (cosmique ou social) à un autre »⁵³. Notons également que « [...] le rite du passage matériel est devenu un rite du passage spirituel. Ce n'est plus l'acte de passer qui fait le passage, c'est une puissance individualisée qui assure ce passage immatériellement »⁵⁴.

Ce qui caractérise un rite de passage, c'est qu'il ponctue une transition d'un stade à un autre. Le rite de passage cherche à recomposer l'ordre social qui est mis en jeu lors de chaque nouvelle étape du cycle biologique de l'homme.

Ces rites de passage comportent généralement trois étapes qui sont la séparation, l'attente (la marge) et l'intégration. Dans les rites matrimoniaux, les rites de séparation visent à maintenir un équilibre en compensant la perte de la personne qui quitte le clan ou la famille, d'où les pratiques de rachat, de cadeaux ; la période des fiançailles est la période de marge, d'attente entre le statut du célibat et du mariage, tandis que les étapes d'agrégation sont marquées par les cérémonies du mariage proprement dites. Dans nos sociétés actuelles, ce sont les rites de séparation qui ont le plus perdu de leur signification.

Section 2. Comment se porte le rite dans la société contemporaine ?

§ 1. Les rites de passage existent-ils encore dans la société contemporaine ?

Pierre Bourdieu substitue au concept de rite de passage celui de rite de « légitimation », rite de « consécration », rite « d'institution », insistant sur la mise en évidence du pouvoir des autorités qui instaurent le passage d'un état à un autre. Le rite institue, sanctionne, sanctifie le nouvel ordre établi. Les deux concepts de rites de passage et de rites d'institution ne s'excluent pas. Ce que met en lumière Pierre Bourdieu, c'est la nécessité d'une instance de

⁵³ A. VAN GENNEP, *Les rites de passage, Etude systématique des rites*, Paris, A. & J. Picard, 1981, p. 13.

⁵⁴ Id., *Ibid.*, p.28.

légitimation. Qu'il institue ou qu'il fasse passer, le rite ne peut être auto administré, il lui faut une autorité supérieure, qu'il s'agisse de l'Eglise ou de l'Etat.

Dans un livre posthume⁵⁵, Abel Pasquier livre une analyse objective de ce que sont devenus les rites de passage aujourd'hui en Europe en regard des démarches initiatiques telles que la culture africaine les a conservées. L'être humain vit des morts liées aux passages de la vie : enfance, adolescence, âge adulte, vieillesse, guérison, souffrance, deuil. « Meurs et deviens, c'est la loi de tout rite de passage ». L'origine en est toujours une mise à mort par des symboles et des rites qui arrachent à la sécurité de l'univers familial. Mais en Occident, les étapes de ces passages s'effacent. Du fait de l'allongement des études, le passage de l'adolescence ne débouche pas facilement sur une nouvelle étape de la vie. « Le monde contemporain traverse une crise inédite : celle d'une société en mal d'initiation. La désuétude des rituels initiatiques n'a jamais été aussi généralisée et engendre un besoin inouï d'instaurer des marques repérables des étapes de l'existence »⁵⁶.

Analysant un certain nombre de nouveaux rites qui se voudraient rites initiatiques, tels les rites de puberté du Nevada et de Portland, il les qualifie de pseudo rites⁵⁷ qui ne sont pas des processus globaux intégrant toutes les dimensions de l'identité du ou de la novice. Ainsi le rite ne remplit pas son office de transmission d'identité. En fait ces rituels d'adolescence manquent de récits fondateurs et par conséquent demeurent stériles. Le récit de l'histoire personnelle de chacun doit croiser le mythe. Il explique que les rites de passage deviennent stériles par manque de croyance ou de foi pour les porter.

§ 2. La société actuelle est-elle encore soutenue par les rites ?

Jean Maisonneuve s'interroge sur « la crise contemporaine de la ritualité et l'émergence ici ou là de nouveaux rituels »⁵⁸. Pour lui, les rites traditionnels traversent une sorte de crise, mais ils jouent un rôle irremplaçable dans le maintien et le renforcement social, et les hommes d'aujourd'hui sont en quête de nouveaux rituels.

Martine Segalen, ethnologue, professeur à la faculté de Nanterre, publie un livre traitant « Des rites et des rituels contemporains »⁵⁹. Le contemporain constitue son matériau ethnologique et son terrain d'observation se situe dans les rues et dans les familles. Ouest France du lundi 28 décembre 1998 titre :

⁵⁵ A. PASQUIER, *Mourir pour vivre ? Les rites de passage et la foi chrétienne aujourd'hui*, Paris, Editions de l'Atelier, 2001, 159 p.

⁵⁶ Id. , *Ibid.* , p. 81.

⁵⁷ Id. , *Ibid.* , . 99.

⁵⁸ J. MAISONNEUVE, *Les conduites rituelles*, Paris, P.U.F., Coll. « Que sais-je ? » 2425, 1988, p. 5.

⁵⁹ M. SEGALEN, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan, 1998, 127 p.

« On est comme ça, ces drôles de rites dont on hérite ». Cet article relate un certain nombre de phrases attribuées à Martine Segalen: « Depuis trente ans, je suis aux aguets de tous les aspects rituels modernes. Nos sociétés continuent de réinventer des rites, sans cesse.... Prenez les courses à pied du dimanche. C'est très rituel tout ça....Et la coupe du monde du football avec ses visages grimés, ces drapeaux qui sortaient de partout autour d'une équipe, au nom d'une nation.... Quand j'ai vu ça, je n'en croyais pas mes yeux. Je voyais naître un rite, c'est-à-dire une bamboula sympathique massive, une expression collective d'intégration sociale. Un rite consiste à nouer des liens sociaux et à tenter de réenchanter le monde..... »

Ainsi, l'homme a besoin de rites et sa vie en est encore jalonnée, même si les rites ont changé d'aspect, célébrant la vie aux mille facettes : les jeux olympiques, un meeting politique, une manifestation officielle, un départ en retraite, des retrouvailles familiales, une entrée dans le corps social.

§ 3. La privatisation de certains rites

On constate dans la société actuelle une tendance des rites à se réduire au cercle familial ou au cercle des proches, tout juste élargis. Ainsi, quand une prestation est demandée aux églises, aux municipalités, une exigence de personnalisation vient réduire la distanciation rituelle et risque de transformer le cérémonial en célébration de l'entre-soi et en manifestation publique de l'intime.

Le phénomène d'interpénétration des sphères du public, du privé et de l'intime notamment décrit par Felix Moser lors du Congrès International de Théologie Pratique en 1999, à savoir un certain effacement des frontières entre les sphères du public, du privé et de l'intime, explique une certaine privatisation des cérémonies demandées. La sphère privée tend à prendre la place de la sphère publique. Les frontières des trois sphères se sont déplacées et on assiste à une modification de la célébration des rites avec une priorité pour l'intime : on oublie alors à qui appartient le rite. N'a-t-il pas tendance à appartenir à la personne qui en demande la célébration ou à une communauté particulière ou à celui qui le célèbre ou encore à l'ensemble de la communauté ? Les rites en tant qu'actes sociaux appartiennent à la sphère publique. La confusion croissante entre le public et le privé contribue à donner à la société une vision intimiste. Le rite peut alors devenir rituel d'exclusion, fermant la porte d'accessibilité au public.

L'enjeu est important car si le destinataire du rite en devient le sujet jusqu'à l'en détourner, le rite ne remplit plus toutes ses fonctions. L'une d'entre elles est de référer à plus grand que soi. Le rite est une marche d'approche de l'homme vers ce qui le dépasse et vers ce quoi il désire prendre

corps : autrui, telle ou telle société.....Le rite est antécédent à la personne, la précède et est autre que soi.

Les acteurs et responsables pastoraux remarquent cette tendance de privatisation, s'agissant des demandes de baptême et de mariage. « L'union des époux tend à devenir une affaire privée, voire intime, où les familles et groupes sont impliqués tout en gardant souvent un reste de sacralité »⁶⁰. Les conjoints ne se comportent-ils pas de plus en plus en propriétaires des rites de par leur désir de contrôler leur expérience rituelle. La même évolution concerne la mort et le deuil.

Section 3. Au cours de la vie, des étapes successives

Comment les étapes successives jalonnant le cours de l'existence sont-elles ritualisées aujourd'hui ? La naissance et l'enfance, le mariage, les funérailles, donnent-elles encore lieu à des conduites cérémonielles ?

§ 1. Des rites liés à la naissance

1. Autrefois, les rites attachés à la naissance

Dans les sociétés archaïques,⁶¹ les rituels de naissance étaient associés à un ensemble de croyances relatives à l'origine des enfants, souvent considérés comme la réincarnation d'un ancêtre, car vie et mort étaient étroitement liées à travers les lignages matri-ou patrilinéaires. Les rituels comprenaient des conduites symboliques de purification avant et après l'accouchement ; de facilitation en cas d'accouchement difficile, de propitiation concernant le destin du nouveau-né et la mémoire de celui qu'il réincarnait.

Dans la société contemporaine, ces rituels sont tombés en désuétude en fonction de l'évolution des mœurs, des idées et des progrès techniques. Il en est ainsi de la cérémonie des relevailles. Cependant dans toutes les cultures, la naissance d'un enfant donne lieu à des rites, des gestes symboliques, des fêtes.

2. Aujourd'hui, lors de la naissance, des conduites ritualisées

La naissance est un événement toujours important pour celui qui vient au monde, pour sa famille et pour son entourage. Un certain nombre de rites scandent cette période.

⁶⁰ J. MAISONNEUVE, *Les conduites rituelles*, *op. cit.*, p. 4.

⁶¹ *Ibid.*, p. 38.

2.1. Les rites d'inscription

L'enfant reçoit un nom. La naissance biologique appelle une intégration dans la vie sociale. Donner la vie, mettre au monde, est un événement qui s'accompagne d'un certain nombre de traditions. L'attribution du nom confère au nouveau-né son identité et sa filiation. L'enfant est inscrit dans une lignée. Le prénom est donné à l'enfant par ses parents. Bien souvent, ils l'ont choisi pendant la grossesse. Ce choix peut donner lieu à de longs dialogues entre le père et la mère. Beaucoup de choses vont alors se dire et se raconter sur l'histoire des deux familles, sur « le lignage » de chacun des parents. A travers le prénom, la génération ascendante pose la marque sur la suivante. Le prénom de l'enfant peut rappeler quelqu'un de la famille. Le prénom distingue aussi des autres. Il est important, le prénom que l'on reçoit, on le porte toute sa vie, il sera prononcé avec amitié, avec amour. Il évoque un visage, un sourire, une personnalité unique au monde. Nommer son enfant, c'est déjà l'aimer et le préparer à un avenir social. Choisir un prénom, nommer un être, c'est un acte d'une liberté incroyable, c'est baliser un destin, analyse Alice Chalanset⁶². A cette occasion, elle parle d'une création pour les parents, création qui mobilise tout un imaginaire à l'aide de sonorités et de significations.

A la naissance de l'enfant, un certificat de naissance est remis aux parents. Une première formalité consiste dans la déclaration de l'enfant à la mairie et son inscription dans le livret de famille. Cette déclaration à la mairie de la naissance de l'enfant, de son nom et de son prénom est de règle. C'est un acte essentiel qui constitue la reconnaissance juridique de l'enfant par la société et permet d'établir la filiation.

2.2. Les rites d'accueil

Dès la naissance de l'enfant, on vient le voir. D'abord ses frères et sœurs, pour eux une vie nouvelle commence aussi, puis les proches. Des fleurs et des cadeaux accompagnent ces visites. L'annonce faite aux amis et connaissances peut se faire par voie de communication dans les journaux ou par voie de faire-part. La plupart du temps, c'est l'envoi d'un faire-part qui annonce la naissance. Vient alors la réception des félicitations et des cadeaux de naissance. Ces gestes ont pris beaucoup d'ampleur au cours de la deuxième moitié du siècle passé.

D'autre part, le développement des livres de bébé s'inscrit selon certains dans un besoin de ritualisation. Les jeunes mères consignent en effet, dans ces

⁶² A. CHALANSET et C. DANZIGER (Sous la direction de) : *Nom, prénom, la règle et le jeu*, Paris, Ed. Autrement.

livres, l'apparition du premier sourire, de la première dent, du premier pas, du premier « maman » ... le tout est assorti d'un support photographique, les films vidéo ne sont pas non plus négligés.

2.3. D'autres rites festifs

Une fête familiale est organisée. Fêter la venue d'un enfant dans une famille est la plupart du temps ressenti par les parents comme quelque chose de nécessaire. La famille, les meilleurs amis et voisins sont alors réunis. A lieu également l'habituelle distribution de dragées.

§ 2. Le mariage demeure t-il un rite ?

Lorsqu'un homme et une femme se marient, accomplissent-ils encore un rite qui ponctue leur changement de statut et de fonction ? Pour répondre à cette question, il est indispensable de considérer la diversité des façons d'entrer en mariage. Certaines sont incontestablement plus ritualisées que d'autres.

1. Une grande diversité dans les types de mariage

A toutes les époques, le mariage a fait l'objet de cérémonies et de fêtes plus ou moins importantes. La fondation d'un foyer est un acte social qui concerne la collectivité dans son ensemble. Bien sûr dans l'histoire, le mariage a revêtu des formes très différentes. Notre époque est marquée par la cohabitation de formes d'unions très diverses.

François de Singly⁶³ affirme: « Le mariage est devenu un moyen institutionnel à notre disposition, parmi d'autres. Il n'est plus l'unique porte d'entrée. On peut avoir plusieurs vies dont une seule mariée..... Il n'y aura jamais autant de monde à un PACS qu'à un mariage, et on n'a pas l'habitude de faire une fête publique pour l'union libre..... Le renforcement du mariage est dû à l'existence d'autres formes de vie commune ».

Mais il n'existe pas qu'un seul type de mariage. Michel Bozon⁶⁴ en distingue plusieurs. Il qualifie un premier type de mariage de traditionnel, le mariage sans cohabitation préalable, associé à une fête de fiançailles, une cérémonie religieuse : les parents ont un rôle prépondérant dans l'organisation et notamment les parents de la jeune fille. Louis Roussel a également classifié les mariages en plusieurs types repérant également le mariage traditionnel

⁶³ D. DHOMBRES, « Le renforcement du mariage est dû à l'existence d'autres formes de vie commune », in *Le Monde*, 2 mars 1999, p. 12.

⁶⁴ M. BOZON, « Sociologie du rituel de mariage », in *Population*, 2 (1992), pp. 409-434.

dans lequel l'institution est fondamentale. Cette forme de mariage traditionnel qui a régné jusque dans les années 1970 tend de plus en plus à disparaître même si elle demeure la seule valable pour certains couples.

Un second type est constitué des mariages après cohabitation. Les fiançailles y sont plus rares. Ces mariages sont célébrés dans la commune de résidence des époux et sont organisés par leurs soins. Un certain nombre de couples cohabitants demandent une cérémonie religieuse. Cette demande traduit, d'après Michel Bozon, « un désir volontariste d'officialiser l'union au moyen d'un rite symboliquement fort, ayant un contenu social reconnu, apprécié par les ascendants ; le caractère informel et discret de la mise en couple initial produit par réaction ce besoin d'une solennisation conformiste. Inversement, la disparition du mariage religieux chez une minorité croissante de cohabitants va de pair avec une réduction de la valeur sociale et symbolique accordée à l'institution matrimoniale tout entière »⁶⁵.

Enfin, Michel Bozon repère un troisième groupe de mariages « déritualisés » : ceux dans lequel un enfant est déjà né et les mariages dans lesquels un conjoint au moins est divorcé. « Plus modeste, la célébration est centrée autour des conjoints et de leurs amis et se déroule sans cérémonie religieuse, dans la commune du domicile des deux conjoints »⁶⁶. On peut faire remarquer à Michel Bozon qu'il n'est cependant pas rare d'assister à des mariages religieux de couples qui ont déjà un enfant. Parfois même, le baptême de l'enfant de ce couple est intégré à la célébration religieuse du mariage.

Il n'existe donc pas un seul type de mariage, mais plusieurs façons d'entrer en mariage, ceci correspondant à l'extrême diversité actuelle de l'histoire de vie des couples. Ces diverses manières d'entrer en couple vont-elles entraîner la disparition du mariage ?

2. Certains facteurs menacent le mariage

2.1. L'institution contestée

L'institution du mariage semble être battue en brèche de nos jours puisque deux millions de couples vivent aujourd'hui en unions libres⁶⁷. « La cohabitation sans mariage se diffuse progressivement comme une alternative au mariage ». C'est la principale conclusion d'une enquête de l'INSEE intitulée : « Des mariages, des couples et des enfants »⁶⁸. L'étude de l'INSEE

⁶⁵ Id. , *Ibid*, p. 419.

⁶⁶ Id. , *Ibid*, p. 429.

⁶⁷ *24 heures en France. ...op. cit.* p. 36.

⁶⁸ M-F. MASSON, « En 1996, 112 000 enfants ont assisté au mariage de leurs parents », in *La Croix*, 11 janvier 1999, p. 8.

confirme ce que révélait le bilan démographique de l'INSEE publié en février 1988, à savoir que le nombre des mariages en diminution régulière a fait un bond de l'ordre de 10 % en 1996, à cause de la suppression de la demi-part supplémentaire accordée au premier enfant d'un parent célibataire..... Depuis 1996, le nombre des mariages s'est stabilisé avec une augmentation de l'ordre de 1% en 1997 ». Un couple sur six aujourd'hui n'est pas marié bien que le nombre de mariages ait augmenté de 10 % en 1996 en raison de la suppression d'avantages fiscaux dont bénéficiaient alors les concubins⁶⁹.

L'INSEE confirme qu'on ne se marie pas moins, et même plutôt plus, mais qu'on se marie plus tard, ce qui fait qu'aujourd'hui, près de trois mariages sur dix légitiment des enfants, contre moins d'un sur dix il y a vingt ans. En 2001, 305 500 mariages ont été célébrés. Autrement dit, la forte augmentation de l'an 2000 s'est confirmée, avec un taux de nuptialité de cinq mariages pour 1 000 habitants, un niveau qui n'a été atteint qu'une seule fois au cours des quinze dernières années⁷⁰.

Ce qui est contesté par certains ou refusé ou du moins mis en doute, ce n'est pas la réalité du couple, c'est l'institution qu'elle soit civile ou religieuse. Pourquoi l'intimité de chacun doit-il dépendre des lois et des règlements ? Les contraintes imposées par l'institution ont tendance à être rejetées. Si on se marie parce qu'on s'aime, pourquoi se marier ? Ce qui est mis au premier plan aujourd'hui c'est l'épanouissement individuel de chacun des membres du couple.

2.2. L'émergence de nouvelles valeurs conjugales

Ce que l'on attendait du mariage, c'était la survie de la société ; aujourd'hui la famille est investie d'une nouvelle fonction : elle doit assurer le bonheur de l'individu. Ce qui veut dire que l'amour et le sentiment y tiennent la première place ; la famille traditionnelle connaissait l'amour, mais cet amour n'était pas passionnel. On ne se mariait pas par amour, on s'aimait parce qu'on était marié. Le couple est de nos jours survalorisé. Cette nouvelle conjugalité donne plus de place à l'amour, au plaisir, à l'intimité, à la tendresse et à l'égalité ; la fidélité est celle que l'on voue à une personne plus qu'à une famille.

L'évolution de notre système matrimonial est donc marquée par un certain nombre d'innovations telles que le divorce, la cohabitation juvénile et l'union libre : l'amour y est valorisé sans besoin de le célébrer socialement. La fréquence des divorces marque notre société révélant que l'amour passion est

⁶⁹ R. CZARNES, « L'incidence de la fiscalité sur les mariages est forte », in *La Croix*, 11 janvier 1999, p. 5.

⁷⁰ F. COURET, « Les Français continuent d'avoir plus d'enfants », in *La Croix*, 6 février 2002, p. 7.

difficile à vivre dans la durée. Les causes des divorces sont à chercher à l'intérieur même de la conjugalité. Si elles tiennent pour une part à l'augmentation de la durée du mariage, elles tiennent aussi à la recherche de l'épanouissement affectif par chacun des conjoints. Aujourd'hui le mariage a d'abord pour fonction d'assurer le bien-être des conjoints et ce modèle conjugal augmente les chances de divorce. La société est obligée d'en tenir compte en aménageant le divorce et le remariage, luttant ainsi contre les unions libres, qu'elle ne peut supporter en trop grande quantité. Il ne faut donc pas conclure trop vite que le mariage devient une affaire privée ; il demeure une réalité sociale, ne s'étant jamais donné comme un pacte sexuel pur et simple. Un système de lois l'a toujours réglementé. Le mariage est une des stratégies mise en oeuvre pour sauvegarder la société. On peut en tenir pour preuve les débats passionnés des dernières années concernant le Pacs. Les discussions ont bien montré le rôle du mariage comme élément de stabilité pour la société.

On peut ainsi conclure que le rite matrimonial est menacé par divers dangers résultant de l'oubli de plusieurs de ses fonctions, telles que son rôle d'intégration publique, sociale ou son rôle de communication avec ce qui échappe à l'homme. Cependant le mariage continue de permettre à l'homme et à la femme de s'engager publiquement, liant leur existence personnelle et leur existence sociale. Ce geste public s'inscrit dans la ritualité, il est prévu, programmé, il existe préalablement au couple qui ne l'invente pas, mais qui le suit comme un chemin lui permettant de donner un surcroît de sens à des situations de la vie.

2.3. Le mariage toujours inscrit dans la ritualité

Les hommes et les femmes de notre temps continuent de se marier même si l'union libre devient une façon de vivre en couple. Les chiffres donnés parlent encore de 767 mariages en France par jour pour 1996⁷¹, dont environ 50 % suivis d'un mariage religieux. « Le mariage fait toujours rêver les jeunes ». Ce gros titre fait la « une » du quotidien *La Croix* le 16 juin 2000. Le sous-titre est le suivant : « 64 % des 15-24 ans préfèrent se marier pour fonder une famille, même s'ils s'affichent tolérants vis-à-vis des autres formes de vie familiale »⁷². Ces mariages sont encore des rites matrimoniaux, rites différents de ceux d'autrefois et qui ne revêtent pas les mêmes significations étant donné la mutation culturelle qui affecte la société actuelle.

⁷¹ *24 heures en France. ...op. cit.* p. 35.

⁷² Un sondage *Unaf-La Croix-Pèlerin Magazine*, réalisé les 2 et 3 juin 2000, auprès d'un échantillon de 1002 personnes, représentatif de la population française de 15 ans et plus.

2.3.1. Le mariage aujourd'hui : un passage « en douceur » d'un état à un autre

Le passage matrimonial est tout à la fois symbolique, social et matériel. Mais actuellement pour les jeunes époux, il marque moins que dans les années précédentes l'accès à un nouvel état, celui d'adulte, ouvrant des droits à la sexualité, à la fécondité, à l'installation en ménage, aux responsabilités.

La fonction de détachement des sujets vis-à-vis de leur famille d'origine est aujourd'hui plus ou moins marquée socialement par un rite, voire pas du tout ; la diversité des situations est immense. Ce détachement peut être insensible, progressif... il n'en finit plus dans le cas où il n'y a pas de mariage. On en veut pour exemple les jeunes qui mettent des mois, des années à quitter le domicile parental : la transition n'en finit pas.

Les étapes de maturation de l'individu, si marquées dans les sociétés traditionnelles, se heurtent aujourd'hui à l'émiettement de l'accession au statut d'adulte. Les rites de séparation sont donc moins marqués qu'autrefois puisque la personne ne quitte pas brutalement sa famille. Mais la période de marge entre les deux états, entre le mariage et le célibat n'est-elle pas elle très augmentée ?

Les mariages actuels marquent ainsi moins des passages, leurs rites prennent un autre sens, conférant une publicité à un acte d'engagement déjà mis en oeuvre depuis longtemps, par petites étapes, dans la pratique des relations de couple. Le mariage n'est tout simplement plus un rite de passage, cette porte d'accès à la sexualité ou au travail. Martine Segalen pense que les mariages d'aujourd'hui célèbrent tout autre chose que des passages ; en effet les couples ont depuis longtemps accédé aux nouveaux stades sociaux autrefois acquis uniquement par mariage-corésidence, sexualité, procréation. Le rite du mariage s'est mis à l'heure d'une époque où « les couples se construisent à petits pas ».

D'après Jean-Claude Kaufmann⁷³, le couple se formerait « à petits pas » sans passage brutal d'un lieu de résidence à un autre, d'un état à un autre. Jean Claude Gossiaux⁷⁴ soulignait en 1985 que le mariage ne marque plus le début de la vie conjugale puisque nombre de futurs époux affichent sur les bans une résidence commune. La cohabitation est un facteur majeur de l'évolution du rituel de mariage. L'accès à la sexualité, l'accès au statut d'adulte sont des étapes sociales franchies avant le mariage.

⁷³ J-C. KAUFMANN, *Sociologie du couple*, Paris, P.U.F., Coll. « Que sais-je ? » 2787, 1993, p. 57.

⁷⁴ J-C. GOSSIAUX, « Le choix de la mairie. Variations statistiques sur les publications de mariage », in *Ethnologie française*, XV, 4 (1985), pp. 42-51.

2.3.2. Le mariage aujourd'hui : un rite chargé de significations

Le mariage revêt un certain nombre de formes, institutionnelle, religieuse, laïque... ces caractères s'expriment par des rituels dont certains subsistent jusqu'à nos jours, même s'ils sont affaiblis. De nombreux rites sont repérables. Il en est ainsi dès les préparatifs tels que l'accueil dans la belle-famille, les faire-part, la publication des bans, la robe de la mariée, les diverses célébrations, le passage à la mairie, la réception offerte aux amis, le repas familial, le voyage de noces....Le mariage marque encore l'entrée dans une vie différente.

L'entrée dans une forme de vie sexuelle d'adulte, c'est-à-dire engagée dans le temps, est maintenue même en supposant qu'il y a eu une relation sexuelle pré-conjugale ; ici il y a une entrée dans une autre forme de vie sexuelle adulte signifiant « engagé dans le temps ». La mutation est signifiée socialement, ce qui n'est pas rien.

Le mariage, événement marqué socialement, offre le soutien du groupe aux jeunes dans leur désir de devenir parents et de fonder une famille. Généralement, un rassemblement, une présence du groupe marque ce soutien de différentes manières. La responsabilité vis-à-vis de l'enfant comme potentiel fait advenir les époux à un autre statut que celui du face à face.

Pour Martine Segalen, « Le mariage reste un rite, mais il a été complètement bouleversé après des années de « non mariage » ». Désormais, quand les gens se marient, c'est à la suite d'une négociation et c'est un choix autonome. Ce mariage, que l'on aurait pu penser comme condamné, revit mais différemment. On a vu naître la cérémonie du vin d'honneur qui est la réception des parents et puis la fête du mariage qui est devenue l'affaire des jeunes mariés invitant très largement leurs copains.

Martine Segalen souligne cependant que si nombre de mariages d'aujourd'hui ne célèbrent plus de passages, ils relèvent toujours de la catégorie des rites dans la mesure où ils offrent une espace à la symbolisation.

Elle pense que le mariage a subi des inventions et des inflations rituelles extrêmement importantes par rapport aux mariages des années 1960. L'organisation en est bien plus complexe, requérant des mois voire une année d'organisation. Elle décrit le rituel des cadeaux comme connaissant un développement considérable, et elle analyse le mariage du point de vue du spectacle. Aujourd'hui en effet, on parle de mariage réussi ou raté, comme d'un spectacle. Le développement de la vidéo entraîne une dimension neuve dans les rituels. Clara Gallini⁷⁵ décrit comment s'articulent les significations du rituel ecclésiastique et du rituel médiatique : « L'album ou la cassette

⁷⁵ Cité par Martine SEGALLEN, *op.cit.*, p. 112.

nuptiale s'inscrivent avec cohérence dans un imaginaire élaboré et diffusé par les mass-média dont ils sélectionnent un thème déterminé (l'amour triomphant) pour élaborer et le soumettre à leurs finalités propres....ce que les jeunes mariés ont, durant une journée entière, joué devant l'objectif est une brève action dramatique qui, une fois pour toutes, transforme les sujets en acteurs professionnels jouant une histoire d'amour pour un public potentiellement infini... »

Les mariés font encore référence à la tradition. Se marier en blanc dans des formes cérémonielles renvoie à l'imaginaire d'un « ça s'est toujours fait » et conduit à ancrer l'action dans le temps et par là à donner à l'engagement public une chance de durer. Le mariage est alors moyen d'affirmer des racines.

§ 3. Les rites funéraires

1. Dès la nuit des temps apparaît le rite funéraire.

1.1. La gestion de la mort

A travers les rites funéraires les hommes expriment que la mort est vue comme quelque chose qui perturbe la personne défunte et qu'il faut y remédier symboliquement. Il s'agit aussi de gérer la disparition de l'être aimé. Les civilisations et les cultures ont toujours créé un réseau de gestes d'accompagnement de la mort. Elles ont cherché à donner sens à ce qui faisait partie de leur vie. Le décès d'un membre du groupe s'accompagne toujours et partout de cérémonies plus ou moins importantes. La préparation de la mort, l'accompagnement du mourant, les moments de la mort, les funérailles sont marqués par de nombreux rites de séparation, rites préliminaires pour Van Gennep. Alors le mort et ses endeuillés entrent dans la marge. Les rites liminaires vont régler le devenir de sa dépouille. Ces rites sont multiples et variés. Ils sont associés à un ensemble de croyances concernant le passage entre la vie et la mort. L'âme, l'esprit, le principe spirituel et vital en chaque être humain doivent trouver leur place : le pays des ancêtres dans les religions animistes, le purgatoire puis le ciel dans les religions du Livre, le souvenir des survivants pour tous, et plus particulièrement pour les agnostiques dont c'est le seul recours.

1.2. Fonction des rites funéraires

Ces rites expriment la perte douloureuse ressentie par les proches, les amis, les voisins. Les pratiques funèbres ont donc des fonctions multiples de respect, d'attachement, de ménagement. Le deuil a une fonction de régulation pour les vivants comme pour les morts, en ménageant le trouble social causé par le décès et le trouble affectif vécu par les proches. La mort modifie le statut social des vivants qui restent. Le défunt acquiert le statut de cadavre. Les proches reçoivent un nouveau statut : l'épouse devient la veuve, les enfants deviennent orphelins, les frères et les sœurs et les amis deviennent des proches endeuillés. Leur lieu est le monde des vivants vers lequel ils doivent retourner.

Les anthropologues considèrent que les rites funéraires comportent trois fonctions essentielles, celle de régler le devenir du défunt, celle de soutenir les proches endeuillés et enfin celle de ressouder la collectivité. Ces deux dernières fonctions semblent aujourd'hui être privilégiées. Louis-Vincent Thomas qui a sous-titré son dernier ouvrage « Pour la paix des vivants » rend bien compte de l'évolution du sens des rites et pour ceux qui concernent la mort, de leur déplacement vers les survivants, c'est-à-dire vers le deuil.

2. Des rites mortuaires aux rites de deuil

2.1. Une évolution enregistrée

Depuis quelques années, les sociologues constatent des évolutions. Ainsi, le fait social de la mort d'un homme s'est individualisé, l'acte de mourir s'est médicalisé et enfin la prise en charge des morts s'est commercialisée. Louis-Michel Renier parle d'une mort privatisée et désocialisée⁷⁶. Par suite de l'évolution technique et culturelle les relations des vivants aux mourants et aux morts se sont distancées. On enregistre un certain déplacement privilégiant les rites de deuil par rapport aux rites mortuaires.

L'hôpital d'une part, les institutions de pompes funèbres d'autre part, éloignent le grand malade, puis le cadavre de ses proches et prennent en charge la gestion de la mort. La mort a eu tendance il y a quelques années à être vécue plus comme un événement individuel que communautaire. Mourir à la maison, entouré de sa famille est devenu exceptionnel. La mort n'a plus lieu au domicile, mais dans la majorité des cas, dans un lieu professionnel. Plus de 70% des décès se produisent à l'hôpital, alors qu'au siècle dernier, 90% mouraient à la maison. Il est de plus en plus rare que les familles optent

⁷⁶ L-M. RENIER, *Les Funérailles. Les chrétiens face à la mort*, Paris, Editions de l'Atelier, 1997, pp. 63-80.

pour un retour du malade vers son domicile. Lorsque le malade meurt, on préfère de même que le corps reste dans la chambre mortuaire de l'établissement avant les obsèques. La préparation du corps est aujourd'hui entre les mains des professionnels.

L'accompagnement du deuil se professionnalise de plus en plus avec les professionnels du funéraire qui gèrent les principales étapes du parcours funéraire. Les familles en deuil en attendent beaucoup et c'est vers eux qu'ils se tournent dès l'annonce du décès.

2.2. Les rites mortuaires tendent à disparaître

On constate ainsi une certaine déritualisation qui rend encore plus traumatisant le moment particulier que constitue la disparition d'un être cher. Philippe Ariès qualifie la mort aujourd'hui avec les progrès de la médecine de mort « sauvage »⁷⁷. Les sociologues parlent fréquemment de mort occultée. Traditionnellement, famille et voisins se rendaient au domicile pour soutenir les proches, puis participaient aux cérémonies. On habillait le mort qu'on exposait dans une chambre, on se relayait silencieusement pour le veiller durant la nuit. La maison était ouverte à tous. Les veillées funéraires qui permettaient autrefois à toute une communauté de se retrouver autour du défunt et de sa famille, ainsi que les processions au cimetière n'existent quasiment plus, le réseau routier urbain ne permettant plus de procession publique.

Jadis, relate Pierre-Jakez Elias, le temps du deuil était marqué par des obligations telles que porter un vêtement particulier, habituellement noir, puis sombre selon un rituel déterminé par les traditions locales⁷⁸, honorer la mémoire du disparu en allant régulièrement sur sa tombe bien entretenue.....Les interdits de deuil étaient très codifiés, excluant pour un temps les personnes en deuil des manifestations publiques et sociales et festives. Actuellement ces prescriptions et ces interdits ont quasiment disparu du champ social. La durée du temps de la peine se rétrécit, l'expression du chagrin se fait discrète à l'extérieur, les marques publiques s'effacent, les corps pas plus que les maisons ne s'habillent plus de noir. C'est ce que constate Acacio Pereira dans un article du Monde⁷⁹. Il enregistre certaines modifications des rites liés au deuil et à la mort. Il remarque que le deuil est d'une façon générale peu porté aujourd'hui.

Les pratiques funéraires se sont modifiées s'étant à la fois privatisées et personnalisées. Aujourd'hui mort et deuil sont considérés de plus en plus

⁷⁷ PH. ARIES, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977.

⁷⁸ P.-J. HELIAS, *le cheval d'orgueil*, Paris, Plon, 1975.

⁷⁹ A. PEREIRA, in *Le Monde*, dimanche 11, lundi 12 janvier 1998.

comme d'ordre privé⁸⁰, comme relevant de l'intimité des personnes. Un exemple en est donné par les lettres de condoléances. Elles étaient de pratique générale, quasiment obligatoire et constituaient de ce fait un rite. Actuellement, elles restent un usage, une pratique qui ne relève que du désir de chacun. Ce n'est plus un devoir social, c'est devenu un geste d'amitié personnalisé et sincère.

2.3. De nouveaux rituels

Face à la mort, on ressent de plus en plus le besoin de trouver des moyens d'expression qui aident à l'affronter. Les rites de deuil sont importants, permettant au défunt de devenir vivant d'une autre façon à travers la mort.

2.3.1. Le développement des funérariums

Une tendance se fait jour pour réactiver les rituels funéraires sous le nom de « thanatopraxie », de « funérarium ». Selon certains sociologues⁸¹, ces pratiques même commercialisées tendent à répondre aux exigences complexes de l'homme moderne : exigences d'hygiène et de respect dû au mort. L'apparition, dès les années 1960, des funérariums privés répond à ce temps nécessaire de rassemblement autour du défunt. Entièrement dédiés à la rencontre des vivants et des morts, ces établissements se sont multipliés. En 1998, on en compte près de 600 répartis à travers la France⁸². Ces pratiques offrent aux parents et aux amis un lieu de rencontre et de médiation avant l'enterrement ou la crémation. On peut retrouver un substitut dans cette visite, de la veillée mortuaire collective au domicile du défunt.

2.3.2. Le développement des associations d'entraide

D'autre part d'après Acacio Pereira, « Le deuil s'accompagne de nouvelles cérémonies funéraires⁸³ ». Si les veillées se font rares, de nouveaux rituels apparaissent depuis quelques années. Meilleure prise en compte des familles, obsèques religieuses adaptées, associations d'entraide sont autant de signes d'une évolution de la prise en charge de la mort. Acacio Pereira constate que depuis quelques années un mouvement s'amorce qui veut redonner leur place aux rites. C'est ainsi que l'on perçoit la multiplication d'associations d'aide

⁸⁰ PH. ARIES, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-Age à nos jours*, Paris, Seuil, Coll. « Points Histoire », 31, 1975, pp. 183-184.

⁸¹ L-V. THOMAS, *Mort et pouvoir*, Paris, Payot, « Petite Bibliothèque Payot », n° 361, 1999.

⁸² C. de CACQUERAY, « Les professions funéraires et les pratiques rituelles », in *Etudes sur la mort, op. cit.*, p. 19.

⁸³A. PEREIRA, in *Le Monde*, dimanche 11, lundi 12 janvier 1998.

aux familles endeuillées. Les unités de soins palliatifs, de création relativement récente s'inscrivent dans cette perspective, permettant aux malades et à leurs familles de se préparer à une fin inéluctable.

2.3.3. De nouvelles cérémonies

De même d'autres signes laissent à penser que le champ rituel est en voie de réappropriation. Ainsi la mort violente d'un adolescent dans une banlieue est souvent le moyen de retisser le lien social. A cette occasion, un rite nouveau se met en place lors des obsèques qui sont toujours l'occasion de grands rassemblements. Un enterrement raconté par Marie-Frédérique Bacqué, docteur en psychologie clinique et directeur de l'association Vivre son deuil, relate que des adolescents ont déposé sur le cercueil au moment de la mise en terre le costume de Batman du jeune défunt. De nouvelles cérémonies viennent occuper l'espace rituel. Le travail de deuil comprend tout un long cheminement du refus à l'acceptation de la perte, de la mort. C'est une des zones où les rites montrent toute leur efficacité. Rendre hommage au corps et à l'âme du défunt collectivement par des cérémonies et des pratiques rituelles aide la personne en deuil à commencer de réaliser que le mort est bien mort et qu'il faut accepter de s'en séparer. Plus la mort est terrible, catastrophique, multiple du fait de guerres, de génocides, d'attentats, plus ces cérémonies sont indispensables aux survivants pour les aider à affronter l'horreur. Plus elles doivent être étendues dans l'espace et dans le temps. Dix ans après la catastrophe du Mont st Odile des gens se rassemblent sur ce lieu pour partager, pour évoquer. Les attentats du 11 septembre 2001 aux U.S.A. ont donné lieu à des gestes multiples et divers, nécessaires aux survivants sur le lieu de la catastrophe. L'émotion la plus personnelle et la recherche du sentiment chaleureux du « nous » réunit tout le monde. Ces rassemblements divers font place, la plupart du temps, à des cérémonies religieuses.

Des demandes de reconnaissance d'existence pour les enfants morts-nés se font de plus en plus fréquentes. Des réponses sont données à ces demandes. Depuis janvier 1997, les parents peuvent inscrire le nom des enfants morts-nés dans leur livret de famille et dans le registre de l'état-civil. Le baptême est refusé pour ces enfants puisque les sacrements sont destinés aux vivants exclusivement. Nombreux sont les parents qui en souffrent. « Il est à relever que, pour pallier cette souffrance, certains prêtres dérogent à leur loi sacerdotale et procèdent quand même au sacrement du baptême...⁸⁴» Une bénédiction du corps de l'enfant serait possible et autorisée par l'Eglise puisque cela fait partie de la cérémonie des funérailles.

⁸⁴ A. COURVOISIER, « Le deuil de l'enfant mort-né », in *Etudes sur la mort, op.cit.*, p. 142.

2.4. Des initiatives nouvelles

2.4.1. Un besoin ressenti

La mort d'un homme est le moment d'affirmer son appartenance à l'espèce humaine et plus particulièrement à des groupes sociaux et familiaux. L'absence de rites ou, plus encore le refus de rites, marquent une situation d'exclusion et de rejet. La disparition d'un être humain invite les survivants à entreprendre un travail de deuil ; celui-ci doit permettre de se préparer à vivre en l'absence du défunt. Ce travail s'accompagne de façon plus ou moins explicite de règlements de comptes entre le défunt et ceux qui restent. Un sentiment de culpabilité est bien souvent présent. Le besoin de partager les sentiments, le besoin d'une démarche rituelle est très fortement ressenti. Entrer dans l'espace d'une célébration, c'est valoriser l'existence d'un être et de ceux qui l'ont entouré. Les rites de deuil, notamment les moments initiaux des funérailles, peuvent aider à accomplir ces transformations.

2.4.2. Une évolution des célébrations civiles du deuil

« La mort est de plus en plus un événement essentiel qu'il n'est pas permis d'escamoter exigeant un renouveau du rituel pour les obsèques civiles⁸⁵ ». La société peut devenir capable de réinventer de nouveaux rites non religieux. Ainsi, une crémation peut être l'occasion de l'institution d'un certain cérémonial. Ces dernières années, on assiste à l'émergence de demandes rituelles nouvelles. Dans certains lieux, on enregistre une évolution des célébrations civiles du deuil. Les services funéraires qui ont reçu des demandes de familles souhaitant quelque chose à l'occasion du décès d'un proche, contribuent à promouvoir ces pratiques. Celles-ci ont pour but de faire participer la famille ; le besoin est ressenti de faire quelque chose pour être ensemble, pour faire sens. Un mot d'accueil où sont évoquées la vie et les responsabilités du défunt, un hommage personnel au défunt, des lectures et des poèmes, une invitation à déposer une fleur dans le caveau caractérisent ces nouvelles pratiques qui pourraient venir concurrencer la pratique des Eglises. Une certaine sacralité sous-tend ces demandes. La demande s'exprime ainsi : « Nous voudrions faire quelque chose dans la situation d'une personne agnostique qui ne voulait pas passer par l'Eglise mais dont les proches ne se résolvent pas à l'enterrement civil ». Une expression rituelle est nécessaire à la famille du défunt qui désire autre chose que des funérailles religieuses, mais qui estiment les funérailles civiles actuelles insuffisantes.

⁸⁵ *Journal de la ligue de l'enseignement*, n°41 (août/sept 1996).

Christian Biot, aumônier du diocèse de Lyon, est notamment responsable d'une équipe de chrétiens laïcs, « l'Autre rive », chargée de recevoir les familles qui demandent un service religieux dans les centres funéraires de la ville. Il raconte⁸⁶ comment il a été sollicité pour accompagner des familles et des amis et pour mettre en place des funérailles au cours desquelles il n'y a aucune référence à une croyance ou à une institution religieuse. Il s'est agi pour lui de répondre à une demande rituelle selon les termes mêmes où elle s'exprimait. Il relate trois récits⁸⁷ de funérailles non religieuses qu'il a préparées et mises en place avec la famille du défunt. Celles-ci se déroulent selon un schéma identique : un accueil, une évocation de la vie du défunt, une lecture d'un texte choisi par la famille (st Exupery, Paul Eluard...), un geste d'au revoir.

Section 4. Comment le rite chrétien se place-t-il par rapport aux rites de la société ?

§ 1. Aujourd'hui, les sacrements s'inscrivent-ils réellement dans les rites de passage ?

1. Hier, les saisons de la vie étaient marquées par les sacrements

Depuis toujours les Eglises ont connu des rites d'agrégation du nouveau-né à la communauté, le plus ancien est celui de la circoncision qui, huit jours après sa naissance, agrège le nouveau-né à la communauté des juifs : l'enfant doit passer du monde profane au monde religieux.

Par le passé, on a souvent attribué aux sacrements le rôle d'accompagner les différents moments de la vie humaine pour les sacrifier en leur ajoutant une « part de divin »⁸⁸. Dans sa confrontation avec les populations, à partir de l'époque médiévale jusqu'à une époque récente, les Eglises ont rencontré des ritualités de passage aux quatre saisons de la vie : naissance⁸⁹, adolescence, nubilité, mort. Les phases décisives de l'existence ont été sanctifiées chrétiennement à l'aide d'un appareil rituel et sacramentaire. Dans son « manuel du folklore français contemporain » de 1943, Van Gennep décrit la France des 18 et 19^{ème} siècles et note l'attachement des populations aux rites de passage, ceux qui marquent la naissance ou un changement de situation sociale.

⁸⁶ C. BIOT, « Réflexions sur des célébrations de funérailles civiles », in *Etudes sur la mort*, *op. cit.*, pp. 145-155.

⁸⁷ Annexes pages 501 à 504.

⁸⁸ F. MONFORT, D. HUET, *Des sacrements en pleine vie*, Paris, Desclée De Brouwer, 1979, p. 13.

⁸⁹ Le baptême, à la naissance est une pratique médiévale et moderne ; dans l'antiquité, on ne baptisait pas les enfants systématiquement à la naissance.

D'après Van Gennep, la liturgie du baptême correspond exactement au schéma type des rites d'initiation que l'on trouve dans le monde entier. Les étapes préliminaires sont marquées par l'arrêt sur le seuil de l'église, le signe de la croix, la bénédiction et l'imposition du sel. Tout ceci constitue des rites de séparation du monde d'avant la naissance qui visent à éliminer l'impureté. Ensuite se fait l'agrégation au monde chrétien avec l'entrée dans l'église, la récitation de prières, la renonciation à Satan et l'onction d'huile consacrée. Il observe que durant longtemps le baptême a pu être vécu dans les coutumes populaires, pas seulement comme l'agrégation d'un enfant au monde des chrétiens, mais comme un rite pour sauvegarder l'enfant de puissances mauvaises et lui attirer des protections. Et quand la mortalité infantile diminue, à partir du 19^{ème} siècle, le désir de trouver pour l'enfant des protecteurs se poursuit dans le choix des parrains et marraines, ceux-ci apportant des appuis psychique, social et aussi économique. Pierre Jakez Hélias⁹⁰ le montre bien à propos de son propre baptême, en pays bigouden au début du 20^{ème} siècle.

2. Qu'en est-il aujourd'hui ?

La structure tripartite des rites proposée par A. Van Gennep distingue « les rites préliminaires, rites de séparation du monde antérieur, les rites liminaires, rites exécutés pendant le stade de marge, et les rites post-liminaires, rites d'agrégation au monde nouveau »⁹¹. Les sacrements s'inscrivent-ils dans ce schéma ? Les sacrements opèrent-ils un passage ?

Pour le christianisme, la cérémonie du baptême confère à l'enfant le signe de sa relation à Dieu et son appartenance à la communauté de l'Eglise. Cela avec l'aide et le contrôle du saint dont il porte le nom et de ses parrain et marraine. Peut-on affirmer que le baptême, aujourd'hui, représente pour tous le passage du statut de laïc à celui de fils de Dieu ? Le rite du baptême est-il entendu par tous comme un rite de passage dans lequel l'eau symbolise la mort à traverser avec le Christ afin de participer à sa vie de ressuscité ? En ce qui concerne la confirmation, dont l'âge fixé est sujet à bien des changements, y a-t-il effectivement passage au sens où Van Gennep l'entend ? Pour ce qui est du mariage, la cérémonie cautionne un changement qui a déjà eu lieu avant, puisque la célébration religieuse ratifie un statut préexistant. En effet, les couples dans leur quasi-totalité vivent ensemble avant leur passage officiel à l'Eglise. Seul le deuil marque encore un passage explicite.

⁹⁰ P- J. HELIAZ, *Le cheval d'orgueil, op., cit.*

⁹¹ A. VAN GENNEP, *op. cit.*, p. 27.

Force est de constater que les rites qui correspondent à la phase de mise en marge ont quasi disparu. Le rite « [...] marque publiquement la transition, le passage, d'un ancien statut vers un nouveau statut.⁹²...A chaque statut est associé un ensemble de droits et de devoirs, un ensemble de conduites que l'on attend de la part de la personne qui possède ce statut. Cet ensemble s'appelle le rôle »⁹³. Le découpage en rites préliminaires, liminaires et post liminaires n'est pas repérable comme tel dans les sacrements. De plus, le caractère public du rite est aujourd'hui partiellement remis en cause.

On ne peut donc pas s'appuyer exclusivement sur la notion de rites de passage pour expliquer les sacrements. Les rites sont alors compris comme une variante des rituels de la vie ordinaire. Beaucoup de situations qui sont également des tournants de la vie ne sont pas l'objet de célébrations religieuses tels que le divorce, le changement de travail, la retraite. Il semble plus juste dire que l'expérience humaine comporte une dimension rituelle qui renvoie à la dimension religieuse dans certaines circonstances données.

§ 2. Certains sacrements sont toujours inscrits dans la ritualité.

Certaines demandes de sacrements issues de personnes éloignées de l'Eglise s'expliquent par le besoin de rites, besoin inhérent aux hommes. De sa naissance à sa mort, l'homme a recours à des rites religieux dans un certain nombre de situations. Il semble que les sacrements tels que le baptême, le mariage, la première communion consistent bien en une sacralisation des actes fondamentaux de la vie humaine tels que naître, devenir adulte, se marier, mourir. Les grands moments de la vie, de la naissance, de la croissance, du mariage, de la mort sont marqués chez les chrétiens par une célébration. Les Eglises remplissent ainsi une fonction sociale indéniable et quasi-exclusive, solennisant les temps forts de la vie. Le cadre social n'offre pas toujours la solennité requise et souhaitée, voire même ne prévoit aucun rite.

⁹² J-B. RENARD, « Les rites de passage: une constante anthropologique », in *Etudes théologiques et religieuses*, 61^{ème} année, 2 (1986), pp. 227-238, en particulier la page 229.

⁹³ Id. , *Ibid.*, p. 228.

Sous chapitre 2. La ritualité gérée par l’Eglise et par l’Etat

Traditionnellement depuis le 16^{ème} siècle, les Eglises répertoriaient les gens sur papier libre⁹⁴, de la vie à la mort, du baptême à l’enterrement en passant par le mariage. L’administration révolutionnaire s’approprie cette tutelle en laïcisant l’état civil, confiant, le 20 septembre 1792, la tenue des registres de naissance, mariage et décès, aux officiers municipaux. Le mariage civil est créé. Pour solenniser les grands événements de la vie, tels que la naissance et le mariage deux possibilités sont offertes : l’une est proposée par l’Etat tandis que l’autre est gérée par les Eglises. Emancipées de la tutelle des Eglises, les funérailles peuvent, elles aussi, être gérées par l’Etat. Rites de naissance, rites de mariage, rites des funérailles sont alors soit des rites séculiers, soit des rites religieux, soit encore les deux à la fois qui vont être célébrés.

Section 1. Description de la gestion de la ritualité par chacune des instances

§ 1. Baptême chrétien et « baptême républicain »

Le terme « baptême républicain » peut sembler impropre à d’aucuns. Il est cependant employé, de même qu’il est usité dans un sens très large quand on parle de baptême du feu ou de baptême de l’air. Certains maires préfèrent la dénomination de parrainage républicain, parrainage civil ou encore de baptêmes civils à celle de baptême républicain⁹⁵. D’autres l’appellent baptême laïc. Le mot baptême comporte ainsi une certaine ambiguïté. Le baptême chrétien existe depuis 2000 ans, le parrainage civil est né juste après la Révolution.

Quels sont les caractéristiques, la pratique et les effets du baptême chrétien et du « baptême républicain » ?

⁹⁴ La rigueur des registres que l’on connaît actuellement est d’apparition récente, un siècle environ.

⁹⁵ M-H. MARTIN , « Le retour en grâce du baptême républicain », in *Doc Presse*, 34 (avril 2002).

Les caractéristiques

Baptême chrétien	« Baptême républicain »
<p style="text-align: center;"><u>Des parrains et marraines</u></p> <p>Le choix des parrains et marraines est vécu par les partenaires comme quelque chose de fondamental, révélant les liens d'amitié existant ou à naître. Ce choix énonce une manifestation de confiance et d'amitié ; l'enfant découvrira l'attention dont il est l'objet de la part de son parrain et de sa marraine au fil des années. Des liens sont ainsi créés.</p>	<p style="text-align: center;"><u>Le parrainage civil</u></p> <p>Les parrains et marraines déclarent « accepter le devoir de protection en prenant l'engagement de suppléer les parents de leur filleul(e) dans toute la mesure de leur possibilité et s'obligent à élever l'enfant dans le respect des Institutions Républicaines ».</p>
<p style="text-align: center;"><u>Les motivations</u></p> <p>Elles sont multiples, allant du désir de la célébration d'une foi réelle et active jusqu'au simple désir de faire la fête en passant par le besoin de la religion ou le souci d'une certaine référence à Dieu.</p>	<p style="text-align: center;"><u>Les motivations</u></p> <p>Les parents veulent « faire la fête en dehors de l'Eglise catholique, apostolique et romaine » qui ne doit pas avoir le monopole des rites de passage⁹⁶. Au cœur des motivations réside le besoin de cérémonies. Un discours à la maison ne produit pas la même chose. Des parents se souviennent avec émotion de l'escalier de la mairie monté avec le bébé dans les bras comme dans un mariage.</p>
<p style="text-align: center;"><u>Le rituel</u></p> <p>Le baptême chrétien se déroule en plusieurs temps. Tout d'abord a lieu</p>	<p style="text-align: center;"><u>Existe-t-il un rituel ?</u></p> <p>Au lendemain de la Révolution le baptême se déroulait de la façon</p>

⁹⁶ *Doc Presse, op. cit..*

<p>l'accueil. Le prêtre, les parents, le parrain et la marraine marquent le baptisé de la croix, signe du Christ. Ensuite la parole de Dieu est célébrée, suivie de la célébration du rite baptismal comportant la bénédiction de l'eau, la renonciation au mal, la profession de foi, le « bain d'eau », l'onction du saint chrême, la remise du vêtement blanc et le cierge allumé. La signature des registres conclut cette célébration.</p>	<p>suivante : le parrain décoré de sa cocarde répandait des gouttes d'eau sur le front du nouveau-né et lui humectait les lèvres pendant la récitation du décalogue. Actuellement des textes profanes choisis par les parents sont lus. Puis les parents répondent « oui » à l'officier de l'Etat civil sur la question de vouloir placer l'enfant sous la protection des Institutions Républicaines.</p> <p>Le parrain et la marraine sont pareillement interrogés et répondent « oui » de la même façon.</p>
<p style="text-align: center;"><u>L'engagement</u></p> <p>Les parents s'engagent à ce que l'enfant reçoive une initiation chrétienne. Puisque celle-ci n'a pu se faire avant le baptême, l'initiation chrétienne doit avoir lieu quand l'enfant aura atteint l'âge de raison. Le canon 868 dispose qu'il faut au moins un « espoir fondé ». En France, on demande que l'une des quatre personnes qui présente l'enfant au baptême accepte de professer la foi de l'Eglise et qu'elle s'engage à présenter ultérieurement l'enfant aux sacrements de confirmation et d'eucharistie.</p> <p>Le baptême est un acte public qui engage la communauté.</p>	<p style="text-align: center;"><u>L'engagement</u></p> <p>Selon les textes lus, les parents s'engagent, en répondant par oui, à présenter l'enfant devant l'officier de l'Etat civil « dans la volonté de le placer sous la protection des Institutions Républicaines et Laïques et de lui donner un parrain et une marraine civils comme protecteurs plus particuliers ».</p> <p>Ils s'engagent par ailleurs à « développer en lui les qualités morales, humaines et civiques indispensables, afin qu'il soit, à sa majorité, un citoyen dévoué au bien public et animé des sentiments de fraternité, de compréhension et de solidarité à l'égard de ses semblables.</p>
<p style="text-align: center;"><u>Inscription sur un registre</u></p> <p>Le baptême est inscrit sur le registre paroissial des baptêmes. Il est également</p>	<p style="text-align: center;"><u>Un certificat</u></p> <p>Un certificat est remis, prouvant que l'enfant a été présenté à la cité, le jour J,</p>

<p>mentionné sur le livret de famille catholique. Une copie de l'acte du baptême est nécessaire pour le dossier matrimonial. L'acte de baptême par le fait même de son inscription sur le registre approprié constitue un document public ecclésiastique.</p>	<p>devant les parents et amis. Les noms d'un parrain et d'une marraine sont inscrits pour le cas où il arriverait quelque chose. Le parchemin remis n'a aucune valeur légale. L'engagement pris par le parrain ou la marraine est purement moral. Il existe un registre consultable des baptêmes républicains, comme pour les naissances⁹⁷. Mais aucune obligation n'est faite aux services d'état-civil d'enregistrer les cérémonies.</p>
---	---

La pratique

<u>La pratique</u>	<u>La pratique</u>
<p>La pratique du baptême, en France, a baissé depuis quelques années. En effet le taux des baptêmes par rapport aux naissances est en diminution sensible, puisque de 91,7 % en 1958, il est passé à 61,5 % en 1985⁹⁸. Cependant, on peut dire que ce taux est encore élevé. Dans certaines régions comme la Manche, ce taux est de 92,1% pour l'année 1990.</p>	<p>Depuis quelques décennies il connaît un regain d'intérêt. Il peut être soit proposé par des maires de villes communistes, soit demandé par certains de leurs administrés comme alternative au baptême des chrétiens. A Strasbourg, le nombre des parrainages s'est élevé à un peu plus de 170 entre 1989 et le début de l'année 1996⁹⁹. A Villejuif, on en célèbre deux par mois, c'est une tradition. A Paris, on en célèbre plus de cent par an¹⁰⁰.</p> <p>Ce « baptême républicain » connaît des succès différents selon les régions mais il est globalement peu pratiqué. L'officier de l'état-civil peut suivant ses</p>

⁹⁷ *Ibid.*.

⁹⁸ *Théo*, Paris, Droguet-Ardant, 1989, p. 197, col. a.

⁹⁹ B. KAEMPF, « Le baptême républicain » Congrès de la société internationale de Théologie pratique, Strasbourg, P.U.S., mai 1998.

¹⁰⁰ *Doc Presse, op. cit.*.

	<p>convictions, accepter ou refuser de célébrer de tels baptêmes¹⁰¹. Jacques Chirac quand il était maire de Paris, n'en acceptait pas, pas plus que Jean Tiberi. Bertrand Delanoë en célèbre¹⁰².</p> <p>En Basse-Normandie il est quasiment méconnu.</p>
--	--

Dans la pratique, un cumul est possible : certains parents « baptisent » leur enfant à la mairie et à l'Eglise.

Les effets du baptême chrétien et du « baptême républicain »

<p><u>Les effets du baptême chrétien</u></p> <p>Par le baptême, l'être humain devient enfant de Dieu.</p>	<p><u>Les effets du « baptême républicain »</u></p> <p>Aucune trace de la promulgation de la loi de 1794 n'ayant été trouvée, ce baptême civil n'a pas de valeur juridique et ne saurait créer de lien de droit entre filleul et parrain</p>
---	--

Ce tableau permet de constater de très grandes différences entre le baptême chrétien et le « baptême civil ». On peut s'interroger sur le sens de ce dernier, étant donné que tout citoyen français est placé sous la protection de l'Etat et bénéficie des droits de l'homme lui garantissant la liberté, l'égalité et la fraternité. Ce « baptême civil » n'entraîne pas de changement de statut et n'a pas d'effet spécifique. Il répond sans doute au besoin de marquer par une cérémonie l'arrivée d'un enfant et au besoin de faire une fête, d'inviter des

¹⁰¹ Se reporter aux réponses faites à des parlementaires par les ministres de l'Intérieur et de la Justice au J.O. des 19 juin 1973, 18 janvier 1975 et 13 décembre 1982.

¹⁰² *Doc Presse, op. cit.*

amis, de se réunir pour un moment de convivialité. Mais il n'a aucune valeur juridique et l'officier d'état-civil peut très bien refuser de célébrer de tels baptêmes. En France, il est très inégalement pratiqué selon les villes. Certaines familles non croyantes ou peu croyantes n'ont pas d'autres choix pour fêter l'arrivée de leur enfant que de recourir au baptême chrétien, l'Etat ne proposant rien de similaire au baptême chrétien. Le baptême est alors pour eux, une fête familiale pour laquelle on demande un service à l'Eglise. Le baptême correspond à un geste que les parents demandent pour marquer la naissance de leur enfant.

§ 2. L'entrée dans l'adolescence

Aucun rite séculier ne sanctionne la sortie de l'enfance et l'entrée dans l'adolescence. Les Eglises connaissent le rite de la communion solennelle. Ses origines remontent à St Vincent de Paul et ses missionnaires. Pendant longtemps, elle marqua la première communion, c'est à dire l'admission à l'eucharistie, au seuil de l'adolescence, vers 12 ans. En 1910, le pape saint Pie X demanda que l'on admette à l'eucharistie des enfants beaucoup plus jeunes, dès lors qu'ils étaient convenablement préparés. Mais parents et prêtres étaient très attachés au cérémonial ancien, alors couronnement de l'enfance et du catéchisme. Le rite de la communion à 12 ans demeura donc, même s'il ne correspondait plus à la première communion¹⁰³.

Autrefois, en milieu rural, la communion solennelle des garçons était amenée à fonctionner comme passage de la religion des femmes à la religion des hommes. Pour ceux-ci, la pratique se résumait la plupart du temps à la présence à la messe à Pâques et à quelques grandes solennités. Les nouveaux communiants garçons disparaissaient des bancs de l'église dès le premier dimanche qui suivait la cérémonie. La communion solennelle fonctionnait bien comme un rite de passage à l'âge adulte, comme en témoigne l'habillement des intéressés, veston noir pour les garçons, robe de mariée pour les filles¹⁰⁴.

La communion solennelle peut être étudiée comme un rite¹⁰⁵. Elle est un fait social en ce sens qu'il met en relation des groupes et des individus dont le rôle est défini dans des institutions. Elle est le terrain d'émotions sociales. Elle est aussi occasion de fête familiale, les parents pouvant déterminer les invitations et le déroulement de la fête, alors qu'ils ne peuvent plus le faire

¹⁰³ THEO, *NOUVELLE ENCYCLOPEDIE CATHOLIQUE*, Paris, Droguet-Ardant, 1989, p. 936 c.

¹⁰⁴ E. GERMAIN, *2000 ans d'éducation de la foi*, Paris, Desclée De Brouwer, 1983, p. 135.

¹⁰⁵ F-A. ISAMBERT, in *Catéchèse*, 50 (janvier 1973), pp. 73-79.

dans la plupart des cas pour le mariage de leurs enfants. Dans la société actuelle, les jeunes mariés ont tendance à tout organiser et à tout décider, à l'inverse de ce qui se passait jusque dans les années 80. Des cadeaux sont remis traditionnellement aux communiantes et cette remise de présents n'est pas négligeable, aujourd'hui encore, dans le choix de « faire » ou non sa communion solennelle. Actuellement, la pratique de la communion solennelle est en nette régression. De plus en plus d'enfants désormais choisissent eux-mêmes, de la faire ou non. Il y a quelques années, il fut question de sa suppression pure et simple. Cependant, ce rite perdure encore de nos jours.

En ce qui concerne la confirmation, on constate un éventail très large des pratiques de ce sacrement ainsi qu'une grande diversité d'opinions et d'options pastorales. Le Directoire de 1951 a demandé que la confirmation soit célébrée avant la première communion, vers l'âge de sept ans. Dans les années 1970-1975, la confirmation est de plus en plus retardée, au point que certains jugent opportun de la situer au seuil de l'âge adulte. Un pluralisme s'instaure. Cependant, la confirmation n'a jamais été sujette à une fête analogue à celle de la communion solennelle. L'Etat ne propose rien de comparable.

§ 3. Mariage civil et mariage religieux

Caractéristiques et effets du mariage civil et du mariage religieux

Les Caractéristiques

Mariage civil	Mariage religieux
<p style="text-align: center;"><u>Hétéro sexuel</u></p> <p>La loi n'énonce pas cette condition, sans doute car elle va sans dire. L'article 144 du Code Civil parle des conditions de puberté pour l'homme et la femme.</p>	<p style="text-align: center;"><u>Hétéro sexuel</u></p> <p>Le canon 105 parle de l'alliance entre un homme et une femme.</p>

<p style="text-align: center;"><u>Monogame</u></p> <p>Les articles 147, 172, 184, et 340 affirment le principe de la monogamie.</p>	<p style="text-align: center;"><u>Monogame</u></p> <p>Le canon 1056 stipule comme première propriété : celle de l'unité : elle consiste en ce qu'il ne peut y avoir d'union matrimoniale sinon entre un seul homme et une seule femme, c'est l'exclusion de la polygamie.</p>
<p><u>Prohibition du mariage incestueux</u></p> <p>L'article 161 énonce qu'en ligne directe, le mariage est prohibé à l'infini, entre ascendants ou les descendants légitimes et naturels, et les alliés dans la même ligne.</p>	<p><u>Prohibition du mariage incestueux</u></p> <p>Le canon 1091 déclare invalide en ligne directe de consanguinité le mariage entre tous les ascendants et descendants tant légitimes que naturels.</p>

Les effets du mariage

<p><u>Droits et devoirs respectifs des époux</u></p> <p>L'article 212 dispose que les époux se doivent mutuellement fidélité, secours et assistance. L'article 231 dispose que les époux assurent ensemble la direction morale et matérielle de la famille. L'article 215 dispose que les époux s'obligent mutuellement à une communauté de vie.</p>	<p><u>Droits et devoirs respectifs des époux</u></p> <p>Le canon 1055 parle de l'alliance matrimoniale par laquelle un homme et une femme constituent une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants.</p>
--	---

La grande différence

<p><u>La dissolution du mariage</u></p> <p>Les époux peuvent sortir du mariage par le divorce.</p> <p>L'article 227 prévoit que le mariage peut être dissous soit par la mort de l'un des époux soit par le divorce légalement prononcé.</p>	<p><u>La dissolution du mariage</u></p> <p>Le mariage est indissoluble. Le canon 1056 énonce que les propriétés essentielles du mariage sont l'unité et l'indissolubilité.</p> <p>Le canon 1141 déclare que le mariage conclu ne peut être dissous par aucune cause sauf par la mort.</p>
--	---

Ce tableau comparatif permet de constater que le mariage civil et le mariage religieux ont bien des points communs, notamment en ce qui concerne les engagements humains. Dans chacun des deux, la priorité est donnée au lien interpersonnel sur le lien de filiation. Le mariage civil et le mariage religieux proposent un modèle proche du mariage et de la famille. Le mariage civil s'est en quelque sorte calqué sur le mariage religieux. Dans l'élaboration de sa législation sur le mariage, le droit civil s'est largement inspiré du droit canonique.

Outre l'écart qui réside dans la signification religieuse du sacrement de mariage¹⁰⁶, il ressort de cette comparaison que la différence essentielle concerne la dissolution du mariage. Que ce soit à la mairie ou à l'église, les époux se disent « oui », mais l'officier d'état-civil n'entend pas le oui de la même façon que le célébrant de l'Eglise catholique ; pour ce dernier, c'est un oui qui engage toute la vie jusqu'à la mort, alors que le mariage conclu civilement seulement peut être dissous par divorce, le mariage célébré religieusement entre deux baptisés est absolument indissoluble.

Qu'est-ce qui incite les époux à demander tel type de cérémonie plutôt que tel autre ? La solennité et l'éclat sont-ils perçus identiquement dans les deux cérémonies proposées ? Les motivations par rapport au mariage civil ou religieux ne s'expliquent-elles pas dans certains cas par cette différence de solennité des deux rituels, celle-ci mieux rendue dans le mariage religieux entraînant une résistance par rapport au seul mariage civil ?

D'autre part, la personnalisation possible du rituel, voire même une certaine innovation dans la cérémonie semble déterminant pour certains époux. Une

¹⁰⁶ Ce point sera développé dans la partie théologique intitulée « rite et sacrement ».

certaine variabilité du rituel au-delà du caractère fixé et répétitif est-elle possible dans chacun des deux types de mariage ?

§ 4. Funérailles civiles et Funérailles religieuses

Caractéristiques et effets

Les caractéristiques

Les funérailles religieuses	Les funérailles civiles
<p style="text-align: center;"><u>Le rituel</u></p> <p>La célébration se déroule en plusieurs temps, accompagnée de différents rites qui rappellent le baptême.</p> <p>L'assemblée est appelée à faire un signe de croix. Un cierge placé auprès du cercueil est allumé au cierge pascal. La Parole de Dieu est proclamée, suivie d'un temps de prière.</p> <p>L'adieu donne son sens au départ vers le cimetière. Le moment du dernier adieu est important. Le rite comprend une prière, des gestes d'encensement et l'aspersion d'eau.</p> <p>L'assemblée est invitée à dire au revoir au défunt dans le calme, la paix et l'espérance. Ce rite exprime l'adieu de la communauté à l'un de ses membres et la confiance en Dieu. Chaque participant est invité à faire un signe de croix sur le cercueil avec l'eau bénite.</p>	<p style="text-align: center;"><u>Le rituel</u></p> <p>« L'enterrement civil » constitue le degré zéro du rite : aucune parole, aucun geste sauf celui de jeter une fleur dans la tombe, aucun élément rituel, pas de cérémonial minimum. C'est la marche silencieuse d'un groupe plus ou moins nombreux qui suit le cercueil de la porte du cimetière jusqu'au lieu d'inhumation ou de crémation avec une « minute de silence ».</p> <p>Certaines funérailles civiles proposent des gestes, comme par exemple lier des rubans, lâcher des ballons ou jeter des fleurs sur la tombe.</p>

<p style="text-align: center;"><u>Le sens des funérailles chrétiennes</u></p> <p>Le sens se manifeste dans l'action elle-même : le chemin vers la tombe fait apparaître le chemin du défunt vers Dieu ; la tombe n'est pas la fin, elle est une étape dans un passage, ce qui n'existe pas sur le plan civil.</p>	<p style="text-align: center;"><u>Le sens</u></p> <p>Les funérailles civiles sont des funérailles qui ne font aucune référence à une croyance ou à une institution religieuse.</p>
<p style="text-align: center;"><u>Une dimension communautaire</u></p> <p>C'est la communauté chrétienne qui porte la liturgie chrétienne des funérailles.</p>	<p>Dans les célébrations civiles, se perçoivent de nettes tendances à privilégier le privé et le familial.</p>

Les effets

<p style="text-align: center;"><u>La fonction des funérailles</u></p> <p>Les funérailles ont pour fonction de séparer le défunt du milieu des vivants et de lui désigner une place parmi les morts. Un changement irréversible de statut s'accomplit pour lui : le défunt devient un cadavre qui doit être enterré. La manière dont l'acte de l'enterrement est accompli met en lumière le sens chrétien de la mort. La liturgie chrétienne fait sienne cette action et lui donne sens à la lumière de l'espérance chrétienne, l'Eglise offrant un message de résurrection</p>	
--	--

On peut ainsi parler d'un certain néant de la cérémonie civile et d'aucuns pensent qu'il existe une déficience rituelle de la prise en compte que la mort est passée par-là. Une tendance se fait jour, comme il a été dit plus haut, de renouveler le rituel des obsèques civiles, lui donnant une dimension de

véritable cérémonie. On peut penser que dans les années à venir, les services funéraires de plus en plus appelés à gérer la totalité du décès vont contribuer à promouvoir un rituel plus conséquent. Si tel est le cas, les communautés chrétiennes auront-elles encore une place dans les cérémonies mortuaires ?

Les trois grands rites chrétiens de la vie, baptême, mariage, funérailles résistent pour l'instant à la sécularisation ambiante. Ces rites chargés d'émotions tels que les mariages et les funérailles ont des significations officielles, fournies par les Eglises et les théologiens ; ils ont aussi des significations publiques, qui expriment la sagesse commune des cultures où ils ont lieu ; ils ont enfin des significations privées, ces perceptions particulières qu'y apportent les individus.

Section 2. Quelle instance assure le mieux la performance du rite ?

§ 1. L'importance du lieu et de l'environnement

Les églises offrent en général un lieu emprunt de beauté et un espace favorable au rassemblement d'un grand nombre de personnes. En ce qui concerne les mariages, bien souvent les salles de mairies sont petites et il n'est pas rare que plus de la moitié des invités soient en dehors de la salle dans laquelle se déroule le mariage.

Le lieu église joue son rôle d'accueil sans distinction de tous ceux qui constituent l'assemblée, dans la communion de l'affection. Le mot d'accueil s'adresse aux familles, aux proches, et à tous les assistants ; des personnes peuvent se trouver là seulement par convenance sociale, par fonction ou par amitié, partageant ou non la foi chrétienne.

Un certain éclat est donné à la cérémonie religieuse de par la musique, les fleurs, les chants, les tapis. Cette solennité de l'église fait écho, quelque part, au besoin de transcendance et de sacré tapi en tout homme. La robe blanche, le cortège nuptial, le lieu symbolique qu'est le bâtiment religieux, en font une cérémonie plus personnalisée

Les mariés, les parents des baptisés ont confusément le sentiment que Dieu protégera leur amour réciproque, tandis que les proches des défunts d'une manière plus ou moins explicite, confient celui-ci à Dieu. L'ampleur et la solennité de la célébration à l'église donnent nettement l'avantage à celle-ci.

§ 2. Le contenu et la durée des cérémonies

Le déroulement de la cérémonie du baptême à l'église comporte un certain nombre de rites réclamant pour chacun d'entre eux une certaine durée. L'accueil, la célébration de la parole, la bénédiction de l'eau, la profession de foi, l'onction du saint chrême, la remise du vêtement blanc, du cierge, la signature des registres, autant de gestes conséquents nécessitant du temps. Les chants occupent également une place importante, invitant à la prière et à la joie. La cérémonie du parrainage civil est de beaucoup plus courte durée, le rituel étant assez peu développé.

En ce qui concerne le mariage civil ou religieux, la durée des cérémonies respectives dépend du déroulement de chacune d'entre elles. Le déroulement de la cérémonie du mariage civil est tout simple. Après l'accueil par l'élu, celui-ci rappelle les noms et les prénoms des futurs mariés puis procède à la lecture des articles 212 à 215 du Code Civil. Vient alors le consentement des époux. Si le mariage civil n'est pas suivi d'un mariage religieux, c'est alors le moment de l'échange des alliances, suivi de la lecture de l'acte de mariage. Les mariés, leurs témoins et l'élu signent alors les registres de l'Etat-civil et un livret de famille leur est remis ainsi qu'un certificat de mariage civil nécessaire au mariage religieux. Tel est le rituel minimum du mariage civil. La plupart du temps les élus prononcent un petit discours en début ou en fin de cérémonie. Ce rituel peut ne durer qu'un quart d'heure ; la plupart du temps vingt minutes sont prévues entre deux mariages civils qui se succèdent, alors qu'une heure voire une heure et demie est nécessaire entre deux mariages religieux, celui-ci comportant un déroulement de cérémonie très conséquent, même en l'absence d'une eucharistie comme c'est souvent le cas aujourd'hui.

Cette célébration religieuse est rythmée par plusieurs temps forts dont l'accueil, la liturgie de la parole composée la plupart du temps de trois textes et d'une homélie, l'échange des consentements qui est le moment très solennel du mariage, accompagné d'une action de grâce et suivi par le don des alliances, l'eucharistie ou un temps de prière, puis la bénédiction finale. La cérémonie s'achève par la signature des actes. Chacun de ces moments est accompagné de chants et de prières.

De même que la cérémonie du baptême et du mariage, la célébration des funérailles religieuses a un contenu très riche et sollicite une certaine durée qu'elles soient célébrées au cours d'une eucharistie ou non. L'enterrement civil, la plupart du temps, est d'une grande brièveté, son contenu ne comportant que quelques gestes.

§ 3. L'accomplissement des différents rites

1. Le rite de l'accueil.

A l'église, ce rite est toujours soigné que ce soit à propos du baptême, du mariage ou des obsèques. Sous le porche de l'église, ou dans le fond de l'église, on se rassemble, le prêtre accueille au nom de Dieu.

En ce qui concerne le mariage à la mairie, les gestes porteurs de sens sont essentiellement l'écharpe du maire et son entrée solennelle dans la salle. Si l'officier d'Etat-civil a un peu de temps, il accueillera les futurs mariés, leurs témoins, les personnes de la famille et les amis. Le rituel de l'entrée et de la sortie à la mairie sont beaucoup moins solennisés qu'à l'église ; ces rituels à l'église comportent souvent un cortège : la fille est au bras de son père, tandis que le fils est au bras de sa mère ; puis, la mariée sera au bras de son époux et son père au bras de sa belle-mère. Ce rite traduit la fondation d'une nouvelle famille ainsi que le deuil de l'ancienne, chaque individu ne peut devenir époux et père ou épouse et mère qu'en quittant son propre père et sa propre mère. Il est rare de donner beaucoup d'ampleur au cortège lors d'un mariage uniquement civil.

2. Le rite des signatures

Il est célébré plus solennellement à l'église qu'à la mairie, sans doute du fait des lieux qui s'y prêtent mieux. Les parents du baptisé, les parrains et marraines, les grands-parents, le célébrant, les époux, les témoins et les parents s'ils le désirent signent généralement les registres sur l'autel. Ce rite des signatures est emprunt de gaieté et de joie.

En ce qui concerne les funérailles religieuses, là aussi un rite de signature est prévu pour les assistants aux funérailles afin d'attester leur présence et de manifester leur sympathie à la famille du défunt.

3. Le rite des félicitations

Pour les mariages, il est assorti d'une grande importance à l'église, alors qu'il passe presque inaperçu à la mairie. A l'église, les amis et la famille viennent en longue file féliciter non seulement les époux mais les familles respectives des époux. Ce rite assure une fonction sociale importante. Il indique notamment que le mariage n'est pas seulement l'union de deux personnes mais aussi l'union de chacun des époux avec la famille de l'autre. Les familles respectives des deux époux sont maintenant liées entre elles : des

enfants en émergeront qui assurent la continuité de la société ; par ce rite, l'assemblée en prend acte et manifeste sa sympathie aux familles.

De la même manière le rite des condoléances a pour but d'exprimer sa solidarité avec la famille du défunt. Il a tendance à disparaître aujourd'hui et à être remplacé par le rite des signatures sur registre.

Les cloches clôturent les cérémonies et annoncent ce qui vient de se passer à l'église. Selon les cérémonies elles invitent à la joie ou à la douleur mais elles carillonnent et font part à la cité des événements vécus.

§ 4. La participation possible des acteurs

1. Le baptême.

Le baptême chrétien se prépare avec les parents au cours de plusieurs réunions. Un accompagnement de la demande est ainsi proposé, valorisant celle-ci. Le baptême chrétien fait appel à la participation des parents. Il est célébré après un temps de préparation, celle-ci est souvent assurée par des équipes de préparation au baptême en lien avec la paroisse. La communauté prépare et accompagne le baptisé et ses parents.

Ce travail de préparation avec les parents consiste notamment à expliciter les motivations de la demande formulée. Des points de repère sont marqués pour les participants, des dialogues sont engagés, des explications données quant aux signes et aux rites. Durant la cérémonie du baptême, il est également fait appel à la participation des parents, parrains et marraines, à travers le choix des textes et des chants.

Rien de tel n'est proposé en ce qui concerne le baptême républicain.

2. Le mariage

L'ancien rituel du mariage religieux qui avait cours jusque dans les années 1969 laissait peu de place à l'initiative des époux. Actuellement, les communautés chrétiennes favorisent l'intervention et la participation des protagonistes, étant donné que la liturgie est un espace important du croire : il est important que les couples s'approprient ce lieu de façon personnelle et significative. Le nouveau rituel, à savoir *L'Ordo celebrandi matrimonium du 19 mars 1969*, a favorisé la participation des époux à la célébration de leur mariage. Les Eglises continuent de travailler en ce sens, faisant une large place à la créativité et à l'inventivité des couples en ce qui concerne la disposition des lieux, la préparation des feuilles distribuées à l'assemblée, le choix des chants. D'autre part, lors de la préparation au mariage religieux, de très beaux textes sont souvent retenus par les futurs époux ; certains aimant

lire eux-mêmes le texte de leur choix, d'autres désignant un des membres de l'assemblée pour assumer cette tâche. Les intentions de prière peuvent être élaborées par les époux.

En outre, lors de la célébration à l'église, le célébrant invite la communauté chrétienne à s'unir à la démarche des nouveaux époux. Cette participation possible tant de l'assemblée que des jeunes époux constitue une différence notable avec le rituel de la mairie dans lequel la plupart du temps personne ou presque personne ne s'investit dans la préparation. Une participation des futurs mariés à la cérémonie du mariage civil est concevable mais aujourd'hui elle n'existe quasiment pas.

3. Les funérailles

Les obsèques religieuses prennent en compte les demandes des familles, faisant place à une participation possible des proches du défunt dans le choix des textes ou dans le choix des chants. Ceux qui ont demandé la célébration sont invités à choisir des passages dans la Bible : deux textes et un psaume. Ces lectures peuvent être lues par un proche. Les intentions de prière peuvent être formulées par les proches du défunt. Il n'est pas rare non plus qu'un poème apprécié du défunt soit lu pendant l'office religieux ou qu'une musique qu'il aimait particulièrement soit écoutée. En fonction de la personnalité du défunt, des circonstances de sa mort et des attentes de l'assemblée, les communautés chrétiennes aident les personnes à préparer la cérémonie qu'elles attendent. Celle-ci bien préparée, menée avec sobriété et chaleur peut apporter la paix. Une réelle communion peut être vécue par les participants, dans un moment particulièrement éprouvant.

Il semble qu'aujourd'hui dans un certain nombre de lieux, les familles font appel aux services funéraires pour organiser une cérémonie. La famille est alors sollicitée pour lire un ou deux textes de leur choix. Il sera intéressant de suivre cette évolution.

Section 3. Justification de la prépondérance de l'Eglise dans la gestion du rite

§ 1. Une réponse à des demandes

L'Eglise catholique en France continue de marier, de baptiser parce qu'il y a effectivement des demandes. Certains sacrements ont été alignés sur la séquence temporelle de la vie naturelle ; à l'adolescence, au mariage, au moment de la mort, les Eglises proposent des rites. Pour le baptême, elles ont

gardé un quasi-monopole des cérémonies, la société ne proposant rien de vraiment identique.

Il n'est nullement étonnant en ce cas que les rites chrétiens fonctionnent comme des rites sociaux et que la demande de ces rites soit relativement importante, même si leur pratique ne correspond plus à un passage dans la vie chrétienne.

« C'est qu'en matière de rites de passage, l'Eglise remplit une fonction sociale indéniable et quasi-exclusive ; le rite reste le moyen le plus tangible de solenniser les temps forts de la vie ; il n'implique pas nécessairement une adhésion globale à la communauté catholique, moins encore à la doctrine de l'Eglise ; mais il permet de retrouver une sacralisation que l'on ressent de plus en plus menacée par la vie moderne »¹⁰⁷.

Ce sont effectivement les sacrements qui accompagnent un événement dans la vie de l'homme, qui posent aujourd'hui des problèmes pastoraux. Pour ces sacrements, la pratique dépasse sans doute assez largement la croyance, à l'inverse de ce qui se passe pour l'assistance aux offices et pour la demande sacramentelle concernant la réconciliation ou l'eucharistie, mis à part la demande des messes pour les défunts qui reste très massive y compris pour des peu ou des non croyants. Les demandes de célébrations de l'eucharistie et de la réconciliation n'entraînent pas de difficulté particulière, hormis le cas particulier des divorcés remariés. Depuis quelques mois, dans le diocèse de Coutances, des questions sont soulevées à propos de l'eucharistie demandée au cours des funérailles et des mariages par des non pratiquants. Des consignes sont données pour ne célébrer l'eucharistie que pour des familles pratiquantes. Il est vraisemblable que de nombreuses difficultés vont être rencontrées dans la mise en œuvre de ces recommandations. Que veut dire actuellement être pratiquant ? etc.....

§ 2. Des raisons liées à l'histoire

L'histoire apprend que les Eglises étaient gardiennes des grands moments de la vie ; elles enregistraient les naissances, les mariages et les décès. Elles géraient ces rites de manière exclusive, célébrant les grands moments de l'existence. Elles perdent leur compétence au profit des municipalités et leur compétence exclusive sur le mariage ; le code civil promulgué par la loi du 30 ventôse an XII abroge l'ancien droit et désormais l'Etat-civil et le mariage sont sécularisés. Cependant le baptême, le mariage et les funérailles continuent d'être gérés massivement par les Eglises jusque vers les années 1970.

¹⁰⁷ J. MAISONNEUVE, *Les conduites rituelles, op. cit.*, p. 5.

Au terme de cette deuxième section, on peut déduire que l'Eglise catholique en France célèbre le rite du mariage d'une manière beaucoup plus ample, plus solennelle et plus festive que la mairie. Il semble bien que dans la culture actuelle, il n'y a pas d'autre moyen de se relier au sacré, les mairies ne jouant pas ce rôle. Dans la plupart des cas, la célébration ecclésiale reste le seul moyen de formaliser la sacralité diffuse de ces grands moments de l'existence. L'attachement sociologique aux rites sacramentels est comme le signe d'une relation à un divin qui dépasse l'humain. D'autre part, il faut souligner qu'en ce qui concerne le baptême, dans bien des lieux, seul est possible le baptême chrétien pour fêter l'enfant venu au monde, puisque d'une part le « baptême civil » est laissé au bon vouloir de l'officier d'Etat-civil et que d'autre part ce baptême recouvre peu de signification. En ce qui concerne les funérailles, il s'avère qu'aujourd'hui, même si un mouvement se dessine vers une mise en place d'un rituel plus conséquent pour les obsèques civiles, ce sont les funérailles religieuses qui célèbrent le mieux le rite lui donnant ampleur et favorisant ainsi le travail de deuil et de séparation des familles et des proches. Dans ses cérémonies, les Eglises soignent tant les préparatifs que le déroulement ; les gestes, les paroles échangées, les attitudes, tout contribue à donner sens à la situation vécue.

« Le rite religieux peut être une vaine tentative de contrôler la réalité, mais il peut aussi permettre une rencontre authentique avec le mystère du réel, rencontre qui exige non pas l'illusion de la maîtrise absolue, mais plutôt l'ouverture au mystère radical et absolu de Dieu »¹⁰⁸. S'il en est ainsi, si les Eglises permettent aux hommes d'entrevoir quelque chose de Dieu, il y aurait alors tout intérêt à ce qu'elles gardent cette gestion des grands moments de la vie qui peuvent être occasion pour elles d'évangélisation dans le respect des convictions personnelles.

Sous chapitre 3. Analyse de situation

Il semble important de comprendre comment la théologie des sacrements a été mise en place. Dans les pays d'Occident, depuis l'époque du Moyen-Age, les sacrements fonctionnent comme des actes d'agrégation et d'appartenance à une société croyante qui se définissait comme chrétienne. Le baptême et le mariage continuent à être fréquentés assez largement mais renvoient-ils à la foi vivante de tout un peuple ? Bien des modifications se sont produites depuis Vatican II dans la liturgie, cependant si les Eglises sont missionnaires, leurs institutions sacramentelles ne peuvent aujourd'hui rester indemnes de

¹⁰⁸J-F. BALDOVIN, « La diversité des expériences personnelles de la liturgie », in *La Maison-Dieu*, 228 (4^{ème} trimestre 2001), p. 141.

tout changement. Or depuis que le concile de Trente a confirmé la théologie des sept sacrements, celle-ci est totalement verrouillée. Pour que les signes sacramentels remplissent leur fonction missionnaire, ne faut-il pas transformer les façons de penser ? Celles-ci, induites par le passé d'où l'on sort, expliquent le présent où l'on vit marqué par l'effacement du lien fondamental entre les sacrements et la foi. Les demandes de sacrements sont-elles demandes de rites ou de sacrements ? Ne sont-elles pas inférées par des schémas sous-jacents ? Les sacrements ne sont-ils pas sous l'emprise d'un certain nombre de dérives ? La pastorale sacramentelle connaît un certain nombre de difficultés ; les mettre à jour pourrait peut-être permettre que les sacrements deviennent un chemin de la découverte personnelle de la foi.

Section 1. Le passé d'où l'on sort

§ 1. Des questions actuelles font se tourner vers l'histoire

« La liturgie, avec toutes les célébrations sacramentelles, est une réalité divino-humaine, en tant qu'action du Christ accomplie par et dans son Eglise. Les théologies des sacrements ont été élaborées comme réponses à des questions ou à des objections, voire comme éléments d'apologétique. Ainsi, les caractéristiques par lesquelles la scolastique définissait le modèle sacramentel devaient permettre de distinguer les sacrements par rapport à d'autres rites et de délimiter ainsi le septénaire. Mais on en a fait ensuite le cadre normatif de l'enseignement sur les sacrements, alors que la catéchèse patristique procédait d'une toute autre manière... Il n'est pas étonnant, dès lors, que devant les problèmes pastoraux de notre temps, les outils élaborés soient insatisfaisants, puisqu'ils avaient été façonnés comme réponses à d'autres questions »¹⁰⁹.

Se tourner vers le passé fait comprendre les origines d'un raisonnement suivi par des théologiens qui, à une époque donnée, avaient à répondre à des questions très précises. La question de décider de la valeur du baptême conféré par les hérétiques a conduit saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, puis les rédacteurs du catéchisme romain à toujours avoir le souci de distinguer entre la grâce et l'acte du baptême ; si quelqu'un est baptisé dans une secte hérétique, mais selon les règles, le canal de la grâce est véritablement établi en lui et il reçoit par ce canal la grâce du baptême.

Ces questions ne sont plus les mêmes aujourd'hui et pourtant la théologie reste marquée par ces argumentations. Une actualisation semble nécessaire pour faire sens aujourd'hui ; actualisation qui pourrait remettre en cause le modèle sacramentel. Ce modèle a été élaboré dans un contexte précis, le

¹⁰⁹ M. METZGER, « Apports de l'histoire de la liturgie », in *R.D.C.*, t. 42, 1992, p. 235.

vocabulaire est marqué par l'histoire tandis qu'une certaine automaticité de la sacramentalisation persiste.

L'apparition récente et le développement en Occident d'une société dont les valeurs et les comportements ne se réfèrent plus expressément au christianisme remettent nécessairement en question le modèle post-tridentin fait pour une société supposée chrétienne. Les bases sur lesquelles s'est constitué le septénaire sacramentel sont celles des besoins existentiels de l'homme dans sa vie spirituelle, ecclésiale et sociale. Ce modèle sacramentel a-t-il encore un avenir dans le monde d'aujourd'hui ? « Beaucoup de théologiens pensent que le nombre des sacrements pourrait être revu et réadapté »¹¹⁰.

§ 2. Le modèle sacramentel élaboré dans un contexte précis

1. Le septénaire sacramentel : « une formation de compromis »

Le septénaire sacramentel, construit au cours du Moyen-Age, apparaît comme une « formation de compromis »¹¹¹. D'après Jean Yves Hameline¹¹², il s'est élaboré à travers des sédimentations historiques où la part du circonstanciel est très grande. Le système sacramentel chrétien qui a été élaboré, dit-il, est un système résultant d'une négociation avec d'autres systèmes religieux, anthropologiques ou culturels. Lors de sa rencontre avec les civilisations, leur culture, leur système religieux, le christianisme a développé une négociation avec d'autres systèmes existants. On en tient pour exemple le système des quatre rites de passage aux quatre saisons de la vie : la naissance, l'adolescence, le mariage et la mort. Le cas de l'extrême-onction est très révélateur. Il a été en effet difficile de penser ce sacrement indépendamment du passage de la fin. Or, c'est le sacrement de la maladie et non pas de la mort. Cependant, l'extrême-onction est restée longtemps dans l'esprit des gens comme le rituel du dernier passage. Ainsi, affirme Jean-Yves Hameline, deux dispositifs se sont rencontrés mais ils ne partent pas des mêmes principes de construction. Le système des quatre saisons est lié à un certain rapport de l'individu et du groupe, à travers une ritualité, dans laquelle l'individu acquiert une identité. Le christianisme introduit un autre élément, celui du destin personnel à travers une parole reçue. La conception du rapport au temps n'est pas identique dans les deux systèmes. Dans le système païen,

¹¹⁰ A. GANOCZY, *La doctrine catholique des sacrements*, Paris, Desclée De Brouwer, 1988, pp. 54-58.

¹¹¹ J-Y. HAMELINE, « Problèmes sacramentaires dialogue interdisciplinaire », in *La Maison-Dieu*, 119 (3^{ème} trimestre 1974), p. 53.

¹¹² Id., *Ibid.*, pp. 51-73.

la religion est vécue par phases. Au moment des grands passages, fêtes ou grandes décisions, les hommes accèdent au contact avec le sacré, puis ce contact prend des formes de ritualisme jusqu'à la prochaine date importante. En régime chrétien, la vie religieuse est vécue comme une conversion permanente.

2. L'œuvre du concile de Trente

La mise en place du septénaire sacramentel eut lieu au 12^{ème} siècle et elle fut consacrée au 16^{ème} siècle par le concile de Trente.

2.1. Le contexte culturel du concile de Trente

2.1.1. Un contexte marqué par une certaine polémique

L'époque relative au concile de Trente est très influencée par les événements de l'histoire, notamment par la lutte contre la Réforme. L'œuvre doctrinale du concile de Trente a été conçue essentiellement en réponse aux thèses protestantes¹¹³. La Réforme a mis un terme à l'unité religieuse de l'Europe. Désormais « Romains » et « Réformés » doivent vivre côte à côte, en réaction contre la Réforme. La théologie se fit polémique face aux positions de cette dernière. Un climat apologétique et de controverse caractérise le 16^{ème} siècle contre les Réformateurs¹¹⁴. Les sacrements sont mis en cause par la Réforme. Luther traite des sacrements en 1520 dans son ouvrage sur « La captivité de Babylone ». Il s'en prend à l'enseignement de l'Eglise traditionnelle au sujet des sacrements. Il nie le chiffre septénaire des sacrements retenu depuis le Moyen-Age par l'Eglise tant latine que grecque. Il ne garde que le baptême, l'Eucharistie, et momentanément la pénitence¹¹⁵. Une nouvelle vision des Eglises se dessinait ainsi ; celles-ci n'étaient plus l'organisme sacramentel qui entourait et accompagnait les chrétiens du berceau à la tombe¹¹⁶.

La réaction catholique face à la Réforme touche également le domaine catéchétique. Face aux « nouveaux » catéchismes sous forme de questions-réponses apparus chez les réformateurs, les catholiques, imitant ceux-ci avec

¹¹³ J-M. MAYEUR et al., *Histoire du Christianisme, Le temps des confessions*, Paris, Desclée De Brouwer, 1992, t.8, pp. 241-244.

¹¹⁴ L-M CHAUVET, « Sacrements » in *Catholicisme hier aujourd'hui demain, op. cit.*, col. 338.

¹¹⁵ J. BERNHARD, C. LEFEBVRE, F. RAPP (Sous la direction de) : *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident, L'époque de la réforme et du concile de Trente*, tome 14, Paris, Cujas, 1990, p. 137.

¹¹⁶ J-M. MAYEUR et al., *Histoire du Christianisme, De la Réforme à la réformation*, Paris, Desclée De Brouwer, 1994, t. 7, pp. 700-701.

quelque retard, rédigent les premiers vrais catéchismes catholiques pour combattre les succès de la Réforme¹¹⁷. Formuler un enseignement complet à l'égard des protestants, c'est un des objectifs de la Réforme catholique qui marque l'introduction menée avec méthode et efficacité d'un nouveau modèle de christianisme « catholique et romain »¹¹⁸.

Dans l'univers des rites, face aux attaques des protestants, « l'Eglise doit plus que jamais sauvegarder une foi que menace en son sein l'hérésie... »¹¹⁹. La situation dans laquelle se trouvaient les Eglises impose au concile d'extirper l'hérésie, de réformer les mœurs et de sauvegarder la cohésion de la vie sociale. Face à la déflation protestante qui réduit les sacrements au baptême et à la Cène, le concile de Trente arrête la liste officielle des sept sacrements estimant qu'il s'agit là de signes « majeurs s'originant au Christ et indispensables à la constitution de son corps mystique ». Ainsi, l'œuvre du concile de Trente a été conçue essentiellement en réponse aux thèses protestantes. Il en résulta des durcissements et des crispations.

Le côté juridique de l'administration des sacrements fut accentué. Le concile de Trente affirme l'efficacité absolue du rite. Tandis que les protestants soumettent l'efficacité du rite à la foi du sujet (*ex opere operantis*), les catholiques affirment que le rite agit du seul fait qu'on l'accomplit (*ex opere operato*¹²⁰). On se préoccupa surtout des conditions de validité dans la réception des sacrements, eux-mêmes envisagés presque exclusivement comme des moyens de salut individuel et de plus en plus réduits aux rites extérieurs. « Le cœur du mystère du salut pour tous les hommes était devenu le rite marginal de ceux qui s'acquittent de l'obligation dominicale et vont à la messe »¹²¹. L'angoisse du salut chez les hommes est très présente à cette époque-là et la perspective du concile de Trente est surtout centrée sur le salut des individus comme tels. L'homme est marqué par le péché mais il est appelé à participer activement à son salut, notamment par la réception des sacrements.

2.1.2. Un univers culturel très différent de celui d'aujourd'hui

La conception sacramentelle, fixée au concile de Trente dans son rapport au devenir de la foi et au devenir de la communauté est élaborée dans un environnement très différent de celui d'aujourd'hui. Les préoccupations actuelles ne sont pas du tout les mêmes. Le septénaire est structuré dans une

¹¹⁷ J-M. MAYEUR et al., *op. cit.*, t. 8, p. 277.

¹¹⁸ Id., *Ibid.*, pp. 277-278.

¹¹⁹ J. GAUDEMET, *Eglise et cité*, Paris, Cerf, 1994, p. 614.

¹²⁰ J-M. MAYEUR et al., *op. cit.*, t. 8, p. 243.

¹²¹ E. POUSSET, « Il en choisit douze », in *Recherches de Science religieuse*, 75/3 (juillet-septembre 1987), p. 335.

« situation de chrétienté avec la préoccupation de présenter les sacrements aux fidèles considérés individuellement »¹²². L'élaboration des sacrements est faite dans le contexte d'une puissante organisation ecclésiale avec une forte primauté des clercs. Cette « théologie, s'adressait à des clercs et n'était pas directement ordonnée à la pastorale »¹²³. L'ecclésiologie est marquée par des Eglises coextensives au monde, un pouvoir clérical sur la politique et sur la religion et une théologie marquée par l'inflation des pouvoirs sacerdotaux. La théologie sacramentelle se situe dans une pastorale propre à la pastorale de l'époque, définie par les relations de ce moment entre les Eglises et le monde, entre foi et incroyance. Le fonctionnement du devenir chrétien peu à peu mis en place à partir du Concile de Trente, a le souci d'assurer une initiation post-baptismale des enfants et des adultes, tenant compte pour cela du développement de l'individu et de sa situation sociale : catéchisme à l'âge scolaire et communion à l'entrée dans la vie adulte. A ce moment de l'histoire, on instaure les missions paroissiales pour instruire les adultes et christianiser leurs mœurs. Le modèle est celui d'une société chrétienne qui forme ses enfants et ses membres. La communauté paroissiale est le lieu où s'accomplissent les rites par lesquels se communique aux fidèles la grâce divine. La messe est au centre de la vie religieuse des catholiques. Il y va de la survie du catholicisme. Le catholicisme s'efforce d'amener à Dieu la grande majorité des âmes à travers la grâce divine par l'intervention des sacrements. Un des signes évidents de l'appartenance à l'Eglise catholique est la pratique sacramentaire. A cette époque et jusqu'à la période actuelle, on constate l'existence d'une culture chrétienne et d'une Eglise catholique contenant et régissant tout, ayant une tâche de caution à remplir en matière de foi et de mœurs auprès des hommes.

Les sacrements ont le rôle d'accompagner les différents moments de la vie humaine pour les sacraliser en leur ajoutant une « part de divin ». Les rites de passage sont fortement socialisés, avec une assistance très nombreuse. Dans les sacrements, Dieu communique sa grâce aux hommes de leur naissance à leur mort. L'accent est mis sur le rite, la fonction de l'homme consistant à accomplir avec fidélité l'acte prescrit. En conséquence, *ex opere operato*, Dieu respecte les clauses du contrat : le sacrement est « valide ». Et ce point de vue est résumé dans cette définition : le sacrement est un « signe sensible institué par Jésus-Christ pour produire ou augmenter la grâce dans nos âmes », mais cette définition a pu être comprise de manière restrictive, comme un « coup de pouce » accordé par Dieu à l'insuffisance humaine »¹²⁴.

¹²² M. METZGER, « Liturgie, sacrements et théologie pastorale », in *Revue des sciences religieuses*, 63 (juillet-octobre 1989) p. 109.

¹²³ Id., *ibid.*.

¹²⁴ F. MONFORT, D. HUET, *Des sacrements en pleine vie, op. cit.*, p. 13.

2.2. Le texte du concile de Trente sur les sacrements

Le Concile de Trente avalise la théorie des sept sacrements, il anathémise quiconque « dit que les sacrements de la Loi nouvelle n'ont pas été tous institués par Jésus-Christ notre Seigneur, ou bien qu'il y en a plus ou moins que sept ... »¹²⁵.

La première vérité énoncée par ce canon est que tous les sacrements ont été institués par Jésus-Christ. Qu'est-ce à dire ? La substance des sacrements, c'est-à-dire tout ce qui constitue l'essence des sacrements, la forme et la matière vient de Jésus-Christ lui-même ; tandis que les rites, les cérémonies employées dans l'administration des sacrements ne viennent pas directement de Jésus-Christ. Les Eglises déclarent que leur autorité ne s'étend qu'aux pratiques et aux prières accidentelles de l'administration des sacrements, mais nullement à la substance même des sacrements¹²⁶.

La seconde vérité, c'est qu'il y a sept sacrements, ni plus ni moins. Cette disposition reprend la détermination des sept sacrements qui avait été faite auparavant. A partir de la septième session, presque toute l'œuvre doctrinale du concile de Trente a porté sur les sacrements. La volonté est de maintenir la liste complète du septénaire contre les protestants qui ne reconnaissent que le baptême et l'eucharistie.

Le concile énonce enfin une troisième vérité : ces sacrements sont proprement et véritablement des sacrements et le mot sacrement est entendu au sens strict que la théologie lui reconnaît depuis le 13^{ème} siècle : signe efficace de la grâce qu'il produit. Le concile affirme que les sacrements sont efficaces par eux-mêmes, et non pas seulement par la foi de celui qui les reçoit.

2.3. La signification de l'ex opere operato du concile de Trente

L'ex opere operato du concile de Trente veut rappeler la primauté de la grâce excluant les manipulations par les hommes mais il a été maladroitement compris. L'intention qui a présidé à la formule est la suivante : les théologiens scolastiques voulaient éviter d'attribuer le don de la grâce aux seules dispositions du sujet. Ce n'est pas l'individu qui « produit » la grâce. La valeur des sacrements ne dépend pas de la valeur morale de celui qui l'administre. Le ministre agit, mais c'est Dieu qui confère la grâce et il peut la conférer même en se servant d'un ministre indigne. Les sacrements seront alors souvent

¹²⁵ *Concile de Trente*, sess. VII, c.1.

comparés à des canaux par lesquels la grâce vient jusqu'à nous. Mais l'ex opere operato n'a rien de mécanique ou de magique ; il signifie au contraire, négativement, que le don du salut reste totalement libre, de la part de Dieu, à l'égard de tout mérite ou démérite de l'homme (ministre ou récepteur) et, positivement, que l'acte sacramentel est un acte du Christ lui-même. Le don de Dieu est libre et gratuit, donc indépendant des dispositions subjectives du récepteur ou du ministre.

§ 3. Quelques limites adressées aujourd'hui à ce septénaire élaboré au concile de Trente et maintenu jusqu'à nos jours¹²⁷

La culture du Moyen-Age a façonné un schème productionniste et instrumental. C'était à l'époque ce que l'on pouvait proposer de mieux. Mais le concept du canal, du remède ou de l'instrument sont porteurs de limites. Ils entraînent une idée d'automatisme, de causalité, d'efficacité. Les sacrements sont les instruments de Dieu, des produits offerts. Ils sont alors envisagés pour ce qu'ils permettent. L'ex opere operato qui a longtemps fait partie du langage de la théologie des sacrements peut être actuellement compris de manière magique et la théorie sacramentaire scolastique peut se révéler porteuse aujourd'hui d'un certain nombre de limites.

1. Un schème productionniste

Les recherches théologiques des scolastiques sont très précises mais dans le domaine des sacrements leur champ d'investigation est très réduit. « La définition hylémorphique des sacrements concentre tout normalement l'attention sur la matière et la forme ; on s'intéresse aussi aux conditions de leur réalisation, aux sujets et aux effets produits »¹²⁸. Les évêques réunis à Lourdes en 1971 réfléchissant sur la situation présente concernant les sacrements s'expriment ainsi : « Le mot sacrement, en effet, a subi une double réduction : d'une part, il en est venu à ne désigner que les sept sacrements. D'autre part, malgré tous les efforts accomplis (notamment au plan de la catéchèse), les sacrements demeurent des êtres physiques, des entités en-soi qui contiennent la grâce et la donnent dès qu'ils sont correctement constitués. Il faut le reconnaître, nous sommes conditionnés par des définitions du sacrement qui sont d'une très grande concision, mais qui, par leur concision même, enferment dans des limites étroites les richesses du

¹²⁷ Paragraphe redevable à l'article de L-M CHAUVET, « Sacrements » in *Catholicisme hier aujourd'hui demain, op., cit.*, col. 341-344.

¹²⁸ P. de CLERCK, « La liturgie comme lieu théologique », in P. de CLERCK (Sous la direction de) : *La Liturgie, lieu théologique*, Paris, Ed. Beauchesne, Coll. « Sciences théologiques et religieuses », 1999, pp. 138-139.

mystère sacramentel. Elles tendent à présenter la grâce comme chose produite par les sacrements. Elles ne montrent ni les rapports Sacrement-Christ, ni les rapports Sacrement-Histoire »¹²⁹. Les requêtes de la foi et les exigences de la conscience ne sont pas suffisamment intégrées.

1.1. La causalité

Le vocabulaire de la cause : « le sacrement produit » ou celui de la contenance : « le sacrement contient de la grâce », ne rejoint plus les hommes de ce temps, pas plus que l'effet des sacrements n'est réductible à ce qui se mesure quantitativement. Cependant, la dernière encyclique sur l'eucharistie de Jean-Paul II au N° 1 reprend ce vocabulaire : « La très sainte Eucharistie contient¹³⁰ », « Le prêtre effectue la consécration ». Le sacrement est défini comme « signe et instrument du salut¹³¹ et signe et instrument de l'union intime¹³² ».

Quand on parle de cause, à propos des sacrements, l'homme moderne a tendance à traduire ce vocabulaire de la cause dans son langage scientifique. Il comprend que les sacrements ont des effets constatables, de type expérimental, comme si l'objet sacramentel produisait des effets. Or, précisément, dans les sacrements, il ne se passe rien de constatable à ce niveau-là. Dès lors, on se trouve souvent devant un dialogue de sourds, plus ou moins consenti ; ce qui pourrait conduire à un fidéisme dérisoire, quand ce n'est pas tout simplement à une désaffection des sacrements eux-mêmes. On reconnaîtra qu'une opération de « décodage » s'impose dans le maniement du langage sacramentel. Le concile de Trente, lorsqu'il formulait sa doctrine sacramentelle, n'était pas entendu par des oreilles scientifiques. Mais qu'en est-il aujourd'hui ? Marie-Dominique Chenu¹³³ explique, dans un article paru en 1974, comment le vocabulaire philosophique de la cause a été introduit au Moyen-Age. Le mot de cause a été utilisé pour essayer de comprendre l'articulation entre « signum et res ». Le « signum » est toujours distingué de la « res » qui est « l'effectus gratiae » dans chaque sacrement individuel. On distingue ainsi l'instrument ou causalité instrumentale qui est le sacrement, de la grâce comme cause divine. « Actuellement un homme intelligent, même pratiquant, comprend difficilement une analyse de causalité sacramentelle ». Dans ce même article, Dominique Chenu recommande de suivre plutôt la voie de l'intelligibilité du symbole.

¹²⁹ Dans *Eglise, signe de salut au milieu des hommes*, Paris, Le Centurion, 1972, p. 31.

¹³⁰ *Ecclesia de Eucharistia*, n° 1. in *D.C.*, 2003, s.n° de t. , p. 368.

¹³¹ *Ibid.*, n° 22.

¹³² *Ibid.*, n° 24.

¹³³ M-D. CHENU, « Pour une anthropologie sacramentelle », in *La Maison-Dieu*, 119 (3^{ème} trimestre 1974) pp. 97-98.

1.2. Une certaine automaticité de la sacramentalisation

Jusqu'à une époque somme toute, relativement récente, l'automaticité de la sacramentalisation assurait la transmission de la foi. Les sacrements ne fonctionnaient pas directement comme des actes de foi, leur fonction était de faire appartenir ceux qui les recevaient à une société croyante qui professait la foi chrétienne. Le baptême faisait des croyants ; l'enfant s'éveillait à la foi à mesure que sa vie familiale se développait. Le baptême était signe de foi parce qu'il était la promesse que l'enfant serait élevé dans la foi catholique qui faisait alors partie du patrimoine culturel.

Il semble que l'on puisse admettre que, dans le passé, il était raisonnable de soutenir que les chrétiens pouvaient nourrir une position minima pour croire et donc une intention minimale de recevoir des sacrements en faisant ce que faisaient les Eglises ; les chrétiens vivaient en effet dans une société relativement homogène. Aujourd'hui, le lien n'apparaît plus ni dans les mentalités ni dans les modalités de célébration entre les sacrements eux-mêmes d'une part et le Christ et l'Eglise d'autre part. Des manuels de théologie ont ainsi présenté, jusqu'à une époque récente, le baptême comme un sacrement qui donne la vie surnaturelle et assure le salut sans même une mention de l'Eglise ou du Christ. Si le baptême est ainsi compris, assurant la vie éternelle, les parents ont tout à fait raison d'en faire la demande à l'Eglise.

1.3. L'efficacité sacramentelle

1.3.1. Une expression héritée du passé qui ne fait plus sens aujourd'hui

A l'époque du concile de Trente, il est essentiel de rappeler que la foi du sujet n'est pas la mesure du don de Dieu et l'histoire montre que la polarisation de l'attention sur le rite lui-même, en tant qu'il est efficace, s'est accompagnée d'une relative sous-estimation de l'importance de l'engagement des sujets par la foi et la conversion. « Pendant une longue période de l'histoire de l'Eglise, la théologie des sacrements s'est préoccupée de l'efficacité des gestes et des paroles dans la mise en œuvre des rites. Même les paroles qui leur étaient associées, dans les formulations latines aux sons étranges avaient, elles aussi, des allures chosifiées, voire magiques »¹³⁴. Mais à époques différentes, formulations différentes. Or le vocabulaire est resté identique entraînant un certain nombre d'incompréhensions.

¹³⁴ M. SCOUARNEC, *Pour comprendre les sacrements, op.cit.*, p. 89.

1.3.2. Cette expression de l'efficacité sacramentelle reste toujours employée

Les sacrements sont des signes sensibles et efficaces. Une meilleure compréhension de l'efficacité sacramentelle modifierait peut-être la demande sacramentelle. L'expression « signes efficaces », qui continue d'être employée, est-elle la meilleure pour faire comprendre ce que sont les sacrements? La société actuelle est une société de production et cette expression de l'ex opere operato peut entraîner un certain nombre de comportements magico-religieux.

Que ce soit dans le Catéchisme de l'Eglise catholique¹³⁵, dans la Constitution conciliaire *Lumen Gentium*, dans le Catéchisme pour adultes des Evêques de France, dans le code de droit canonique ou encore dans le précis de droit canonique, le vocabulaire de l'efficacité sacramentelle est toujours présent. On peut ainsi lire les expressions suivantes : les sacrements sont efficaces parce qu'en eux le Christ lui-même est à l'œuvre¹³⁶ ; les sacrements agissent ex opere operato. Les sacrements sont des signes sensibles et efficaces de l'action du Christ en faveur des hommes¹³⁷ ; les sacrements figurent parmi ces formes sensibles que revêtent la grâce et l'amour de Dieu¹³⁸ ; le canon 840 énonce que les sacrements du Nouveau Testament institués par le Christ Seigneur et confiés à l'Eglise, en tant qu'actions du Christ et de l'Eglise, sont des signes et moyens par lesquels la foi s'exprime et se fortifie, le culte est rendu à Dieu et se réalise la sanctification des hommes.

Cette expression est devenue parfois opaque pour certains. Les sacrements agissent ex opere operato c'est-à-dire parce que le Christ en reste le véritable célébrant. Là où cette conviction s'éteint ou s'obscurcit, les sacrements sont vidés de leur substance. L'analyse des demandes sacramentelles de la première partie montre à l'évidence que le sens de l'efficacité sacramentelle est compromis dans beaucoup de demandes.

2. Le cloisonnement des sept sacrements

La théorie sacramentaire du Moyen-Age a favorisé la fixation sur les sept rites qui, seuls, causent et signifient. Les sacrements sont en quelque sorte enclavés et le risque est qu'ils ne soient plus reliés à l'ensemble de la pratique évangélique. Ils sont pensés comme des réalités distinctes et autonomes.

¹³⁵ *Catéchisme de l'Eglise catholique*, Nouvelle édition, Paris, Cerf, 1998, N°1084, N°1127, N°1128.

¹³⁶ *Ibid.*, N° 1127.

¹³⁷ LES EVEQUES DE FRANCE, *Catéchisme pour adultes*, Paris, Le Centurion, 1991, p. 376.

¹³⁸ *La foi de l'Eglise, catéchisme pour adultes publié par la Conférence épiscopale allemande*, Brepols, Cerf, 1987, 445 p.

Les moments et les temps des différents sacrements sont sectorisés. Le risque est grand d'une crispation sur ces sept rites et d'une dérive vers un juridisme étroit et une hypertrophie des sacrements. On s'attarde alors sur les conditions de validité et d'efficacité des sept sacrements.

La définition des sept sacrements a été proposée dans un cadre très précis. Un système a été élaboré. Le septénaire s'est constitué à partir des sacrements de l'initiation chrétienne : baptême-confirmation, indissociables et eucharistie. S'y sont ajoutés l'onction des malades, l'ordre et la pénitence, enfin le mariage.

En l'an 2000, Marcel Metzger abordait, au cours d'un congrès de droit canonique, la question des systématisations en théologie. De notions, disait-il, on déduit des constructions, on fabrique des systèmes. La définition des sept sacrements a été proposée dans un cadre très précis. Il faudrait mieux éviter de parler des sacrements en général. Le mot sacrement dans le langage de la liturgie recouvrait un cadre très large. Le sacrement est enraciné dans l'Écriture. « Les catéchismes des siècles passés ont donné du christianisme l'idée d'un ensemble doctrinal stabilisé. Les mentalités en sont encore imprégnées. La Bible, au contraire, présente le salut comme une histoire personnelle, celle des relations de Dieu avec son peuple... »¹³⁹. La communication de Dieu dans les sacrements s'effectue par la parole. Les sacrements ont à garder leur rapport à l'Écriture. Les sacrements sont ce qu'est l'Écriture elle-même, cette histoire du Christ présent dans laquelle la foi s'engage et par laquelle elle est engagée. Faute de quoi, la polarisation de l'attention sur le rite lui-même, en tant qu'il est efficace, favorise l'oubli de l'engagement du sujet par la foi.

3. La diversité des sacrements

Peut-on parler des sept sacrements d'une manière univoque ? Peut-on les définir par des caractéristiques qui se retrouveraient identiquement en chacun ? Peut-on accorder la même importance à chacun des sacrements ? Jésus a-t-il institué les sept sacrements, comme le dit le concile de Trente ? Quand on a voulu, au 12^{ème} et au 13^{ème} siècle, justifier le septénaire sacramentel, on a cherché et trouvé de telles caractéristiques, à savoir l'institution par le Christ. « La théologie dogmatique a reçu la tâche jusqu'à un passé assez récent de démontrer que chacun des sacrements définis comme signes sensibles, avec son double élément qu'elle appelle matière et forme, a bien été institué par Jésus-Christ pour conférer les grâces que l'Église dit y

¹³⁹ M. METZGER, *Histoire de la liturgie eucharistique*, Paris, Desclée De Brouwer, 2000, p. 14.

être attachées.. »¹⁴⁰. Le Nouveau Testament ne permet de l'établir que pour le baptême et l'eucharistie. Dans les tous premiers temps chrétiens, on a privilégié quelques actions symboliques, perçues comme des réalités qui engagent de façon radicale l'actualisation de l'événement pascal dans la communauté. Parmi ces réalités, il y a eu au centre et avant même le baptême, l'eucharistie, le sacrement par excellence.

Il semble que l'on ne puisse pas mettre sur le même plan l'eucharistie ou le baptême d'un côté et l'onction des malades ou le mariage de l'autre. Le baptême complété par la confirmation et l'eucharistie occupent une place à part, privilégiée pourrait-on dire, clairement attestée par le Nouveau Testament. L'essentiel aujourd'hui est de rendre compte de la signification que les chrétiens attachent en fait à chacun des sacrements qu'ils célèbrent.

4. L'absence d'ecclésiologie entre la christologie et la sacramentaire

« La sacramentaire scolastique a été élaborée dans le sillage direct de la christologie, donc sans la médiation d'une ecclésiologie explicite »¹⁴¹. Les gestes sacramentels sont d'emblée marqués comme gestes du Christ Sauveur, ce qui a pour avantage de souligner que « tout sacrement est geste du Christ lui-même à travers le geste de l'Eglise »¹⁴². Cependant, cette présentation est porteuse de deux inconvénients, à savoir que le principe pneumatologique est affaibli au bénéfice du principe christologique ; d'autre part, les sacrements sont insuffisamment pensés à partir de la réalisation eschatologique du mystère de Pâques et de Pentecôte dans l'histoire, réalisation dont le « sacrement » fondamental est l'Eglise. L'Eglise est le signe de l'événement du salut, présent et actif dans le monde par la communication de l'Esprit. Le lien doit apparaître entre le sacrement lui-même et le Christ d'une part et l'Eglise d'autre part.

On peut prendre pour exemple l'eucharistie : jusqu'au 11^{ème} siècle, le regard des Eglises est porté sur la communauté qui fait l'eucharistie plutôt que vers le pain et le vin pris en eux-mêmes. Pour les Pères de l'Eglise, le but de l'eucharistie est de signifier l'Eglise comme « corps du christ » et en signifiant, de construire ce corps. « La perspective des Pères n'est pas la contemplation d'un objet, mais le regard sur une action et ses conséquences dans le cœur de l'Eglise »¹⁴³.

La définition augustinienne du sacrement insiste sur l'idée de signe.

¹⁴⁰R. AIGRAIN, (Sous la direction de) : *LITURGIA, Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*, Paris, Bloud et Gay, 1947, p. 695.

¹⁴¹L-M. CHAUVET, « Sacrements » in *Catholicisme hier et aujourd'hui, op. cit.*, col. 343.

¹⁴²L-M. CHAUVET, *Les sacrements, parole de Dieu au risque du corps*, Paris, Editions de l'Atelier, 1997, p. 172.

¹⁴³R. PROPHETE, *Mémoire, sacrifice, présence réelle*, Lyon, Profac, 2000, p. 146.

L'eucharistie n'existe pas en-soi, mais comme tout sacrement, il est ordonné à des communautés de croyants en vue de susciter et de nourrir la foi. Les sacrements ont une dimension ecclésiale. Ils sont des actes de l'Eglise dans la médiation desquels Dieu se communique aux hommes.

5. L'action liturgique oubliée

La théologie sacramentaire ne doit pas être en marge de l'action liturgique. Or cette attention à l'action liturgique est restée très secondaire pendant longtemps. Tout « l'édifice construit sur la notion de sacrement a été élaboré à partir de considérations sur les « res » mises en œuvre dans la liturgie, mais que la réflexion a isolées de leur contexte.. »¹⁴⁴. La *lex credendi* de l'Eglise s'appuie sur la *lex orandi*. L'Eglise croit comme elle prie. Dans la liturgie se manifeste en acte la foi de l'Eglise. La liturgie, à partir de l'eucharistie dominicale, est le centre, le sommet et la source de toute la vie des Eglises. Dans le mystère chrétien, la place de la liturgie est centrale. La manière dont l'Eglise célèbre a à être prise en compte par la théologie sacramentaire. La réflexion théologique a à se nourrir de la liturgie, faute de quoi elle a tendance à traiter le sacrement comme un en-soi. Le Code des Eglises catholiques orientales dans son canon 667 ne définit pas les sacrements, mais présente l'action que le Christ accomplit par eux. Il est essentiel d'articuler la liturgie et les sacrements. L'objet de la sacramentaire est une pratique, elle ne doit donc pas être coupée de la liturgie. Dans cette perspective, les sacrements ne peuvent plus être perçus comme des actes individuels mais sont reliés aux célébrations de la communauté.

Section 2. Le présent où l'on vit

§ 1. Un constat aujourd'hui : une certaine obscurité du vocabulaire

1. Un vocabulaire provenant du passé

Il est possible de souligner une certaine obscurité du vocabulaire chrétien au regard de la culture contemporaine. Marcel Metzger explique que ce vocabulaire dans les Eglises latines actuelles est issu du langage des écoles théologiques. En conséquence, il a intégré de nombreuses abstractions scolastiques et post-tridentines¹⁴⁵. Pour lui, le langage de la liturgie, par contre, est biblique et donc non empreint de concepts philosophiques ou théologiques. On peut déplorer qu'un certain nombre de termes employés

¹⁴⁴ M. METZGER, « Chronique : le droit liturgique », in *R.D.C.*, t. 45, 1995, p. 396.

¹⁴⁵ M. METZGER, *Histoire de la liturgie, op. cit.*, pp. 216-217.

dans le vocabulaire chrétien n'aient aucun sens pour l'homme d'aujourd'hui. Ainsi, des termes tels que divinisation, rédemption, justification, rétribution, sacrifice, expiation, satisfaction ou substitution peuvent être autant de mots recouverts d'une grande opacité qui ne renvoient à aucune expérience ou réalité.

Maurice Bellet parle de nettoyage théologique nécessaire. Le nettoyage théologique consiste, dit-il, non, à se débarrasser de la théologie, mais à la nettoyer de toutes les idées fausses qui sont véhiculées. Un seul exemple est parlant au vu de son rôle historique et des difficultés qu'il provoque : la transsubstantiation, formulation de la « présence réelle » à laquelle tient l'Eglise catholique. Elle devrait, en principe, éclairer, dit-il ; en fait, elle obscurcit parce qu'elle ne serait intelligible qu'à partir de la métaphysique aristotélicienne et de sa distinction entre substance et accident. Or cette façon de penser n'est plus dans nos habitudes. Ce qu'on risque alors d'entendre, explique-t-il, « c'est une sorte de chosification du « corps » et du « sang », c'est ce que suggère le mot substance ; alors que, dans le contexte du 13^{ème} siècle, l'intention théologique était exactement opposée : lutter contre cette chosification qui pouvait séduire les âmes simples, jusqu'à leur faire identifier matériellement pain et chair, vin et sang. Aussi bien, Thomas d'Aquin déclare-t-il que s'il arrivait qu'une souris mange une hostie consacrée, elle mangerait du pain »¹⁴⁶.

2. Un vocabulaire toujours usité récemment

Dans son numéro 15, la dernière encyclique de Jean-Paul II réaffirme la doctrine toujours valable du concile de Trente : « Par la consécration du pain et du vin s'opère le changement de toute la substance du pain en la substance du corps du Christ notre Seigneur et de toute la substance du vin en la substance de son sang ; ce changement, l'Eglise catholique l'a justement et exactement appelé transsubstantiation ; le texte fait des emprunts à Paul VI pour dire que si la théologie doit faire de sérieux efforts de compréhension, elle doit respecter une limite : « Toute explication théologique, cherchant quelque intelligence de ce mystère, doit, pour être en accord avec la foi catholique, maintenir que, dans la réalité elle-même, indépendante de notre esprit, le pain et le vin ont cessé d'exister après la consécration, en sorte que c'est le corps et le sang adorables du Seigneur Jésus qui, dès lors, sont réellement présents devant nous sous les espèces sacramentelles du pain et du vin ». Le numéro 62 utilise les mêmes formules.

Or, des expressions utilisées par le passé peuvent se révéler tout à fait inadaptées pour l'époque actuelle. Il en est ainsi du vocabulaire de la

¹⁴⁶ M. BELLET, *La chose la plus étrange*, Paris, Desclée De Brouwer, 1999, p. 19.

transsubstantiation ; celui de la rédemption ou celui de la satisfaction n'est guère plus clair. Jean-François Six écrivait en 1974 : « Il y a un Jésus qui ne nous va pas du tout, c'est le Jésus crucifié, martyr. Toute notre enfance, on a entendu qu'il était mort pour nos péchés ; ça, on ne peut plus le supporter. ... On nous a montré un Jésus qui paie pour les autres ; il paie, c'est une dette, il paie à qui ? à Dieu....¹⁴⁷ ».

§ 2. Des demandes de rites ou des demandes de sacrements

1. Un besoin de rites

L'homme, de par sa situation corporelle et historique a besoin de rites pour se dire et se construire, tant dans sa dimension humaine que dans sa dimension religieuse. Ce sont ces rassemblements divers et ces fêtes qui marquent sa vie et le constituent dans une relation. Les rites survivent aux croyances et continuent de jouer un rôle d'intégration, de reconnaissance et de sécurisation. Les grands événements humains appellent des célébrations qui incluent des rites. Les éléments tels que les habits, la posture, l'ambiance, l'odeur organisent un cadre qui permet aux participants à la cérémonie de percevoir ce qui se joue et de s'y intégrer. Le rite permet un comportement communicationnel. Dans un monde changeant, souvent privé de sens, les rites constituent des repères.

2. Les rites ne sont cependant pas exempts de risques

Le rite peut engendrer le ritualisme et le rite se dégrade alors en « cérémonie plate », non signifiante. Il peut aussi se rattacher au passé d'une façon nostalgique : faire ce qu'on a fait avant nous, refaire ce qui a été fait, dans le seul souci avoué ou non, de se prémunir contre un présent ou un avenir plein d'incertitude. Cette ambiguïté du rite fait surgir des difficultés pastorales. Bien des pasteurs ressentent un profond malaise face à certaines demandes de baptême ou de mariage. Ces demandes sont-elles autre chose qu'une demande rituelle ne pouvant que favoriser la nostalgie du passé et devenir, de ce fait, une évasion ou une régression ?

3. La confusion des sacrements avec les étapes de la vie

Le rapport Eglise-monde décrit sous le nom de « chrétienté » conduit habituellement à considérer les sacrements comme des étapes de la vie. En

¹⁴⁷ J-F. SIX, « Refus différents de Jésus-Christ », in *Unité des Chrétiens*, 15 (juillet 1974), p. 21, cité par B. SESBOUE, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, Paris, Desclée De Brouwer, 1988, p. 28.

régime de chrétienté, les inconvénients de cette manière de penser n'apparaissent pas facilement. Ils deviennent, au contraire, beaucoup plus visibles lorsque les Eglises vivent dans une société non chrétienne, ce qui est le cas aujourd'hui. On en arrive très vite à faire des sacrements des rites qui servent à sacraliser la vie. Le risque est grand, spécialement en ce qui concerne le sacré, à faire de ces rites des « en-soi », devenant alors des « contenants » qui enferment la présence, le sacré... Dieu vient donner une valeur sacrée à ce que vit l'homme. C'est là le mouvement normal de la religion naturelle qui consacre la vie, et avec elle la société, ses rites et ses structures. Continuer à parler des sacrements comme des grandes étapes de la vie dans une société déchristianisée peut engendrer des inconvénients importants.

4. L'éclatement entre la croyance porteuse et le rite

Le rite fonctionne s'il est habité d'une présence. Si le rite n'est plus référé à une transcendance, si la référence christologique est effacée, supprimée, que devient le rite sacramentel ? Les sacrements peuvent alors apparaître comme un formalisme. L'Evangile risque d'être vidé de sa force de contestation. Il n'y a pas de mouvement de conversion. Il n'y a plus de prophétisme. Dieu n'est plus « tout autre ». Il est conforme à la vie, le monde vécu suffit, pourvu qu'il soit sacralisé. Il n'y a plus construction du Corps du Christ. Il y a seulement articulation d'un corps social. En gravissant les degrés de la vie, en franchissant les étapes, les individus prennent leur place dans la société, chacun suivant sa catégorie. Les sacrements sont surtout socialement utiles à l'individu, ils ne sont plus opérateurs de rencontre avec le Tout Autre.

§ 3. Des demandes induites par des schémas sous-jacents

1. Les représentations mentales

1.1. Ce que sont les représentations mentales

D'après l'étymologie latine, les représentations, les affects se présentent à l'esprit d'une manière répétitive. Selon René Kaes, elles offrent trois caractéristiques : en premier lieu, elles sont « des unités d'images, d'opinions, de croyances et d'attitudes, puis les systèmes d'orientations cognitives affectives dans un environnement matériel et social, enfin la représentation est une expression d'un sujet fabricant de signification »¹⁴⁸. L'univers mental est peuplé de représentations. Celles-ci possèdent des règles

¹⁴⁸R. KAES, *Images de la culture chez les ouvriers français*, Paris, Cujas, 1968, p. 59.

d'organisation et de fonctionnement qui en font des outils pour penser. Elles servent à décrypter les événements, elles sont aussi des guides pour l'action, elles servent à imaginer, à communiquer. Elles forment ainsi pour l'individu une base innée, spontanée et indiscutée qui tient lieu d'explication, d'interprétation pour tout ce qui concerne la vision du monde, le sens de la vie, l'existence humaine, la mort... Les représentations mentales sont organisées autour de pôles de référence. Elles sont stables et « ont la vie dure¹⁴⁹ » du fait de leur triple ancrage psychologique, social et institutionnel.

L'enracinement psychologique profond des représentations mentales est lié à la formation de schèmes de perception et de comportement acquis tôt dans l'enfance. Elles remontent des lointaines régions ou s'interpénètrent le conscient et l'inconscient et comportent la marque de l'affectivité personnelle. Edgar Morin désigne sous le nom d'« imprinting » culturel ce façonnage très précoce. Celui-ci « s'inscrit cérébralement dès la petite enfance par la stabilisation sélective des synapses, inscriptions premières qui vont marquer irréversiblement l'esprit individuel dans son mode de connaître et d'agir »¹⁵⁰. Les premières années de l'enfance voient la mise en place des attitudes fondamentales sur lesquelles s'opère la construction de la personnalité, y compris en ce qui concerne son comportement religieux extérieur. Ce sont les représentations les moins malléables. « ... Les adultes portent en eux une image préconçue de la réalité : cette image est le fruit de leur histoire personnelle ; elle tend à se mettre en cohérence avec l'ensemble des images qu'ils se constituent au sujet de divers aspects du réel¹⁵¹ ». L'univers des représentations constitue un atout de première importance dans la construction du sujet.

Les représentations sont à la fois modelées par des contraintes cérébrales et forgées par la société. Un ancrage social vient s'ajouter à l'enracinement psychologique des représentations. Les routines mentales, les mécanismes d'influence et de subordination aux normes de groupe assurent une stabilité des représentations dans la vie quotidienne. L'assise institutionnelle est un facteur de stabilité des représentations. Elles se reproduisent et sont véhiculées par le biais d'institutions de toute sorte : l'école, les partis politiques, l'Etat, les médias. Elles se révèlent souvent être des manifestations des « solidarités de corps », « des défenses des tribus » : milieu culturel, aire

¹⁴⁹ J-F. DORTIER, « L'univers des représentations ou l'imaginaire de la grenouille », in *Sciences humaines*, 128 (juin 2002), p. 26.

¹⁵⁰ E. MORIN, *La Méthode, t.IV : Les idées, leur habitat, leur vie, leurs mœurs...*, Paris, Seuil, 1991.

¹⁵¹ C.N.E.R., *Formation chrétienne des adultes, un guide théorique et pratique pour la catéchèse*, Paris, Desclée De Brouwer, 1986, p. 116.

linguistique, statut personnel ou professionnel... Elles fonctionnent à la manière d'une idéologie.

Mettre au jour les représentations permet de comprendre la « logique » interne du discours ou du comportement. Quatre constantes rendent possible l'identification des représentations. Celles-ci se présentent comme un en-soi incontesté et incontestable, avec l'aspect d'un raisonnement élaboré, faisant appel à la tradition, à l'expérience, au droit naturel ou supérieur étatique ou divin. Le repérage des quatre constantes rend possible l'identification des représentations. Un travail est alors réalisable qui aide le sujet à prendre du recul par rapport à ce qu'il pense spontanément et à comprendre pourquoi il pense ainsi. Il est alors en mesure de s'ouvrir à un nouvel entendement.

1.2. Les représentations mentales et la foi

1.2.1. Connaître Dieu est difficile et suppose l'emprunt à des images

Dans l'approche de Dieu, l'emprunt d'images va de soi. Mais il ne faut pas oublier que les êtres humains sont tissés de rationnel et d'irrationnel, habités par un certain sacré toujours ambivalent. Imaginer, c'est toujours inventer, chercher le sens, mais cela peut conduire à établir des « projections », des fantasmes non critiqués, non purifiés... Les images courent toujours le risque de devenir des idoles. L'idolâtrie tente d'emprisonner le Dieu ineffable dans le cercle limité des conceptions humaines et de substituer au Dieu vivant quelque image mentale. Images toujours relatives, non seulement par rapport à la vérité mystérieuse de Dieu mais aussi en ce sens qu'elles sont tributaires d'un certain état historique, d'une culture humaine en évolution.

1.2.2. Les représentations humaines peuvent être source d'erreur

Les mots de la foi sont parfois pièges car ils engagent des représentations fausses enracinées dans des schèmes culturels religieux. Ce ne sont pas seulement des réalités cognitives car celles-ci résonnent de manière affective. Le type de chrétienté éduqué par les anciens catéchismes et les manuels a imprégné pour longtemps les mentalités collectives si bien qu'un certain flou est constaté qui pèse sur les croyances exprimées par les demandeurs de sacrements concernant le salut, le péché, le péché originel, l'après-mort et l'au-delà... La montée au ciel, la descente aux enfers, les visions, les apparitions, la mention des anges et des démons, l'évocation du jugement de Dieu, autant de façons de parler qui doivent être replacées dans les représentations de leur époque.

La représentation d'un Dieu omniprésent, inévitable, oppressant auquel rien n'échappe, occulte le Dieu véritable. Il n'est pas si loin le temps où l'on pensait que Dieu voit tout, entend tout, sait tout, surveille tout.

L'image du Dieu « tout puissant » fabriquée conformément aux rêves de domination de l'être humain traîne encore dans la tête des hommes d'aujourd'hui. Ainsi on peut afficher une adoration de Dieu qui n'est en fait que le camouflage d'une adoration de l'autorité ou du pouvoir. De même, la peur de Dieu, la crainte de Dieu laissent des traces durables dans les esprits.

1.2.3. Un affranchissement nécessaire

L'enjeu est de libérer la croyance des représentations culturelles surannées ou trop étroites qui bloquent l'accès à la foi en Dieu. Il s'agit de redonner au plus grand nombre possible une expérience et une intelligence renouvelées du message évangélique, de sa vigueur et de son sens pour l'homme d'aujourd'hui. Il s'agit de faire disparaître les malentendus superficiels du vocabulaire et des manières de voir pour éviter les contresens possibles. Rendre la foi possible et faire sens passe par un désapprentissage de ces représentations, en gardant l'axe central qu'est le Christ et une certaine manière de faire Eglise.

Le travail essentiel consiste à purifier les croyances des aspects mythiques qu'elles charrient inévitablement, à critiquer et convertir sans cesse ses propres représentations. S'impose alors ici la constante vigilance du discernement : reconnaître Dieu en vérité suppose de ne pas le représenter à l'image de l'homme. A chaque génération de faire le travail de revisiter l'imaginaire chrétien pour en renouveler la portée. « La vérité chrétienne n'est donc pas, souligne Claude Geffré, un noyau invariant qui se transmettrait de siècle en siècle sous la forme d'un dépôt figé. Elle est un advenir permanent livré au risque de l'histoire et de la liberté interprétative de l'Eglise sous la mouvance de l'Esprit »¹⁵². La mise en question des représentations humaines du divin n'est jamais achevée et la pensée croyante a toujours son ouvrage devant elle, surtout à ces tournants de l'histoire où une nouvelle culture se constitue.

1.2.4. Dieu se rend présent à l'homme sous le mode de la rencontre

Se faire des images de Dieu, c'est risquer d'aliéner le travail constant d'écoute de la Parole, forme première et permanente de la mise en alliance entre Dieu et les hommes, par quoi tout commence et recommence (cf. Dt 6, 4-8). L'écoute fait ici renoncer aux images et libère une pratique : la

¹⁵² C. GEFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, p. 81.

connaissance n'advient que dans l'histoire d'un agir commun entre Dieu et les hommes.

Ainsi, bibliquement parlant, la présence de Dieu à l'homme se fait toujours sur le mode d'une rencontre. A proprement parler, les images ne donnent rien à « voir », et si l'on veut les comprendre, il faut s'ouvrir à l'événement qu'elles annoncent. On ne peut jamais neutraliser « l'objet » Dieu dans un prétendu savoir ou dans les incertitudes du désir. Affirmer, dans l'Écriture comme dans la propre expérience de l'homme, que Dieu est à penser et à vivre sous la catégorie de l'événement, c'est reconnaître que Dieu se dit et se donne historiquement à travers les images qui parlent de Lui, mais qu'on ne saurait l'identifier à aucune d'entre elles. Dieu est événement, auto-communication de vie, puissance d'amour dans l'histoire.

1.2.5. La différence entre le mot et le nom opère la conversion nécessaire

Le mot Dieu n'est qu'un terme qui peut dériver comme tous les autres. Sous ce mot de Dieu, l'homme moderne peut continuer de mettre ce qu'il veut ou ce qu'il peut : Dieu sera, au choix, désigné comme grand ordonnateur du cosmos, une illusion, le garant de la morale privée ou sociale, etc... Le nom, lui, en appelle à la force personnelle d'un sujet insaisissable, d'un tu que l'on invoque, et c'est tout autre chose qu'une représentation ou qu'une définition : le nom engage et maintient dans l'altérité de Dieu. L'Évangile s'inscrit dans cette histoire où Dieu a un nom pour l'homme.

2. Des présupposés implicites, explicites

Un certain nombre de présupposés encombre la foi en Dieu et peuvent faire écran à cette foi. Jusqu'à il y a peu de temps, certains chrétiens ont reçu en quelque sorte une formation chosifiante et légaliste... Les sacrements ont été présentés de temps à autre comme des moyens mis à la disposition des croyants pour faire leur salut. Ainsi, des catholiques se soumettent à des rites, pensant que les sacrements contiennent une sorte de salut et garantissent en quelque sorte une certaine sainteté.

2.1. Une certaine chosification des sacrements

On relève parfois une certaine chosification sous-jacente dans les comportements, les expressions des pratiquants. Les termes « contenant, contenu » employés pour décrire les sacrements contribuent à rester dans le domaine des choses plus que dans celui des relations. Les sacrements ne sont

plus alors des signes mais ce sont des buts et des choses. Les sacrements sont des choses que l'on a ou qu'il vaut mieux avoir. Baptême, communion, confirmation : l'enfant aura tout. De la même façon, la grâce est chosifiée. Du moment que la célébration est réalisée selon les rites prescrits, et dès l'instant de cette réalisation, la grâce est donnée et est reçue comme une valeur stockable.

Des expressions telles que la pénitence est un sacrement qui efface les péchés, l'eucharistie contient le corps du Christ, concourent à chosifier les effets du sacrement. Dans la communion, on compte alors sur un effet immanquablement produit du fait que l'on reçoit le sacrement. On croit obtenir quelque chose ou être sanctifié de façon mécanique. Un signe ne contient pas, il met en communication, il manifeste une altérité.

Au cours des années passées, un vocabulaire de ce type a souvent été usité : Jésus est dans l'hostie, Jésus est dans le tabernacle.... L'hostie est alors envisagée comme un contenant qui renferme le « corps, le sang, l'âme et la divinité de Jésus-Christ », à la manière d'un écrin. L'hostie est ainsi prise comme un « en-soi ». La présence de l'hostie dans le tabernacle peut être perçue comme un objet. Les processions de la fête-Dieu ou saluts au « Saint-Sacrement » ont parfois pris des proportions démesurées au détriment de l'eucharistie elle-même. L'eucharistie est rétrécie, défigurée. La vénération de Jésus hostie comporte un risque : celui d'oblitérer la réalité du sacrement. « Le culte du Saint-Sacrement en dehors de la liturgie a toujours pour but de prolonger la liturgie en demeurant lui-même toujours dans une pensée communautaire »¹⁵³.

Pendant, le pape Jean-Paul II dans l'encyclique sur l'eucharistie recommande l'adoration du Saint-Sacrement, la pieuse participation des fidèles à la procession du Saint-Sacrement et déplore que dans certains lieux, on note un abandon presque complet du culte de l'adoration eucharistique, alors qu'il préconise l'adoration eucharistique en dehors de la messe. « Le culte rendu à l'Eucharistie en dehors de la Messe est d'une valeur inestimable dans la vie de l'Eglise. Ce culte est étroitement lié à la célébration du sacrifice eucharistique. La présence du Christ sous les saintes espèces conservées après la Messe-présence qui dure tant que subsistent les espèces du pain et du vin (concile de Trente), découle de la célébration du Sacrifice et tend à la communion sacramentelle et spirituelle. Il revient aux pasteurs d'encourager, y compris par leur témoignage personnel, le culte eucharistique, particulièrement les expositions du Saint-Sacrement, de même que l'adoration devant le Christ présent sous les espèces eucharistiques »¹⁵⁴.

¹⁵³M. ZUNDEL, *Un autre regard sur l'eucharistie*, Paris, Le Sarmant, 2001, p. 125.

¹⁵⁴ *Ecclesia de Eucharistia*, op. cit., n° 25.

Si les sacrements sont reliés à la sacramentalité de l'Eglise, ils ne peuvent plus être considérés comme des choses pour soi.

2.2. Une conception essentialiste des sacrements

Jusqu'à une époque assez récente, le sens de l'existence est exposé et défini par une déduction opérée à partir d'essences fixes attribuées à Dieu, à l'homme et aux choses. Dieu est le fondement de tout, la cause première, la cause ultime. La doctrine catholique contient un certain nombre de vérités. Des vérités de foi, de dogme, de morale, des leçons sur les sacrements, sont enseignées dans un langage conceptuel et abstrait. Dans cet enseignement, il y a un certain nombre de vérités qu'on ne peut contredire sans perdre la foi. Des concepts de Dieu sont inculqués, des connaissances et des principes accumulés. Le discours sur Dieu est constitué de propositions articulées en forme de système qui décrit cet être transcendant et ce discours prescrit un comportement à adopter. Chaque élément du monde, objet, valeur ou personne, se trouve fondé par la verticalité de sa relation constitutive au modèle divin. Dieu est représenté selon les termes de majesté, de toute puissance, de perfection... Il est au « dessus des hommes ». La foi s'apparente à un ensemble de savoirs, « le contenu de la foi étant du seul ordre de la connaissance notionnelle ¹⁵⁵ ».

Des vérités sont à croire, des commandements sont à observer, des sacrements sont à recevoir. On a parlé des sacrements en termes d'essence, d'effet principal, et de cause. Les sacrements « causent » la grâce, la « produisent », la « contiennent ». Le fossé se creuse alors entre foi et vie. On oublie alors que la Bible ne définit pas Dieu, mais met en présence, fait rencontrer.

§ 4. Les dérives possibles

L'efficacité sacramentelle interprétée plus ou moins maladroitement en termes de production court le risque grave de dériver vers le ritualisme ou la magie à moins que dans la préparation et dans la célébration, la communauté des croyants et les pasteurs ne soient attentifs à ce problème.

1. Le ritualisme

Le ritualisme, c'est la célébration d'un geste dans le but d'être en règle avec Dieu, de l'obliger. Des réductions et des déplacements s'opèrent. Les rites

¹⁵⁵ G. ADLER, « Catéchisme de la vérité et vérité de la catéchèse », in *Lumière et vie*, 169 (octobre-novembre 1984), p. 92.

sont menacés par le conservatisme qui les fige. La célébration des sacrements revient à une espèce de magie rituelle qui donne prise sur Dieu et qui assure de sa protection. On peut alors assister à une dérive ritualiste vers un formalisme de routine, exigeant de veiller à l'accomplissement intégral de toutes les rubriques. Cette dérive ritualiste a toujours existé, l'histoire le démontre, ainsi un cérémoniaire jadis appuyait fortement la main de son évêque très âgé sur la tête des ordinands pour assurer la validité du sacrement¹⁵⁶. La formalisation est alors rigoureuse et rigide. Le caractère sacré des sacrements est privilégié à tel point qu'on ne peut rien changer. Le sacré est entendu comme une puissance extérieure ayant autorité. Peut se manifester en conséquence l'angoisse pour le non-accomplissement du rite.

La messe a parfois été perçue comme une obligation rituelle. « L'eucharistie se ramène à des formules à ratifier, plus le devoir d'aller à la messe, plus les observances rituelles, jeûne et confession préalables.... Tout rentre dans le doctrinaire-disciplinaire qui fait l'ordinaire de la vie soumise.....L'eucharistie se ritualise, s'intellectualise, se moralise, se sentimentalise »¹⁵⁷.

Pour que le rite garde sa vérité, il doit signifier le Christ ; il est essentiel que le rite soit effectué dans une communauté pour laquelle il ait sens, et il est nécessaire qu'il ait sens pour celui qui l'accomplit. S'il manque un des éléments, il n'y a plus célébration d'un rite mais ritualisme. La mutation culturelle engendre cette prise de conscience du fait que le ritualisme peut contribuer à masquer l'absence ou la disparition de la foi.

2. Les sacrements, des actes magiques

Les sacrements peuvent alors apparaître comme des actes superstitieux et magiques par lesquels on prétend avoir barre sur Dieu ou sur une grâce chosifiée.

La magie présente deux aspects : la volonté de s'emparer d'une force invisible pour résoudre ses difficultés et la pratique en des forces extérieures. Parce que l'homme rencontre des difficultés à vivre, des échecs, des maladies, il cherche ailleurs protection et guérison. Il demande à une puissance vitale de le fortifier par des gestes qui, soigneusement posés, doivent agir automatiquement. Il n'est pas besoin de faire appel à la foi. Il s'agit de ravir une puissance bénéfique pour soi. La magie est solitaire, privée. On communie pour soi, on ne communie pas avec les autres et pour les autres.

¹⁵⁶ R. DIDIER, « Des sacrements, pourquoi ? Enjeux anthropologiques et théologiques », in *La Maison-Dieu*, 119 (3^{ème} trimestre 1974), pp. 35-50.

¹⁵⁷ M. BELLET, *La chose la plus étrange, op. cit.*, p. 118.

Comment agissent les sacrements ? Un certain langage populaire semble faire des sacrements des actes magiques. A ce propos, Vergote parle de l'imaginaire sacramentel plutôt que de la magie sacramentelle. On recourt au rite sacramentel soit pour obtenir un bénéfice essentiellement naturel, soit pour obtenir un effet spirituel comme le pardon des péchés ou toute autre grâce divine « sans que la disposition intérieure soit mise en consonance avec l'effet attendu »¹⁵⁸. Le fonctionnement psychique est assuré. On a l'impression qu'il suffit d'un geste ou d'une parole de celui qui a le pouvoir, c'est-à-dire le prêtre ou le ministre du sacrement pour que le résultat advienne. Or « la grâce qui est accordée dans le baptême n'est pas une espèce de changement métaphysique magique dans l'enfant, mais l'accueil dans une communauté d'hommes dont la vie est le renversement de l'orientation pécheresse qui constitue le péché originel »¹⁵⁹.

La réduction des sacrements aux éléments constitutifs de sa validité interdit une conception plus large des sacrements et ne favorise pas le déploiement dans le temps de l'entière des sacrements. Ainsi, le baptême n'est pas un acte magique grâce auquel la collation de la grâce est automatique. La coopération active dans l'esprit des parents est essentielle, afin que l'enfant découvre Dieu peu à peu. Une conception magique des sacrements réduit Dieu à la mesure de l'homme. Si on ne fait plus des sacrements un dialogue d'intimités, disait Maurice Zundel¹⁶⁰, si on comprend les sacrements comme des gestes inventés pour faire sentir la dépendance des hommes à l'égard de Dieu, les sacrements perdent leur sens. Ils deviennent une magie qu'il faut observer pour être en règle. Les sacrements ne sont plus l'horizon communautaire exprimé par des signes qui communiquent réellement la présence de Dieu.

3. La réduction des sacrements à des moyens de salut

L'attention est fixée sur la finalité des sacrements. Les sacrements sont des remèdes, des protections. Une certaine présentation des sacrements par le passé influence encore les mentalités d'aujourd'hui. « Le catéchisme unifié de 1937 présente « les sacrements comme des moyens de grâce destinés à aider à être vertueux..... Ils sont des instrument utiles, précieux, indispensables.... Il n'est pas question d'union avec Dieu »¹⁶¹. Cette manière

¹⁵⁸ A. VERGOTE, *Religion, foi, incroyance*, Bruxelles, Ed. P. Mardaga, 1983, pp. 302-303.

¹⁵⁹ Rituel du baptême des petits enfants, 1969, N°3. et N°8.

¹⁶⁰ M. ZUNDEL, *Un autre regard sur l'eucharistie*, op. cit., pp. 38-39.

¹⁶¹ G. ADLER, G. VOGELISEN, *Un siècle de catéchèse en France*, Paris, Editions Beauchesne, 1981, p. 45.

de penser semble que l'on fasse des besoins de l'homme, des conditions du don de Dieu. Les sacrements ne sont plus qu'un moyen de grâce et Dieu est celui qui aide. Disparaissent dans cette perspective le don et l'action de grâce.

Un exemple de cette façon de penser est illustré par le code de droit canon. Le § 2 du canon 868 dispose : « En cas de danger de mort, l'enfant de parents catholiques, et même de non-catholiques, est licitement baptisé, même contre le gré de ses parents ». Ce canon est inspiré du canon 750 du code de 1917 et suivants. Ce qui le sous-tend est très clair : sans le baptême, nul ne peut être sauvé, en conséquence, il est permis de baptiser un enfant en danger de mort, même contre le gré de ses parents. Le raisonnement est le suivant : l'obtention du salut éternel l'emporte sur toute autre considération, y compris les droits imprescriptibles des parents à l'égard de leurs enfants. Le salut éternel de l'enfant dépend de la réception du baptême. Un rite sacramentel est alors autorisé par n'importe qui, en dehors de toute communauté ecclésiale, à l'insu des parents, voire contre leur gré. Dieu serait-il incapable de sauver un enfant autrement que par l'administration quasi-magique d'un sacrement ?

Le canon 868 s'appuie sur une théologie qui n'est pas du tout en harmonie avec Vatican II¹⁶² ni avec ce que les évêques recommandent pour la réception du baptême insistant sur la démarche de foi des parents et sur la possibilité d'ajourner le baptême des jeunes enfants.

3.1. Les sacrements : des remèdes

Les sacrements sont parfois pensés comme des remèdes. La grâce est alors perçue comme quelque chose en plus, garantissant le salut, une sorte de remède protégeant contre le mal. Les sacrements fonctionnent comme une thérapeutique. L'efficacité de la « pénitence » réside dans le fait de se purifier, de s'alléger. C'est une motivation louable, mais peut-être plus humaine ou morale que théologique. Tout se concentre alors sur l'instant de l'absolution alors que la réconciliation est un mystère de conversion en Eglise. La grâce des sacrements, c'est la rencontre de Dieu, jusqu'à ce que la Bonne Nouvelle du salut raisonne dans le cœur de l'homme. A cet égard, il semble que ce sacrement, aujourd'hui délaissé de façon massive lorsqu'il est pratiqué individuellement, soit mieux compris lorsqu'il est pratiqué dans des célébrations collectives, car l'insistance porte alors sur l'ensemble de la vie plus que sur l'instant¹⁶³.

¹⁶² *Gaudium et Spes*, n°41.

¹⁶³ Cependant, sur cette question, l'évêque du diocèse de Coutances et Avranches vient de rappeler les règles posées par le pape à propos de « L'absolution collective » qui n'a pas de place dans nos pays sauf en danger de mort.

3.2. Les sacrements : des rituels de protection

L'articulation entre le baptême et la mort subsiste toujours, de façon plus ou moins inconsciente. On pense aux menaces de mort qui pèsent sur l'enfant, même si elles sont moins lourdes qu'autrefois. Les sacrements font alors office de rituel de protection. Si ce rituel n'est pas accompli, un sentiment de culpabilisation peut s'installer chez des parents au cas où il arriverait quelque chose à l'enfant. Les agents pastoraux sont encore confrontés aujourd'hui à cette conception du baptême qui réclame à tout le moins des approfondissements.

4. Les sacrements, des accès

4.1. Les sacrements, des portes d'entrée

Le baptême est un acte qui assure l'avenir : il ou elle pourra se marier à l'Eglise. Le baptême est la porte d'entrée de tous les sacrements. Pour recevoir des sacrements, il est nécessaire d'être baptisé. Le risque est alors que le baptême ne soit pas demandé dans l'intention d'engendrer aujourd'hui l'enfant à la foi, mais en vue d'un avenir hypothétique et de la possibilité d'un choix, choix qui reste très aléatoire si le baptême s'avère sans suite du point de vue religieux.

Le cas décrit, très récent, de l'inhumation refusée illégitimement laisse penser que le baptême peut faire office de laissez-passer indispensable pour la cérémonie souhaitée. Cette inhumation a été refusée alors que le rituel des funérailles prévoit ce cas. Sans doute a joué dans ce refus l'ignorance de cette possibilité et le souvenir lointain que l'Eglise agissait ainsi autrefois. En témoigne par exemple une inscription au bas de la chapelle de Notre Dame de Beauvoir¹⁶⁴, chapelle dont la renommée était répandue en raison des miracles de la Vierge et des pèlerinages organisés. Au 17^{ème} siècle, on prit l'habitude d'amener les enfants morts-nés pour les faire ressusciter quelques instants, le temps de les baptiser. Après quoi, il était possible de les inhumer religieusement dans l'enceinte du cimetière, assurant ainsi le salut à leurs âmes. C'est ce que l'on a appelé les suscitations d'enfants¹⁶⁵. Ainsi le sort des enfants morts-nés a-t-il toujours inquiété les familles et le souci aujourd'hui de les prénommer, de les faire figurer sur le livret de famille traduit la même

¹⁶⁴ Chapelle de Notre Dame de Beauvoir, à Moustiers les Bains.

¹⁶⁵ Une catégorie de miracles est caractéristique du 17^{ème} siècle, ce sont les « résurrections » d'enfants mort-nés ou le « répit », faible manifestation de vie qui permet de les baptiser et de leur permettre ainsi d'échapper aux limbes pour entrer dans le paradis. Ces miracles ont lieu principalement dans les sanctuaires mariaux. J-M. MAYEUR et al., *op. cit.*, t.8, pp. 275-276.

préoccupation¹⁶⁶. Il est à noter également que parmi certaines demandes de confirmation, entre en jeu actuellement la perspective de pouvoir plus tard se marier à l'Eglise¹⁶⁷, sans difficulté. En effet dans le diocèse de la Manche, la confirmation a été repoussée à l'âge de 14 ou 15 ans dans les années 1990. Les enfants nés en 1983 et après ne sont donc plus automatiquement confirmés à l'âge de 10 ans, cependant il est vivement conseillé d'être confirmé pour recevoir le mariage. Les années à venir vont éclairer cette problématique. Les jeunes nés à partir de 1983, non confirmés vont-ils devoir recevoir la confirmation pour pouvoir être mariés religieusement ?

4.2. Les sacrements, des passeports

Le langage courant disait : il a eu tous ses sacrements. Subsiste encore au bas de quelques faire-part de personnes âgées la formule : « muni des sacrements de l'Eglise ». La grâce est alors considérée comme un avoir, une valeur que l'exécution correcte du rite par le ministre légitime confère de façon quasi-automatique. La conséquence de la non-réception de tel ou tel sacrement laisse planer un doute sur le fait d'être sauvé. L'exemple du baptême des enfants mourant à la naissance ou de l'onction des malades appelée alors l'extrême-onction en est un exemple typique. Les sacrements servent alors de passeport pour le ciel. Autrefois on disait : il faut faire baptiser les enfants tout de suite, parce que s'il leur arrivait quelque chose, ils n'iraient pas au ciel. L'institué mental dans le baptême est particulièrement prégnant en ce sens que ceux qui meurent dans le péché ne verront pas Dieu après la mort. Une doctrine du péché originel et de la grâce sous-jacente ont abouti par le passé à ce que le baptême des enfants soit demandé de plus en plus tôt, le salut n'étant possible que dans l'Eglise.

L'ondolement qui n'a plus cours aujourd'hui illustre ce fait. Cette forme exceptionnelle appelée également baptême privé était prévue dans deux cas : le danger de mort et la conversion d'un hérétique. Dans le premier cas, l'ondolement a pleine valeur de sacrement et écarte l'éventualité, toujours redoutée, de voir l'enfant privé de sa vie éternelle. L'étude de deux paroisses de Cherbourg entre 1875 et 1930 donne des chiffres intéressants, démontrant que durant cette période le nombre des ondolements augmente régulièrement de 1885 à 1930, mais très peu sont faits en péril de mort. La coutume veut alors que l'on ondoie le bébé dès que possible après la naissance au cas où il lui arriverait quelque chose. L'essentiel est qu'il soit sauvé. L'ondolement lui

¹⁶⁶ Depuis janvier 1997, les parents peuvent inscrire le nom d'enfants mort-nés dans leur livret de famille et dans le registre de l'état civil. Jusque là, il était seulement fait mention d'un enfant mort-né, sans autorisation de lui attribuer un nom.

¹⁶⁷ Depuis que l'âge de la confirmation a été reculé dans le diocèse de la Manche, ce genre de motivation est apparu clairement.

assure ce salut, lui évitant les limbes. Le baptême suit après, lorsque la mère a la possibilité d'y assister. Des ondoiements sont pratiqués dans le diocèse de la Manche et ailleurs jusque dans les années 1945-46.

§ 5. les points chauds actuels des demandes sacramentelles

1. Les sacrements : des réalités en-soi, en dehors de la vie

Les demandeurs de sacrements, ont pour un grand nombre, des contacts en pointillés avec l'Eglise, pour les sacrements qui marquent les grandes étapes de la vie. Dans la préparation et la célébration des sacrements, les agents pastoraux rencontrent des personnes souvent loin de la foi chrétienne ou parfois partageant d'autres convictions spirituelles ou religieuses.

Les sacrements apparaissent alors comme des « parachutages occasionnels de rations alimentaires », et non plus comme les signes privilégiés d'un don de chaque instant. Les demandeurs de sacrements sont dans une « « logique de guichet » » comme des « administrés qui viennent consommer »¹⁶⁸. C'est oublier que l'homme est invité à rentrer dans une existence qui a sa cohérence et son histoire. Pour l'homme, le monde est un espace où il essaie de devenir homme en humanité, un espace qu'il reçoit et un espace qu'il construit, un espace géographique, humain, social, politique, culturel. C'est à l'intérieur de ce qui fait la vie qu'il faut penser les sacrements, là où se jouent la vie et la mort. Il est essentiel d'établir la relation entre les sacrements et la vie. Si les sacrements sont pour les hommes, il est nécessaire qu'ils soient en relation avec les préoccupations des hommes, à l'intérieur des enjeux essentiels de leur vie.

L'économie chrétienne est une économie sacramentelle, c'est-à-dire une économie de l'Incarnation et de la Résurrection. En premier lieu, l'homme est aimé et sauvé, les sacrements le lui signifient. Vivre dans la foi, c'est vivre la vie de tous les jours sous le regard de l'amour de Dieu.

2. Les sacrements : des actes ponctuels, isolés

Très souvent les sacrements sont abordés de façon ponctuelle, sans lien entre eux, baptême, première communion, confirmation... Un système théologique est érigé. A tel âge on reçoit tel sacrement puis tel autre, sans qu'il y ait nécessairement de vie chrétienne. Les premiers siècles ne connaissent pas « le baptême ». Ce qu'ils connaissent, c'est l'initiation chrétienne : un mouvement unique qui va jusqu'à la première participation à

¹⁶⁸ A. BORRAS, « Remodelage paroissial et mariage religieux », in *R.D.C.*, t. 48/2, 1998, p. 393, citant J-P. WORMS, « Le politique impertinent ? », 89.

l'eucharistie, en passant par la confirmation. Lorsque la Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome décrit la liturgie du 3^{ème} siècle commençant, c'est, dans un cheminement continu, depuis le moment où « le nouveau venu se présente pour entendre la parole jusqu'à celui où il est admis à la communion ». Les Eglises orientales ont gardé la pratique de recevoir dans la même célébration le baptême, la confirmation et l'eucharistie.

Dès lors que les sacrements sont envisagés de manière ponctuelle, on est centré sur le moment de la célébration et sa préparation immédiate. Les sacrements sont présentés comme des moments, sans le temps correspondant pouvant seul donner sens au moment. Les actes sacramentels sont isolés et individuels, ils sont envisagés comme des signes efficaces de grâce pour des chrétiens pris individuellement. Recevoir les sacrements, c'est dans cette conception individualiste se penser branché directement sur Jésus-Christ dans un silencieux tête à tête. C'est se concentrer sur soi et sur Dieu. Cet individualisme fonctionne aussi bien du côté du sujet récepteur auquel est conféré le salut que du côté de l'agent sacerdotal qui est alors défini par le pouvoir qu'il a reçu lors de son ordination.

S'interroger sur la nécessaire dialectique à maintenir entre les actes sacramentels et la dimension sacramentelle de toute l'existence contribuerait à faire sens pour l'homme d'aujourd'hui.

3. Les sacrements sont sacrements de la foi

Les sacrements sont à la fois les lieux de la reconnaissance de la gratuité de Dieu et les signes qui appellent une profession de foi. Ils sont signes de la conversion au Christ, de l'assentiment à l'appel de Dieu. Ils sont l'expression de la rencontre de Dieu en Jésus-Christ et portent en eux un message de liberté. Chaque sacrement est lié à l'annonce de l'Évangile. Les sacrements sont à vivre dans la foi. Celle-ci est accueil du don de Dieu, de l'Esprit. En outre, la foi dans laquelle sont vécus les sacrements est la foi de l'Église. En venant recevoir un sacrement, on vient rejoindre la foi des communautés chrétiennes, cependant que chaque croyant vit sa foi selon des manières très diverses.

Le rite semble bien rester le moyen le plus tangible de solenniser les grands moments de la vie. Durant très longtemps, la sacramentalisation a été massive dans une époque de chrétienté. Actuellement encore, les Eglises savent mieux solenniser la ritualité, même si çà et là, d'autres instances prennent le relais, à l'instar de ce qui se passe pour les funérailles aujourd'hui. La question reste posée de comprendre à quoi correspond la pratique des sacrements, puisque la demande sacramentelle reste quantitativement importante. Les apports historiques même fragmentaires apportent quelques éclairages sur la théologie des sacrements mise en place au concile de Trente. Celle-ci est toujours actuelle et n'a pas fait l'objet de profonds remaniements alors que la société est totalement différente et que le monde ne cesse d'évoluer. De même, le vocabulaire théologique employé gagnerait à être repensé pour qu'il soit compréhensible pour l'homme contemporain. Il est aujourd'hui devenu d'une grande opacité. Mettre à jour des dysfonctionnements, des discordances, des incohérences, clarifier les affirmations font partie de la tâche pastorale d'une Eglise missionnaire dans le monde d'aujourd'hui. Affranchir l'homme par rapport à son besoin de ritualisme ou de magie peut le mettre sur la trace de Dieu. Comment les sacrements peuvent-ils donner un sens à la vie de l'homme contemporain, comment peuvent-ils être réponse à la quête religieuse de l'homme d'aujourd'hui ? C'est aujourd'hui une question fondamentale.

Chapitre 2. Enjeux et défis du croire

Le monde est en train de changer. En prendre conscience peut faire progresser la réflexion amorcée dans cette étude. Henri-Jérôme Gagey énonce que la crise présente traversée par l'Eglise est la répercussion dans l'Eglise elle-même, d'une mutation sociale et planétaire d'une très grande envergure. Il ne s'agit donc pas tant, dit-il, d'opposer la société civile à l'Eglise mais plutôt de comprendre que l'une et l'autre affrontent substantiellement les mêmes défis¹⁶⁹. Les traditions sont ébranlées par la crise de la culture et de la société. Le monde contemporain vit dans une société sécularisée, marquée par le pluralisme ; cultures et religions diverses s'y croisent en même temps que l'individualisme ne cesse d'y être prôné et que l'accomplissement de l'homme est recherché. Par ailleurs, force est de constater la crise du lien social. Humaniser est une des tâches de la pastorale aujourd'hui. Humaniser signifie que chaque personne est appelée à devenir responsable de sa propre histoire, avec son passé, ses faiblesses. Humaniser implique que l'homme expérimente qu'il n'existe qu'en donnant du sens à ce qu'il vit et à ce qu'il fait. Humaniser, c'est aussi révéler à l'homme un visage de Dieu. Offrir à l'homme la possibilité d'une démarche qui fasse sens pour lui peut le conduire à découvrir Dieu. Que requiert l'acte de foi ? En quel Dieu s'agit-il de mettre sa foi ? Face à quel Dieu l'existence de l'homme peut-elle prendre sens ? Quelles relations établir avec Dieu ? Autant de questions nécessaires à se poser pour célébrer la rencontre de l'homme et de Dieu dans les sacrements, rencontre illuminée par le don inouï de Dieu.

¹⁶⁹ H-J. GAGEY, *La nouvelle donne pastorale*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 1999, p.14.

Sous chapitre 1. Prise en compte de la réalité actuelle

Section 1. Un monde en mutation

Descriptions, analyses, controverses ne manquent pas à ce sujet. La société actuelle est atteinte par une mutation culturelle sans précédent. Le résumé des traits majeurs retenus en 1979 par la Conférence épiscopale française¹⁷⁰ le décrit fort bien : « Monde éclaté, mutation culturelle sont des expressions fréquemment entendues... L'univers, dans lequel ont été élevées et ont vécu les générations qui constituent le monde des adultes, s'articulait autrement que le monde dans lequel évoluent leurs enfants... La référence à des valeurs communément admises et considérées, pour certaines d'entre elles, dans notre mentalité occidentale, comme universelles, permettait de trouver une certaine stabilité... Or, certaines de ces valeurs, si importantes pour la société d'hier, se trouvent remises en cause très profondément, non pas simplement par les idéologies en cours, mais par la vie quotidienne. L'univers de nos contemporains... est traversé par des courants qui remettent en question les principes admis jusqu'ici... S'il y a un sens à la vie, il apparaît moins inscrit dans la nature des choses qu'à découvrir parmi les nombreuses interprétations du réel, ou encore dans leur confrontation ». « Dans certains secteurs... l'incroyance s'affirme dans sa radicalité. Les questions mêmes de Dieu, de la religion, du sens de la vie n'ont plus de signification, au point même de ne plus se poser... Dans un monde pluraliste marqué par le souci d'efficacité et les exigences de la production, l'Eglise n'a plus la même visibilité »¹⁷¹.

Section 2. Une société sécularisée et marquée par le pluralisme

§ 1. Une société sécularisée

Dans le monde occidental, jusqu'à la fin du 18^{ème} siècle, la relation entre le religieux et la culture a pris forme de ce que l'on appelle la « chrétienté ». Religion et société civile se rendaient des services réciproques. Il y avait entre les institutions ecclésiales et la cité, des échanges à tous les niveaux. La religion avait alors une dimension publique, sociale. La société qui sort de la crise révolutionnaire de 1789-1799 n'est plus une chrétienté. Le lien entre christianisme et civilisation se trouve rompu.

La sécularisation progressive de la société aboutit à une mise à l'écart du religieux. L'Eglise de France n'a plus la même visibilité sociale ni la même

¹⁷⁰ CONFÉRENCE EPISCOPALE FRANÇAISE, *La catéchèse des enfants*. (Texte de référence au service des auteurs de publications catéchétiques et des responsables de la pastorale, Lourdes 1979), Paris, Le Centurion, 1980, 88 p.

¹⁷¹ *Ibid.*, TR. 124.

influence qu'autrefois. La séparation des Eglises et de l'Etat en 1905 a conduit en peu de générations, à une privatisation de la foi et de ses expressions institutionnelles. Les enfants, les jeunes viennent au monde dans un univers qui n'est plus guère marqué par les traits de mentalité et de culture sur lesquels pouvaient s'appuyer les Eglises pour faire entendre leur message.

Le processus de la sécularisation a conduit à une compréhension du monde et de ses divers domaines qui fait abstraction de leur fondement transcendant. Dans le monde sécularisé, l'hypothèse Dieu devient progressivement superflue en tant qu'explication du monde et de signification pour la vie.

§ 2. Une société marquée par le pluralisme

1. Pluralisme à l'intérieur de la société

La société actuelle est marquée par le pluralisme ; c'est ainsi que se croisent et se rencontrent cultures et religions de toutes sortes. Ceci aboutit à une sorte de relativisme culturel : tout devient comparable et on peut vivre d'emprunts divers. Un pluralisme philosophique, religieux, idéologique s'est installé. De même, on constate un attrait grandissant aujourd'hui pour l'irrationnel et le paranormal. Jean Vernet¹⁷² explique que cet engouement tient à ce que le champ de l'irrationnel touche tous les domaines de la quête du sens, de la vie et de la mort, de l'origine et de la fin, de la santé et du salut. On se passionne ainsi pour les communications avec l'au-delà, le spiritisme ou les expériences aux portes de la mort. On consulte le médium ou le devin. On s'adresse aussi au praticien des médecines parallèles ; plus de la moitié des Français font appel à eux et on fait confiance aux pouvoirs des guérisseurs. Toute une microculture se développe ainsi, qu'on ne peut plus ignorer. Les gens continuent d'aller de plus en plus nombreux consulter les voyants ; ils sont en France près de 50 000, bien plus que les prêtres et psychiatres ; 60% des Français estiment qu'il y a « quelque chose de vrai » dans les prédictions des astrologues. Les exorcistes de l'Eglise catholique eux-mêmes sont débordés par une demande en constante inflation.

La sécularisation a entraîné un recul de la religion qui crée un vide dans la conscience de l'homme contemporain en substituant une vision profane à la vision religieuse du monde. Or la « religion » intégrait l'homme au réel en le « reliant » au cosmos, à lui-même, en lui fixant une origine et une fin. Un vide s'est creusé par le recul de la conscience religieuse. D'où cette quête inquiète qui en pousse beaucoup sur les chemins de la magie et du paranormal. L'ésotérisme, les para-sciences et les médecines alternatives

¹⁷² J. VERNETTE, *La Croix*, 13 septembre 1999, p. 27.

envahissent les médias. Chacune de ces voies répond, à sa façon, au désir actuel d'harmonie entre soi, le cosmos et la nature, au désir d'identité et de sérénité. Des croyances s'entrecroisent mêlant l'astrologie, la réincarnation, la télépathie, le New Age, des pratiques spiritistes.

2. Pluralisme religieux

2.1. Une expérience religieuse diversifiée

Les institutions religieuses ont subi un net déclin depuis une quarantaine d'années, alors que le religieux rebondit sous diverses formes. On ne peut que constater une certaine désaffectation vis-à-vis des institutions, de leurs structures et de leurs dogmes. Dans la sphère religieuse, c'est le mouvement de l'autonomie privée qui l'emporte. La fidélité aux dogmes décline, tout comme la pratique religieuse. Périodiquement, les statistiques mesurent le recul des pratiques et des croyances liées aux Eglises établies. L'avenir semble aux religions sans Dieu ni Eglises, au divin plus qu'à Dieu, aux expériences plus qu'aux institutions.

L'expérience religieuse se diversifie, elle n'est plus obligatoirement chrétienne. « Dans l'atmosphère qui est nôtre se brassent les cent courants des humanismes sans Dieu ou sans le Christ »¹⁷³. C'est un fait de civilisation récent : le pluralisme religieux fait désormais partie de notre quotidien. Les bouddhistes disposent de plus d'une trentaine de monastères et de centres en France ; cette sagesse sans Dieu exerce un attrait révélateur : elle apparaît à beaucoup comme la plus tolérante des religions, la mieux adaptée au monde moderne et favorisant l'épanouissement personnel. La distance qui protégeait de la rencontre d'autres religions s'est évanouie. De nombreux livres attestent de ce phénomène¹⁷⁴. Beaucoup de contemporains ont besoin de trouver du sens à leur existence et se tournent vers différentes religions, spiritualités orientales ou sectes. Jean Vernet et Alain Marchadour décrivent longuement les nouveaux phénomènes religieux d'aujourd'hui, issus de recherches qui foisonnent en tous sens¹⁷⁵. La disqualification des grandes religions instituées conduit à une recomposition du sentiment religieux. A la fin des années soixante, apparaissent de nouveaux mouvements religieux. Ce religieux vient compenser ce qu'a d'inhumain le monde technique. Et ce religieux donne diverses réponses aux grandes questions concernant la vie, la mort, la

¹⁷³ *Lumière et vie*, 1 (décembre 1951), Liminaire p. 4.

¹⁷⁴ C. GEFFRE, *Profession théologien, quelle pensée chrétienne pour le XXe siècle ?* Paris, Albin Michel, 1999.

J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997.

¹⁷⁵ J. VERNETTE, A. MARCHADOUR, *Guide de l'animateur chrétien*, Limoges, D.A., 1983, pp. 77-112.

maladie, la souffrance. En quelques décennies, les individus se sont vus confrontés à de nombreuses croyances, à des religiosités diffuses, à dominante émotionnelle dans la plupart des cas.

2.2. Un bricolage religieux

L'individu s'affirme et la question du sens redevient personnelle. Fait autorité ce qui fait sens pour soi. Un bricolage personnel, composé d'emprunt dans un stock symbolique ou dans diverses traditions, conduit à une religion à la carte. Bruno Chenu dans un article intitulé : « La religion au régime de McDonald's »¹⁷⁶ parle de l'individualisation de la croyance. La société qui émerge sous nos yeux est une société du soi qui valorise le sujet individuel au détriment de tous les appareils collectifs. Chacun alors bricole son menu religieux puisant dans les grands réservoirs symboliques à l'aune de sa propre subjectivité. L'authenticité personnelle devient le critère de la vérité. On garde tel dogme, on élimine tel autre, on mêle les Evangiles avec le Coran, le zen ou le bouddhisme... On bâtit sa religion à soi en prenant ça et là ce qui convient le mieux en fonction de son seul bien-être. On ne fait plus référence à une extériorité fondatrice.

Trois sociologues¹⁷⁷ analysent la nouvelle géographie religieuse et ses mécanismes actuels : globalisation, recomposition, « déterritorialisation ». L'abolition des distances conduit à la coexistence et à l'interpénétration des référents religieux. Les religions sont mises en morceaux et recomposées selon les demandes. Elles ne sont pas simplement transmises d'un pays ou d'un continent à un autre, elles sont adaptées par la culture religieuse d'accueil. La relativisation des frontières géographiques favorise le télescopage de plusieurs traditions religieuses. L'impact le plus évident de la mondialisation sur les religions est l'avènement d'une nouvelle uniformité. On cherche une « religion fortement émotionnelle, un credo minimum, la satisfaction du besoin de bien-être et d'épanouissement personnel. En fait, plus le croire s'individualise, plus il s'homogénéise »¹⁷⁸.

Danièle Hervieu-Léger montre au sujet des mouvements charismatiques et de type pentecôtiste que la formalisation doctrinale et intellectuelle y cède le pas à l'attrait de participer d'une atmosphère chaude où les corps s'expriment¹⁷⁹. L'affectif, le communautaire y sont privilégiés, cependant que l'adhésion à un groupe est toujours précaire : on reste dans ce groupe à la

¹⁷⁶ B. CHENU, in *La Croix*, 16 août 2001, édition spéciale découverte, p. 11.

¹⁷⁷ J-P. BASTIAN, F. CHAMPION, K. ROUSSELET, *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001. Sur le même thème et parvenant aux mêmes conclusions, on peut lire de F. LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu, La nouvelle spiritualité occidentale*, Paris, Plon, 2003.

¹⁷⁸ D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.

¹⁷⁹ D. HERVIEU-LEGER, *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, Cerf, 1986, pp. 349-354.

condition de pouvoir se dire à chaque réunion pourquoi on a bien raison d'être là, ou on en sort pour entrer dans un autre jugé plus satisfaisant. Il s'agit bien là d'un nouvel individu : pragmatique, il recherche avant tout son épanouissement personnel et sa spiritualité relève de la boîte à outils¹⁸⁰.

2.3. Pluralisme à l'intérieur de l'Eglise

Au sein même de l'Eglise catholique, diverses sensibilités voisinent ; les opinions, les croyances, les comportements, les attitudes religieuses sont plurielles. Les croyances actuelles ne s'inscrivent pas automatiquement dans le contenu du croire catholique, autrefois majoritaire. Les sociologues ont constaté un glissement d'un « christianisme confessant » intégrant une pratique régulière, une adhésion au Credo vers un « christianisme culturel » comprenant un héritage chrétien commun général et un humanisme séculier¹⁸¹.

De nouvelles formes de participation, intenses et ponctuelles se font jour sous la forme de groupes de prière, de grands rassemblements locaux ou internationaux, de fréquentation de pèlerinages, etc.... Deux expériences marquent les croyants dans le christianisme contemporain : les pèlerinages et les conversions¹⁸². La pratique régulière fait place au coup de cœur du converti et à l'exaltation des grands rassemblements. On assiste également à une expansion rapide des mouvements charismatiques, pentecôtistes ou évangéliques.

La pastorale ne s'adresse plus seulement à des hommes marqués par l'incroyance ou l'indifférence religieuse. Le paysage culturel et religieux est très divers. Les opinions, les croyances, les comportements, les attitudes religieuses sont plurielles. Les croyances actuelles ne s'inscrivent pas automatiquement dans le contenu du croire catholique, autrefois majoritaire. Même ceux qui fréquentent avec une certaine régularité les assemblées dominicales subissent les influences des nouvelles religiosités relayées par les mass-media, ils vivent parfois la double appartenance et il est difficile de prendre pour acquis les points fondamentaux de l'initiation chrétienne.

On constate alors une grande diversification dans la construction interne des Eglises. On peut y distinguer un grand nombre de simples baptisés, des chrétiens qui se sont éloignés des sacrements, des chrétiens qui avouent avoir perdu la foi, des chrétiens qui ont pris leurs distances sans rompre explicitement, un nombre réduit de chrétiens engagés, des confirmés, des

¹⁸⁰M. COHEN, « Figures de l'individualisme moderne : deux communautés issues du Renouveau charismatique en France », in *Esprit*, (avril-mai 1986), pp. 47-68.

¹⁸¹ « Les métamorphoses des croyances », in *Sciences Humaines*, Hors série 34 (septembre 2001), p. 90.

¹⁸² D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti*, *op.cit.*.

catéchumènes.....Quand on parle des chrétiens, on désigne aussi bien des chrétiens qui ne se sentent plus assurés de rien, que des chrétiens qui appartiennent clairement aux communautés ecclésiales et prennent part régulièrement à ses activités, affirmant leur foi en Dieu.

Section 3. L'indifférence religieuse contemporaine

Un des effets les plus marquants du changement culturel est le développement des capacités des choix individuels. L'individu adhère ou n'adhère pas à la religion de son choix¹⁸³. L'incroyance, l'agnosticisme, l'indifférence religieuse font partie des choix possibles. La foi est devenue libre décision des individus. Si le religieux revient en force, les « sans religion » en Europe n'ont jamais été aussi nombreux. Ils se retrouvent dans toutes les classes d'âge, notamment chez 40% des 15-25 ans¹⁸⁴. Toute une masse de jeunes semblent donner « l'impression d'une sortie de la religion »¹⁸⁵. Parmi eux, certains ont grandi dans des familles pratiquantes, puis ont rompu de fait ou par décision, d'autres ont grandi en rupture avec l'héritage chrétien et en ignorent totalement le message, d'autres ont laissé tomber la pratique religieuse et se sont éloignés de la foi. La tentation d'indifférence se fait forte. On note ainsi dans la société actuelle un certain désintérêt pour la question de Dieu, cette question pour certains ne se posant plus. De jeunes adultes sont spontanément entrés dans le monde de valeurs véhiculées par la société, dans laquelle Dieu est quasiment absent. Vivre sans idéal, sans but transcendant est devenu possible¹⁸⁶. On résout les problèmes au quotidien, sans se poser les questions ultimes concernant le bien, le mal, le sens de la vie.

Section 4. Un décalage entre la formation profane et la formation chrétienne

Normalement, tout homme passe dans sa vie de l'enfance à l'âge adulte. Il grandit, apprend, mûrit pour venir un jour assumer des responsabilités au sein d'une profession, de la société, d'un foyer. Il s'accomplit en apprenant, en se formant. Aujourd'hui, il n'y a pas de profession, d'engagement ou de travail qui ne demande une mise à jour continue pour demeurer efficace. Actuellement la foi chrétienne ne connaît pas cette promotion, restant souvent

¹⁸³ F. LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu, La nouvelle spiritualité occidentale, op. cit.*, p. 18.

¹⁸⁴ Etude Insee 1996 sur la pratique religieuse en France.

¹⁸⁵ Y. LAMBERT, « Les jeunes et le christianisme : le grand défi », in *Le Débat*, 75 (mai-août 1993), p. 63.

¹⁸⁶ G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, p. 55.

âgée de dix à douze ans chez un homme adulte. On peut parler d'atrophie de la foi, source de bien des abandons, de bien des indifférences religieuses. Il existe des chrétiens qui n'ont pour tout bagage que les souvenirs d'une catéchèse parfois mal assimilée¹⁸⁷. Ce qui était enfantin chez l'enfant devient infantile chez l'homme. La croissance n'a pas eu lieu alors que chaque vie est un cheminement constant vers la maturité. Dans la société actuelle qui évolue rapidement, qui invite à des changements successifs, on ne peut plus vivre sur l'acquis d'un passé plus ou moins lointain. La foi appelle, elle aussi, un cheminement, un travail. Or, chez un grand nombre de catholiques adultes et jeunes, on constate non seulement un décalage entre culture chrétienne et culture profane moderne, mais également un déficit considérable au plan de la formation chrétienne élémentaire¹⁸⁸.

Section 5. La privatisation de la foi

La société occidentale a fait de la religion une affaire optionnelle et privée. L'Eglise a aujourd'hui tendance à être mise hors de la vie publique, le problème des rythmes scolaires à propos du catéchisme témoigne de ce fait. Ce qui est religieux est renvoyé à la vie privée, la catéchèse se trouve mise en parallèle avec la piscine, la danse et le yoga. Le religieux est en marge de la vie sociale. Les choses sérieuses telles que le succès scolaire, la place dans la société, la réussite professionnelle, se passent ailleurs. La foi fait partie du domaine privé. Cependant, les demandes de rites religieux croisent la vie sociale. Si la foi est affaire de conviction personnelle, si elle requiert de la part du croyant une appropriation personnelle, les communautés ecclésiales se trouvent ainsi en terrain de mission.

Section 6. L'individualisme actuel

La suprématie de l'individualisme dans la culture des sociétés est un fait qui ne semble pas souffrir de démentis. Le mouvement historique d'émancipation de l'individu et sa représentation comme sujet autonome constituent un des fondements des sociétés modernes¹⁸⁹. L'homme moderne a conquis le droit de disposer de lui-même dans sa vie privée et de délibérer sur la nature de la loi. Les individus doivent avant tout se réaliser et s'épanouir par eux-mêmes. « Etre soi-même » est devenu un impératif. Catherine Legrand titre :

¹⁸⁷ LES EVEQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle*, Paris, Cerf, 1994, p. 28.

¹⁸⁸ *Ibid.*.

¹⁸⁹ A. LAURENT, *Histoire de l'individualisme*, P.U.F., Coll. « Que sais-je ? », 2712, 1993.

« l'individualisme gagne la vie familiale »¹⁹⁰. Le mot d'ordre qui préside désormais à la vie des couples et de la famille, c'est l'individualisme.

§ 1. Les sens du terme individualisme

Michel Foucault différencie trois acceptions habituelles du terme « individualisme » : il distingue premièrement, « l'attitude individualiste, caractérisée par la valeur absolue qu'on attribue à l'individu dans sa singularité, et par le degré d'indépendance qui lui est accordé par rapport au groupe auquel il appartient et aux institutions dont il relève ; il discerne deuxièmement, « la valorisation de la vie privée, c'est-à-dire l'importance reconnue aux relations familiales, aux formes de l'activité domestique et au domaine des intérêts patrimoniaux » ; en dernier lieu, il remarque « l'intensité des rapports à soi, c'est-à-dire des formes dans lesquelles on est appelé à se prendre soi-même pour objet de connaissance et domaine d'action afin de se transformer, de se corriger, de se purifier, de faire son salut »¹⁹¹.

§ 2. La montée de l'individualisme dans les sociétés

Les sociétés occidentales connaissent un massif retour de l'individu et la valorisation de pratiques ou de comportements qui se veulent avant tout, centrés sur l'accomplissement personnel. La priorité de l'individu et de ses intérêts est affirmée au détriment des grands ensembles collectifs et des fonctions qu'ils assument.

Alexis de Tocqueville avait noté, en observant la société américaine du 19^{ème} siècle, la possibilité de tendances perverses liées à cette suprématie de l'individualisme dans les régimes démocratiques. « Je vois, écrit-il, une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine... Il n'existe qu'en lui-même et pour lui-même et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie.... »¹⁹².

¹⁹⁰ C. LEGRAND, *La Croix*, mercredi 19 avril 2000.

¹⁹¹ M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, tome III, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

¹⁹² A. de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Laffont, Coll. « Bouquins », 1986, p. 648.

§ 3. L'individualisme peut donner lieu à plusieurs modèles

Un des modèles se construit autour d'un « moi » étayé sur des valeurs hédonistes tandis que d'autres modèles poursuivent un mouvement qui fonde sur la liberté personnelle, la tâche de se réaliser soi-même et celle d'organiser une société démocratique. Le mouvement de mai 68 se situe dans l'affirmation de la liberté du sujet face aux traditions et aux hiérarchies sociales et religieuses. Les années 80 vont être celles de l'affirmation d'un individu performant et narcissique. Cet individu doit se réaliser, être soi-même, maître de ses choix et de son destin. Les années 90 voient une nouvelle figure émerger, celle de l'individu « incertain », déstabilisé.

L'individualisme peut ainsi conduire l'individu soit à se replier sur lui-même seulement soucieux de privilégier ses intérêts, soit à se construire comme sujet autonome et responsable de lui et des autres, soit encore à être dérouté.

1. L'individualisme hédoniste décrit par Gilles Lipotvesky

Un essai comme *l'Ere du vide* de Gilles Lipotvesky exprime le repliement de l'individu sur lui-même. L'époque actuelle est menacée par la perte du sens. La société actuelle promeut un individualisme encore jamais atteint dans le passé. Les liens qui tissent une société, porteuse de valeurs et de signification pour l'existence s'effacent, les repères moraux, sociaux, religieux deviennent de plus en plus flous. L'individu se retrouve face à lui-même, guetté par la solitude et l'absence de sens. Gilles Lipotvesky cerne les traits d'une « deuxième révolution individualiste » bien différente de celle qu'avait connue l'Occident au cours des siècles précédents : « en rupture avec l'imaginaire rigoriste de la liberté, politiquement et idéologiquement désaffecté, plongé dans une culture hétéroclite et décentrée, chacun ne peut désormais s'individualiser que par la façon dont il se choisit, à la carte et toujours flexible, un look à lui : on est soi en étant « branché » »¹⁹³.

Il décrit un individualisme centré sur un moi narcissique et ses attitudes hédonistes. La mutation en cours enclenche un « procès de personnalisation » qui correspond « à l'agencement d'une société flexible fondée sur l'information et la stimulation des besoins, le sexe et la prise en compte des facteurs humains, le culte du naturel, de la cordialité et de l'humour »¹⁹⁴. Les nouvelles finalités et légitimités sociales sont définies en termes de « valeurs hédonistes » : culte de la libération personnelle, de la décontraction. L'individu désire un accomplissement individuel, immédiat : tout, tout de

¹⁹³ G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain*, op. cit.

¹⁹⁴ Id., *Ibid.*, p. 9.

suite. Alors, « plus aucune idéologie politique n'est capable d'enflammer les foules, la société post-moderne n'a plus d'idole ni de tabou, plus d'image glorieuse d'elle-même, plus de projet mobilisateur, c'est désormais le vide qui régit, un vide pourtant sans tragique ni apocalypse »¹⁹⁵. Jean-Louis Schlegel parle « d'individu holistique »¹⁹⁶. Cet individu est décrit comme interactif, sensoriel, intelligent. Il veut tout et ne récuse rien, désirant les performances de la science moderne tout autant que les aides du supra-normal. Cependant, l'individu peut aussi être confronté au doute et à l'hésitation.

2. L'individu incertain

Dans son essai *L'individu incertain*, Alain Ehrenberg part d'un constat. Dans la société actuelle, l'individu est censé prendre en charge, lui-même, un nombre croissant de problèmes. Chacun est sommé d'agir librement. Les choix personnels semblent avoir pris le pas sur les contraintes et le destin collectif. Mais cette mobilisation permanente de soi se solde par une inquiétude existentielle. L'épuisement psychique et la dépression guettent le sujet. Alain Ehrenberg développe cette idée dans *La fatigue d'être soi*¹⁹⁷. Le relâchement des dispositifs d'intégration tels que l'école, la famille, le travail et des rôles sociaux bien établis, place l'individu dans l'incertitude et le soumet à une tension permanente. La même analyse est faite par Françoise Le Corre¹⁹⁸ qui parle du travail épuisant que chaque individu doit faire pour exister. Il est exigé de chacun une dépense d'énergie sans précédent. Les générations précédentes n'offrent plus de modèles à suivre ou à contester, l'espace est sans frontière, le temps est fragmenté, enfin le regard d'autrui manque. La fatigue des individus est considérable.

Néanmoins, une lueur d'espoir persiste car la valeur de l'individu et de son droit perdure, valeur intangible et indiscutée, droit de s'accomplir et d'être libre. Une autre figure de l'individu peut émerger, n'étant ni celle de l'individu replié sur soi, ni celle de l'individu dérouté et déstabilisé, mais celle du sujet volontaire, entrepreneur de sa vie.

3. La réalisation de l'individu libre et autonome

Tous les auteurs ne partagent pas cette vision « hédoniste et égoïste » de l'individualisme. Luc Ferry et Alain Renaut opposent à cette définition de l'individualisme contemporain, celle d'un sujet actif et maître de sa

¹⁹⁵ Id., *Ibid.*, p. 12.

¹⁹⁶ J-L. SCHLEGEL, « L'attrance pour le supra normal », in *Lumière et Vie*, 236 (février 1998), p. 45.

¹⁹⁷ A. EHRENBURG, *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob, 1998.

¹⁹⁸ F. Le CORRE, « Et si l'individu était un héros ? », in *Etudes*, tome 394 (mars 2001), pp. 317-328.

destinée¹⁹⁹. Le sujet dépasse le moi égoïste, il ne se contente pas d'agir en vue de son seul bonheur immédiat. Ils définissent une nouvelle approche susceptible de fonder les relations sociales et politiques sur le respect de l'individu et de son autonomie. L'individu est poussé par son propre mouvement à se dépasser lui-même, dans la recherche de propositions qui ne valent pas seulement pour lui, mais aussi pour autrui. Alain Renaut place au centre de sa réflexion la question du sujet pour s'interroger sur les chances de reconstruire une théorie du sujet de droit²⁰⁰. Sa pensée présuppose une certaine idée de l'être humain comme être conscient et responsable, comme auteur de ses pensées et de ses actes, comme conscience et comme volonté. Louis-Marie Chauvet parle du « sujet comme structuré, clivé, toujours en travail de construction dans le défilé du langage, de la culture, du désir »²⁰¹. L'ouverture de *Soi-même comme un autre*²⁰² de Paul Ricoeur porte sur le statut du sujet et prépare l'interrogation sur le soi qui doit se distinguer aussi bien d'un cogito excessif que d'un sujet défaillant. « Dans un article consacré à présenter les grandes lignes de sa pensée, John Rawls souligne que tout son travail présuppose « la conception des personnes comme des êtres libres et égaux, capables d'autonomie » »²⁰³. Il valorise l'homme comme sujet capable d'autoproduire ses actes et capable d'être l'auteur de normes qu'il impose à ses actions.

Ainsi l'individu contemporain est-il décrit sous divers visages : celui de l'individu hédoniste, égoïste, replié sur soi, mais aussi de l'individu incertain. Il est aussi brossé sous les traits de celui de l'acteur citoyen, celui de l'homme qui a besoin de se penser lui-même comme individualité et d'œuvrer pour conquérir son identité personnelle. Il est sans doute difficile de savoir quel visage représente le mieux l'individu d'aujourd'hui. L'intérêt de différencier ces quelques profils permet de discerner comment l'individualisme peut être une chance ou un déni pour le christianisme.

¹⁹⁹ L. FERRY et A. RENAUT, 68-86, *Itinéraires de l'individu*, Paris, Gallimard, 1987.

²⁰⁰ A. RENAUT, L. SOSOE, *Philosophie du droit*, Paris, P.U.F., 1991, p. 93.

²⁰¹ L.-M. CHAUVET, « La ritualité chrétienne dans le cercle infernal du symbole », in *La Maison-Dieu*, 133 (1^{er} trimestre 1978), p. 33.

²⁰² P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1991.

²⁰³ C. AUDARD et al., « La théorie de la justice comme équité », in *Individu et justice sociale, autour de John Rawls*, Paris, Seuil, « Coll. Points », 1988, p. 310, note 2, cité par A. RENAUT, L. SOSOE, *Philosophie du droit, op. cit.*, p. 92 et p. 442.

§ 4. Pour la foi, l'individualisme, chance ou malchance ?

1. Le risque de l'individualisme

Un des risques de l'individualisme réside dans le fait de vivre sa religion comme un moyen d'épanouissement personnel. Ce sont l'expérience et les souhaits des acteurs qui produisent l'identité religieuse. La religion fonctionne comme un grand récit personnel. On parle de quête, de demande ou de recherche religieuse.

Cet individualisme à la fois produit par le christianisme et conduisant à sa dissolution comme mode d'appartenance religieuse, est ainsi analysé par Danièle Hervieu-Léger : elle souligne «... L'extrême fluidification du croire, qui témoigne de l'émancipation des individus par rapport à la tutelle des grandes institutions du sens, ne permet pas toujours d'assurer les « minima de certitude », dont ceux-ci ont besoin pour constituer leur identité personnelle de croyants sommés d'assumer leur autonomie dans tous les domaines ». Jean-Louis Schlegel pense que toute une part de l'irrationnel contemporain des croyances et des pratiques provient du malaise « d'individus déboussolés par les innombrables divisions, séparations, fragmentations qu'ils doivent subir et assumer quotidiennement, qu'en fait beaucoup assument mal ou pas du tout »²⁰⁴. Cet individu qu'il qualifie d'holistique est prêt à se servir dans le marché mondial des religions.

Un des autres dommages de l'individualisme tient dans l'oubli de la dimension communautaire, ecclésiale de la foi ; cet oubli risque de réduire la relation à Dieu à un « tête à tête ». La dimension communionnelle des Eglises est occultée au profit d'une conception individualiste du salut. En dernier lieu, l'aspiration contemporaine à la liberté et à l'autodétermination comporte pour le christianisme la menace du refus de se laisser sauver par quelqu'un d'autre. L'homme ne fait confiance qu'à lui-même, il se recourbe sur lui-même.

2. La chance de l'individualisme

2.1. L'individu, une tâche à accomplir

L'homme revendique le droit de s'épanouir dans sa différence, faite de ses besoins et de ses intérêts, de ses talents et de ses capacités, de ses passions, de son mode de vie et de ses choix de valeurs. Le soi advient donc dans la pratique de l'autonomie, mais celle-ci n'est pas menacée par Dieu. Edward Schillebeeckx énonce que Dieu n'entre en compétition avec aucune réalité,

²⁰⁴Id., *Ibid.*, pp. 47-48.

aucune valeur de ce monde, aucune modalité authentique de l'auto-réalisation de l'homme. Son dessein créateur, et recréateur en Jésus-Christ, situe les hommes et leur signifie la loi d'amour et de liberté selon laquelle l'existence humaine trouve son orientation ultime et la promesse de son épanouissement²⁰⁵. La foi suppose un investissement personnel, une démarche de conversion, un choix personnel volontaire valorisant pour le sujet. La foi suscitée par l'accueil de la Parole libératrice de Dieu est lumière pour le croyant sur l'enjeu de son existence. Elle est réponse à ses questions fondamentales, révélant à l'homme qu'il n'est pas à lui-même son propre fondement. Ainsi la dignité de l'individu est-elle soulignée et celui-ci est provoqué comme tâche à accomplir. L'homme sujet doit s'approprier une identité, le soi. Cette identité advient au travers de projets et d'actes dont l'homme est le principe et qui engagent sa responsabilité. Vie humaine et vie de foi ne font pas deux. La foi est l'affaire de l'homme tout entier, dans sa vie réelle.

2.2. L'individualisme respecte la liberté de l'individu

Jean-Marie Donégani écrit à propos du document « Proposer la foi dans la société actuelle... » : « Les évêques peuvent voir dans ce nouvel individualisme non les traits désespérés d'une société défaite par la généralisation du narcissisme mais un appel à inscrire la proposition du message chrétien sous le signe de la liberté de choisir »²⁰⁶. Il poursuit en expliquant que dorénavant l'Eglise ne fait plus corps avec la société et que l'individu n'est plus inscrit d'emblée dans l'institution. Ce même individu doit donc construire lui-même la cohérence de sa vie face à de multiples propositions de sens. C'est cet individualisme qui va l'aider à vouloir et à soutenir, ce que naguère, il recevait naturellement sans se poser de questions.

Peut-être est-ce dans ce caractère individuel, voire individualiste, de la démarche qu'il faut voir la chance de rencontrer le mystère chrétien. Prendre en compte le sujet valorise l'autonomie de la personne, sa différence, sa singularité propre et implique d'offrir à chaque individu la possibilité d'une démarche qui ait du sens. « La modernité s'ordonne à partir et autour de la promotion de la subjectivité, comprise comme l'aptitude du sujet à se déterminer soi-même librement et en connaissance de cause »²⁰⁷.

²⁰⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1981.

²⁰⁶ J-M. DONEGANI, « Une désignation sociologique du présent comme chance », in H-J GAGEY et D. VILLEPELET (Sous la direction de) : *Sur la proposition de la foi*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 1999, p. 47.

²⁰⁷ P. VALADIER, « Chances du message chrétien dans le monde de demain », in *Concilium* 244 (novembre-décembre 1992), p. 146.

Apprécier les modèles contemporains d'individualisme permet de comprendre le projet qui les anime et les objectifs qu'ils visent. La poussée de l'individualisme favorise une volonté autonome par rapport aux groupes de référence et aux institutions globales d'appartenance. La réalisation du désir de liberté et d'autonomie est un progrès pour l'humanité à condition de ne pas se traduire par la fermeture sur soi. Il s'agit de parvenir à une intégration personnelle qui donne sens aux divers engagements humains. L'avènement d'individus autonomes, responsables de leurs actes, sujets de leur vie, ouverts à autrui freinerait peut-être le phénomène du déclin du lien social constaté depuis plusieurs décennies.

Section 7. Le lien social en déclin²⁰⁸

§ 1. Ce qu'est le lien social

L'expression lien social désigne ce qui permet aux hommes de tenir ensemble et de vivre en société²⁰⁹. La notion de lien social recouvre l'institution du « vivre ensemble » et la volonté de « faire société ». Il faut noter que cette expression est une notion vague qui rend mal compte de la diversité des types de relations qui unissent entre eux les individus dans une collectivité. En effet, les liens sociaux peuvent prendre diverses formes dont la civilité, la solidarité et enfin la sociabilité.

La notion de civilité regroupe les liens politiques qui unissent le citoyen à la collectivité. Le lien social est ici envisagé sous un angle politique et moral. Dans la société contemporaine, la solidarité est présente à différentes échelles. Elle passe par plusieurs dispositifs distincts assurés par l'Etat, telle que la protection sociale (sécurité sociale, assurance chômage, aides sociales), les assurances et les mutuelles, la solidarité associative et enfin l'entraide familiale. La famille reste un lieu d'entraide et de solidarité intergénérationnelle, en dépit de la déstabilisation de l'institution familiale. Le terme de sociabilité renvoie à l'ensemble des contacts personnels qu'un individu entretient avec ses semblables. La socialisation se fait dans ces diverses relations ainsi que les changements et les nouvelles manières de penser ou de se comporter. Elle correspond aux échanges d'un individu avec sa famille, ses amis, ses collègues de travail, ses voisins... On parle ainsi de réseau, voulant désigner par là le groupe des personnes avec qui un individu entre régulièrement en contact. Le terme réseau est utilisé dans les sciences

²⁰⁸ Vu l'ampleur du sujet, cette question du lien social n'est traitée ici que de manière fragmentaire.

²⁰⁹ « Lien social. Civilité, sociabilité, solidarité », in *Sciences Humaines*, Hors série 38 (septembre 2002), p. 66.

sociales depuis les années 70-80, mettant l'accent sur l'horizontalité des relations sociales, par contraste avec les représentations hiérarchiques. Le lien social est alors appréhendé sous l'angle des relations interindividuelles.

§ 2. La crise du lien social²¹⁰

« S'il est un thème qui résume bien la pensée sociologique des années 90, c'est celui de « crise du lien social ». L'expression s'est répandue largement jusqu'à devenir un constat presque banal, partagé par tous »²¹¹. La vision globale qui est proposée est celle d'un relâchement des dispositifs d'intégration, conduisant à une progressive « désaffiliation » des individus et à un individualisme croissant. Les termes employés pour décrire ce phénomène sont ceux de fracture sociale, d'exclusion, de déliaison, de désaffiliation.... Ces expressions employées tendent à établir la fragilisation du lien social. La précarité de l'emploi a augmenté, la montée du chômage est un fait incontestable, la famille est déstabilisée, les banlieues constatent la montée de la violence, les sentiments d'insécurité et de souffrance sociale croissent. De plus en plus souvent, les incivilités sont vécues par la population comme une rupture radicale du lien social. En quelques dizaines d'années, les suicides, les violences inter-personnelles, les désordres se sont mis à croître. Le phénomène prend de l'ampleur. Il est constaté à l'heure actuelle un développement de la « non insertion relationnelle », c'est-à-dire d'individus qui n'entretiennent plus de liens avec leurs réseaux de relations sociales ou avec les institutions. Les grandes institutions telles que l'Etat, l'Eglise, la famille ou encore l'école ont perdu de leur emprise sur le destin des personnes.

Cependant Achille Weinberg pense que s'il existe des signes indéniables de fragilisation de certains liens, le constat d'une crise généralisée du lien social doit aussi prendre en compte d'autres indices qui peuvent être invoqués en faveur de la vitalité de certaines formes de sociabilité ou de solidarité²¹². On assiste à un essor des associations (sportives, culturelles, de quartier) et du bénévolat, l'entraide familiale est également importante. Autant de paramètres qui indiquent l'ambiguïté de la notion de lien social agrégeant des réalités très différentes.

²¹⁰ Expression employée par Philippe CABIN dans « La société en construction », in *Sciences Humaines* 100 (décembre 1999), p. 42. Cet article fait état de nombreux travaux tels que ceux de François de Singly et de Jean-Claude Kaufmann pour ce qui concerne la famille, de ceux de Robert Castel relatif au lien salarial et de Pierre Bourdieu par rapport à la souffrance sociale.

²¹¹ A. WEINBERG, citant J. COMMAILLE, *Les nouveaux enjeux de la question sociale*, Hachette 1997 dans « Lien social. Crise et recomposition », in *Sciences Humaines*, Hors série 34 (septembre 2001) p. 58.

²¹² Id., *Ibid.*.

§ 3. le rassemblement ecclésial est appelé à créer du lien

Une des questions intéressantes face à la crise du lien social est de s'interroger sur la capacité des communautés chrétiennes à créer « du vivre ensemble ». Quels liens sont entretenus entre les communautés qui célèbrent en un lieu donné et les groupes humains qui les constituent ? Les perspectives sacramentelles communautaires ont été remises en valeur par Vatican II. Comment les communautés chrétiennes peuvent-elles encourager et soutenir le vouloir vivre de la société ?

1. Dans le sillage de Vatican II.

On dit souvent que le concile Vatican II a remis en valeur la notion d'Eglise comme « peuple de Dieu ²¹³ ». L'insistance portée par Vatican II sur l'existence première de la communauté, à partir de la notion de peuple de Dieu a restauré les perspectives sacramentelles communautaires. « Le renouveau liturgique et ecclésial issu du concile Vatican II vise à rendre les chrétiens actifs et à développer chez eux la conscience communautaire »²¹⁴. Les actions liturgiques ne sont pas des actions privées, mais des célébrations de l'Eglise²¹⁵. Ces célébrations concernent toute la communauté ecclésiale. Le défi des communautés chrétiennes est de manifester dans la société une fraternité réussie dans le dialogue et les échanges. Les communautés chrétiennes ont à être solidaires du monde. Elles ne peuvent vivre repliées sur elles-mêmes.

2. Créer du tissu social fait partie de la mission de l'Eglise

La société sécularisée et éclatée produit-elle un lien social préalable au rassemblement ecclésial ? La coexistence dans les groupes humains et entre les groupes est toujours fragile et vulnérable. Le vivre ensemble dans la société n'est jamais acquis d'avance. Les chrétiens au milieu des autres et avec les autres sont appelés à y travailler. Si la société ne produit pas de lien social, il revient aux communautés chrétiennes de le faire. Promouvoir le tissu communautaire constitue une préoccupation aussi ancienne que l'Eglise²¹⁶. Le fait communautaire est constitutif de la foi chrétienne et de la vie en Eglise. Il n'y a de foi vivante que si elle s'exprime dans le partage.

La parole est le lien des sociétés humaines. Si on observe les contacts sociaux, on découvrira que jamais on n'a eu autant besoin de se rencontrer,

²¹³ *Lumen Ggentium*, n° 9

²¹⁴ M. METZGER, *Que ton règne vienne*, Paris, Cerf, 1999, p. 131.

²¹⁵ *De sacra liturgia*, n° 26.

²¹⁶ J. RIGAL *Horizons nouveaux pour l'Eglise*, Paris, Cerf, 1999, p.141.

de parler, de téléphoner. Le besoin de relation, de communication est essentiel. Aux communautés chrétiennes de ne pas se clore sur elles-mêmes en établissant des relations personnelles entre les différents groupes humains. Organiser des rencontres dans des structures civiles à propos de tel ou tel débat de société (l'isolement, la maladie, la drogue, les relations parents-enfants, la mort etc.....), créer des lieux de discussion, d'échange, de concertation, peut contribuer à créer du lien social.

3. Comment créer du lien ?

3.1. Les conseils pastoraux, paroissiaux, les E.A.P. sont à l'écoute de la vie sociale

La participation des laïcs aux divers conseils des communautés chrétiennes dont ils sont membres permet à ces communautés chrétiennes d'être en rapport avec la population locale. Il est de coutume dans la plupart de ces conseils de s'intéresser à la vie sociale environnante, c'est ce qui est classiquement appelé « le tour de table » : chaque membre se fait l'écho des derniers faits survenus dans son secteur. Quels événements importants sont-ils advenus dans la ville ? Qu'est-ce qui a marqué la vie sociale ? Quelles sont les difficultés rencontrées par la population locale ? Les communautés ecclésiales sont ainsi à l'écoute des réalités humaines, économiques, sociales, culturelles de leur localité. Elles entendent les interrogations surgies dans tel ou tel débat. Elles sont attentives à la vie des hommes et à leurs besoins. Dans leurs orientations, elles ont à prendre en compte la vie associative locale, la vie familiale et professionnelle, les loisirs. Lorsqu'elles célèbrent, les communautés chrétiennes portent avec elles les soucis et la vie des groupes humains rencontrés.

3.2. Rassembler, c'est créer du lien social

Les célébrations sont des lieux favorables à la construction d'une communauté. Cependant, des conditions sont nécessaires pour qu'un rassemblement puisse créer du lien social. A l'encontre d'un système de centralisation dont le résultat peut s'apparenter soit à la désertification soit à l'édification d'une assemblée dont les membres n'ont aucun lien entre eux, une pastorale de proximité assure la présence d'une Eglise attentive aux réalités socioculturelles. En ce sens, les réaménagements pastoraux des diocèses, devenus aujourd'hui nécessaires auront à honorer ce souci.

3.2.1. Une situation difficile à gérer

La raréfaction des prêtres a contraint à des regroupements de paroisses. Les réorganisations actuelles conduisent à créer de grandes unités pastorales. Les anciennes structures ont subi la poussée des transformations géographiques, ethniques, sociales et économiques. Comment le rassemblement ecclésial peut-il produire du lien social, dans le cadre actuel des paroisses aux « multiples clochers » ? Le risque des paroisses trop étendues est réel. Si on n'y prend pas garde, elles peuvent devenir des « stations service sacramentelles » où la vie religieuse est vécue séparément de la vie réelle, indépendamment de toute relation sociale. On a alors des chrétiens du dimanche qui vivent le reste de la semaine sans faire le lien entre le rassemblement du dimanche et leur vie sociale. Il semble s'avérer que tisser des liens communautaires dans une paroisse très étendue est difficile. C'est pourquoi, le maintien d'assemblées de petite taille semble nécessaire pour faire vivre les communautés locales et pour pallier le risque de l'anonymat. On a beaucoup parlé ces dernières années de communautés relais, d'équipes relais, de personnes relais. Le but de ces différentes instances est notamment de rester en contact avec les gens.

3.2.2. Assurer une proximité

Assurer une proximité, c'est faire vivre des petits groupes. L'avenir est aux petites communautés avec un lien réel entre les personnes présentes. Le principe de la communauté ne peut vraiment se réaliser qu'à partir de relations proches, de regroupements à taille humaine. Marcel Metzger donne la priorité aux assemblées locales même de petite taille si elles sont capables de devenir une communauté chrétienne. On a sans doute tort, dit-il, de vouloir réduire le nombre des lieux de célébration, oubliant que la liturgie est la première des actions constitutives de communautés²¹⁷.

Assurer une proximité, c'est aussi instaurer et faire vivre des réseaux. Inciter les membres que les communautés chrétiennes rassemblent à rejoindre d'autres réseaux qui débordent le cadre paroissial, permet d'imbriquer la réalité sociale et la réalité ecclésiale l'une dans l'autre. En reconnaissant les nombreux réseaux associatifs, de voisinage, d'écoles qui existent sur leurs territoires, les communautés célébrantes ne se coupent pas du contexte global de l'existence humaine et peuvent apporter une société différente, ouverte, conviviale.

²¹⁷ M. METZGER, *Que ton règne vienne*, Paris, Cerf, 1999, p. 130-132.

Sous chapitre 2. Enjeux anthropologiques, théologiques

La question du sens ultime de la vie humaine reste posée, comme à toutes les époques. Qui suis-je ? D'où je viens ? Où je vais ? Pourquoi j'existe ? Quel sens a finalement tout cela ? Plus encore, l'homme est menacé, si l'on en croit la dernière analyse faite par Jean-Claude Guillebaud dans *Le principe d'humanité*²¹⁸ dans lequel il décrit un avenir terrifiant où rien de ce qui faisait l'homme ne subsiste, ni en droit, ni en fait, même si, en épilogue, il prône un parti pris d'humanité au-delà du pessimisme lucide des constats.

Dieu s'est rendu lisible dans l'humanité. S'interroger sur l'homme, prendre conscience de sa singularité, de ses questions, respecter son existence humaine dans toutes ses dimensions, prendre en compte le temps nécessaire à ses cheminements est une démarche incontournable. Offrir à l'homme la possibilité d'une démarche qui fasse sens pour lui, peut alors le conduire à découvrir Dieu. Signifier que les sacrements sont des gestes qui tout à la fois, donnent sens à la vie, manifestent l'amour gratuit de Dieu pour l'homme, signifient une relation avec Dieu, témoignent de la foi de l'homme qui les célèbre et réunissent les hommes, voilà l'enjeu théologique.

Section 1. Enjeux anthropologiques

L'homme est un tout, il est à comprendre dans toutes ses dimensions. Faire abstraction de l'une ou de l'autre préjudiciable à son équilibre. Prendre en compte chacune d'entre elles favorise le travail du devenir humain, travail qui se fait à travers des échanges et des débats. La différence, la singularité de chaque être humain a à être saisie. Les sacrements sont en rapport avec l'homme et avec tout l'homme. Ils ne sont pas à côté de la vie humaine mais ils célèbrent celle-ci, lui donnant sens.

§ 1. L'être humain est à prendre dans sa globalité

1. L'être humain est un corps

L'homme est un corps animé, un corps vivant. Gabriel Marcel a exprimé la relation du sujet à son corps, en disant : « Je suis mon corps ». C'est une manière de raisonner qui dépasse le dualisme, hérité de la pensée grecque. De fait, l'homme a longtemps été pensé comme un corps et une âme. Les mentalités occidentales sont marquées par les visions dualistes qui ont

²¹⁸ J-C. GUILLEBAUD, *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001.

influencé la philosophie et la théologie. Dans cette perspective, le corps est perçu comme extérieur à l'homme. Alors que la pensée biblique considère l'homme comme un tout unifié. Le corps, c'est l'homme lui-même. C'est l'homme qui agit, qui aime, qui s'exprime, qui fabrique, qui entre en communication etc...L'homme est un tout. Le corps est le visage où se lira ce qu'est la personne, il en est « l'individuation ». Il dessine la singularité de chaque esprit, il révèle l'homme dans une situation concrète, tel qu'il se vaut, dans le bonheur ou le malheur, la richesse et la pauvreté, la santé et la maladie.

La notion d'individualité englobe l'idée d'une tâche : « Deviens toi-même ». Le moi n'est pas un fait, mais une tâche, qui n'est pas interchangeable, en ce sens que personne ne peut se mettre ni décider à la place de l'autre. Le corps met en situation, il est l'organe de la différenciation des tâches et de la structure des responsabilités. Par le corps, l'homme manque ou réussit sa présence au monde. Le corps empêche, limite, favorise, ou accomplit la communication et la présence. C'est au corps qu'on voit l'homme, à sa capacité de communion, d'amour. L'incarnation du Christ dit l'importance primordiale du corps. Comme l'explique Louis-Marie Chauvet²¹⁹, les sacrements ne sont pas des prolongements de l'incarnation comme telle, mais ils sont l'expression majeure, dans notre propre histoire, de la prise de corps du Ressuscité dans le monde par l'Esprit. Les Eglises nées visiblement à la Pentecôte sont le sacrement fondamental de cette prise de corps. En outre, la foi ne peut se vivre que dans la médiation du corps, corps individu, mais aussi corps social, corps communautaire. Les sacrements se vivent dans le corps.

2. L'être humain est doté d'affectivité

La conscience, dans toute sa dimension subjective, repose sur l'histoire individuelle de chacun, celle qu'il peut décrire par des mots, mais aussi celle implicite et inconsciente de son corps, de ses émotions, de ses relations avec le monde. L'être humain est doté de sensibilité et éprouve des sensations et des sentiments, il a des affections, des inclinations. L'affectivité peut commander ses choix, ses réactions. L'être humain a soif de compréhension, d'empathie, ce qu'il éprouve nécessite d'être entendu et compris, car l'être humain a besoin de reconnaissance, consciente ou inconsciente. L'homme ressent la nécessité d'être reconnu dans ses relations personnelles comme dans ses relations professionnelles et sociales. L'approbation du regard de l'autre est nécessaire et retentit fortement sur son bien-être. Ses actes ont à être reconnus, tout comme ses désirs et ses attentes. A cette condition, ce qu'il vit prend sens.

²¹⁹ L-M. CHAUVET, *Les sacrements, parole au risque du corps*, op. cit..

L'acceptation ou le refus des sacrements demandés peuvent être interprétés affectivement pour certains, comme valorisation ou dévalorisation de la personne, selon la signification investie dans cette démarche.

3. L'être humain est un être relationnel

La relation à l'autre est au cœur du devenir humain. L'homme n'est pleinement « je » qu'en présence d'un autre « je » et il n'existe vraiment qu'une fois qu'il a un vis-à-vis. L'homme n'advient à lui-même que parmi d'autres hommes. Il existe en raison d'un système de relations fondamentales qui l'ouvre sur autrui et sur le monde. Par la communication, l'homme fait l'expérience de l'autre. Une des difficultés des relations humaines est la rencontre de l'altérité. Il s'agit pour l'homme d'accepter l'autre comme autre et par là-même de rendre impossible la clôture sur soi. La collectivité préexiste à la vie individuelle des hommes. L'homme ne peut s'enfermer dans une perspective strictement individuelle. Participant au monde, il est engagé avec d'autres hommes pour faire exister l'humanité. La valeur centrale est la personne, concrète, existentielle, en relation avec les autres personnes. « Cette notion d'une personne... entraîne avec elle une variété de valeurs qui lui sont rattachées, le bonheur, la sécurité, la liberté d'action et de décision... la maîtrise ou destin personnel, la réalisation sociale »²²⁰.

Les sacrements sont toujours des actes d'Eglise, toute célébration sacramentelle est une célébration collective ; on ne célèbre pas seul et cette célébration est ouverture à tous les hommes, étant rencontre de l'humanité avec le Christ.

4. L'être humain a un rapport au monde

L'homme est lié au monde, à l'univers de la matière, à l'univers de la vie végétale et animale. La finitude humaine est le fait que l'homme existe appuyé sur le monde ; l'univers est la condition individuelle et collective, sans l'univers il n'y a pas d'existence humaine. Etant situé dans le monde, il en est solidaire. Cette solidarité appelle une compréhension du monde dans ses aspects multiples, contradictoires et difficiles. La relation au monde se fait pour chaque homme avec tout ce que le corps atteint par le travail, les loisirs, l'art. Tout sacrement est comme une figure de l'incarnation manifestée aux hommes, cette incarnation est l'achèvement de la création, lieu où le Salut prend figure.

²²⁰ J. STOETZEL, *Les valeurs du temps présent : une enquête européenne*, Paris, P.U.F., 1983, p. 291.

5. L'homme, un être en devenir

L'être humain a un rapport au temps. Le temps est pour lui histoire ; le temps qu'il vit, c'est son histoire qui se bâtit. L'homme n'est pas un être de l'instantané, il a besoin de temps. Le temps accomplit l'homme. Les adultes sont des êtres en devenir. Tout en étant les mêmes personnes au fil des années, les adultes changent, leurs intérêts varient, leurs amitiés les transforment, leurs relations les modifient, la vie les façonne. Petit à petit ils se font eux-mêmes. Petit à petit ils deviennent sujets. Le sujet naît progressivement à lui-même et grandit en humanité.

La vie d'un être humain est constituée par des étapes différentes. Des recherches psychologiques conduites aux Etats-Unis proposent des modèles théoriques pour expliquer le devenir adulte. Ces études ont pris de l'ampleur à partir des années 1950. Différents modèles de développement humain ont été ainsi proposés par Erik Erikson, Daniel Levinson et Robert Kegan. Ces modèles font place au temps et décrivent la maturation sous formes d'étapes, de stades, de phases. On connaît bien l'étape du milieu de la vie, ce passage parfois malaisé de la quarantaine, mais bien d'autres passages marquent l'existence adulte. Chaque étape place l'adulte devant des défis nouveaux, l'obligeant à des ajustements qui peuvent s'avérer difficiles.

Ainsi l'homme est différent selon qu'il a trente ou cinquante ans, il n'envisage pas la vie de la même manière, ses relations à autrui sont vécues différemment, il ne croit pas non plus de la même façon. Les sacrements s'inscrivent dans un temps qui est le temps de l'homme, le temps de la vie. Dans leur dimension de la durée, les sacrements font droit au devenir chrétien, la foi se déployant durant la vie de l'homme.

6. L'homme, un être unique

La vie de chaque adulte est unique. L'âge adulte est celui de la différence. Tel adulte est plus habile ou instruit dans tel ou tel domaine. Cultiver son unicité et reconnaître la complémentarité de ses ressources, de ses attitudes et de ses expériences, c'est apporter sa contribution à l'humanité, tissée de chaque histoire singulière.

Au cours de sa vie, l'adulte est obligé de composer avec la réalité, laissant de côté tel ou tel rêve. Des moments exaltants sont vécus mais aussi des échecs et des désirs inaccomplis. Accepter l'ensemble de son existence comme existence unique, différente de celle des autres est une des tâches à réaliser pour l'adulte. Le processus de la venue à la foi est différent pour chacun et dans la célébration sacramentelle chaque croyant est unique devant Dieu.

§ 2. L'être humain est un homme sujet en quête de sens

L'homme cherche le sens de sa vie à présent que la religion ne lui fournit plus de réponses évidentes. Il veut connaître le sens de son existence. Marcel Gauchet explique que le déclin de la religion se paie en difficulté d'être soi. La société d'après la religion, dit-il, est aussi la société où la question de la folie et du trouble intime de chacun prend un développement sans précédent. Elle est une société psychiquement épuisante pour les individus, où rien ne les secourt ni ne les appuie plus face à la question qui leur est retournée de toutes parts en permanence : pourquoi moi ? Pourquoi naître maintenant alors que personne ne m'attendait ? Que me veut-on ? Désormais, déclare-t-il, l'homme est voué à vivre à nu et dans l'angoisse ce qui lui a été plus ou moins épargné depuis le début de l'aventure humaine par la grâce des dieux.

Chacun doit élaborer ses propres réponses pour son propre compte²²¹.

Produire du sens dans un monde qui en cherche, c'est un des défis de la foi. Prendre appui sur la prise en compte du sujet qui est un trait fondamental de la culture d'aujourd'hui peut permettre de relever ce défi. Cette question du sujet est donc actuellement incontournable. Prendre en compte le sujet en valorisant l'autonomie de la personne, sa différence, sa singularité propre peut offrir à chaque individu la possibilité d'une démarche qui ait du sens.

1. Une importance nouvelle donnée au sujet

1.1. L'influence des déclarations des droits de l'homme

Dans les sociétés antérieures, le poids des traditions prédéterminait les comportements individuels et limitait les aires de libre choix. Au contraire, l'individualisme contemporain conçoit au présent la détermination des règles et des normes, à travers leur libre fondation par les libertés individuelles. Claude Geffre estime qu'« une des chances de la crise des idéologies et de la démystification des modèles productivistes capitalistes ou socialistes, c'est de faire dépendre l'avenir de nos sociétés et de la culture de la responsabilité de chacun et non uniquement d'un Etat-providence. Notre horizon culturel, dit-il, est caractérisé par la recherche d'un autre type de raison et par l'importance nouvelle donnée au sujet et à la quête du sens »²²².

Les déclarations des droits de l'homme de la fin du 18^{ème} siècle ont fait de l'homme non plus l'attributaire du droit mais son sujet. « La revalorisation du

²²¹ M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1985, pp. 302-303.

²²² C. GEFFRE, « L'approche de Dieu par l'homme d'aujourd'hui », in *Revue des sciences religieuses*, 68 (1994/4), pp. 489-508.

droit qui restera au crédit de la dernière décennie a pris électivement la forme d'une référence retrouvée aux droits de l'homme »²²³. L'idée des droits de l'homme suppose une valorisation de l'homme comme tel, elle renvoie à la représentation de l'être humain comme être conscient et responsable, comme auteur de ses pensées et de ses actes, comme conscience et comme volonté. Dans un chapitre consacré à la libre discussion de l'œuvre de M. Villey, Alain Renaut et Lukas Sosoe²²⁴ analysent ce qui constitue l'humanisme, tel qu'il fait irruption dans la modernité. L'homme de l'humanisme est celui qui n'entendra plus recevoir ses normes et ses lois ni de la nature des choses, ni de Dieu, mais exigera de les fonder lui-même à partir de sa raison et de sa volonté. L'humanité devient autonome.

La mutation culturelle implique que soient mises en avant aujourd'hui l'expérience personnelle et l'authenticité d'un parcours de recherche plutôt que le souci de la conformité aux vérités religieuses garanties par l'institution. L'homme a besoin de se penser lui-même comme individualité et d'œuvrer pour conquérir son identité personnelle.

1.2. Influence de la philosophie du droit

Dans le champ de la pensée du droit, Alain Renaut, John Rawls, reflètent une conception de l'homme qui donne une importance nouvelle au sujet. Ils se montrent les défenseurs d'un droit fondé sur le principe d'autonomie. Le destin des valeurs de l'humanisme et de l'idée du sujet se trouve avec eux à nouveau en jeu.

On trouve chez Alain Renaut la valorisation de l'homme comme tel, tenu pour terme de référence et pour valeur suprême. Il s'agit de l'être humain comme être responsable et conscient, comme auteur de ses pensées et de ses actes, comme conscience et comme volonté. Il retrace le déplacement introduit par la modernité dans la représentation du droit : « d'un droit naturel fondé dans une loi qui est celle-là même de l'ordre du monde et prescrit à chacun ce qu'il doit être, à un droit naturel fondé dans la nature de l'homme imposant à toute réalité sa loi »²²⁵. Le droit n'est plus inscrit de toute éternité dans la nature et observable en elle mais doit y être introduit. L'homme lui-même sera la seule source des valeurs et unique principe du droit comme raison et volonté. L'homme lui-même devient l'étalon, le droit moderne sera un droit subjectif enraciné dans l'idée que le sujet humain se fait de lui-même.

²²³ A. RENAUT, L. SOSOE, *Philosophie du droit*, op. cit., p. 31.

²²⁴ Id., *Ibid.*, p. 149.

²²⁵ Id., *Ibid.*, p. 111.

Les deux principes de la Justice, principes choisis par John Rawls se déduisent de ce qui constitue les hommes proprement comme des sujets. John Rawls valorise l'homme comme sujet capable d'auto-produire ses actes et ses représentations, capable d'en être l'auteur ou le fondement, capable aussi, dès lors, d'être l'auteur des normes qu'il impose à ses actions. Les sujets rawlsiens apparaissent comme des personnes ayant les mêmes devoirs et les mêmes droits mais aussi comme des individus entièrement libres de déterminer leur bien selon des projets de vie²²⁶. John Rawls considère que ce qui constitue le sujet en tant que sujet c'est avant tout son aptitude à concevoir des projets rationnels de vie et le sens de la justice nécessaire à la création d'un cadre institutionnel où se trouvent réunies les conditions nécessaires à l'achèvement de ces projets²²⁷.

Faire référence à Alain Renaut, à John Rawls implique la capacité pour le sujet de rendre raison de ses choix, de collaborer effectivement dans la négociation et la délibération. Il s'agit de permettre à chacun de ne pas subir un dispositif unique qui ne convient pas obligatoirement au stade de foi auquel il est rendu. Le sujet gagne alors en liberté face à ce qui peut lui paraître comme un système incontournable et unique. « Contre toute réduction à l'identique, il convient de prendre en compte cet élément de notre modernité qui semble s'imposer à la conscience religieuse aussi bien qu'aux autres champs du savoir : le refus délibéré de constructions théoriques omni-englobantes et l'attention portée en tout domaine sur les singularités et les différences »²²⁸. Chacun est appelé à trouver sa propre voie, chacun est appelé à choisir ce qui lui convient le mieux. Le choix implique une connaissance et une compréhension des possibilités diverses et de leurs conséquences. Le sujet a la possibilité d'advenir à lui-même, d'être reconnu dans sa singularité propre.

2. Le sens, un passage obligé pour l'être humain

L'époque actuelle est menacée par la perte du sens. Un essai comme *L'ère du vide* de Gilles Lipovetsky²²⁹ exprime cette perte. Les sciences et les théories politiques sont incapables de répondre à la question du sens ultime de la vie humaine. L'époque actuelle manque de grandes idées, de perspectives d'avenir à long terme, de valeurs suprêmes pour lesquelles il serait possible de s'enthousiasmer. L'homme aujourd'hui cherche un sens à ce qu'il vit. Qui

²²⁶ J. RAWLS, *Théorie de la justice*, op. cit., p. 488.

²²⁷ Id., *Ibid.*, p. 602.

²²⁸ G. JARCZYK, « Appartenance ecclésiale et conversion personnelle », in *Le religieux en Occident : pensée des déplacements*, Bruxelles, Facultés-St-Louis, 1988, pp. 35-36.

²²⁹ G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, op. cit..

pourrait accepter que les choses n'aient aucun sens ? Que l'activité quotidienne ne serve à rien, que les projets, les espoirs ne soient que des illusions, que la vie qui pousse chaque jour en avant n'aille nulle part ? Les sociétés ont soif de sens. Les questions fondamentales demeurent : que signifient le mal, la mort, la violence ? Que devient-on après la mort ? Michel Tournier dit que l'homme a faim de comprendre le mystère qui est le sien, l'énigme qui précède sa naissance, qui accompagne sa vie et qui peut-être le poursuit dans l'au-delà.

Cette question du sens de la vie se pose pour chaque être humain et la réponse n'est jamais définitive. L'homme reste pour lui-même une question et un mystère. A l'homme, le sens de son être n'est pas immédiatement donné. Produire du sens est une épreuve qui fait conquérir à l'homme son humanité. C'est permettre à l'homme de devenir lui-même en prenant en compte sa réflexion et le stade auquel il est parvenu dans sa vie. C'est accorder la vérité aux actes qu'il pose.

3. Comment produire du sens ?

On discerne chez l'homme contemporain une promotion de la subjectivité et on constate le privilège donné à l'expérience individuelle. Produire du sens va consister non pas tant à instruire dans un langage abstrait mais à communiquer, à partager l'expérience de sa vie, et à devenir ainsi acteur de ses décisions. A travers l'expérience, le sens se construit.

Ceux qui demandent le baptême ou le mariage sont souvent des hommes et des femmes qui s'adressent à des communautés chrétiennes alors qu'ils n'ont pas de contact régulier avec elles. Le langage religieux leur est devenu inconnu ou peu familier. Si on leur demande pourquoi ils désirent recevoir tel ou tel sacrement, ils sont dans la quasi-impossibilité de répondre car ils n'ont pas le vocabulaire religieux pour l'exprimer ; de plus, dans la manière dont est posée la question, la réponse ne peut apparaître qu'en langage abstrait. Or, la foi ne s'exprime pas par des définitions. Même si en termes de catéchisme, on a pu autrefois répondre à la question : qu'est-ce que Dieu ? « Dieu est un être infiniment parfait, créateur et maître de toute chose », la foi ne s'exprime pas ainsi.

Dans la Bible, la foi s'exprime dans un récit, le récit des événements de l'histoire du peuple de Dieu. L'homme confesse sa foi par le récit des événements de son histoire à travers laquelle il a reconnu Dieu et non à travers des formules abstraites. La Bible présente plusieurs récits qui sont des confessions de foi. « Mon père était un Araméen.... » Dt 26/5-10. C'est à travers le récit de l'expérience des hommes qu'il est possible de leur faire

découvrir la présence de Dieu dans leur vie, dans leur histoire. Dieu est présent au cœur de la vie, dans chaque amour, il n'est pas à chercher dans un au-delà ou un ailleurs. Il s'agit, dans le récit des événements de la vie, de contempler l'action même de Dieu qui désire faire alliance en se révélant à travers l'amour dispensé à un enfant ou à travers un amour mutuel.

Il ne s'agit pas d'entendre des propositions de foi complètes, ni d'attendre que les gens donnent des réponses satisfaisantes ou rassurantes quant à leur foi mais de découvrir que l'on est aimé, que l'amour vient de plus loin que soi et qu'une relation avec Dieu est possible à établir.

4. L'être humain est un homme qui a à accomplir son humanité

Pour Maurice Zundel qui a une foi inébranlable dans l'être humain, le premier article du credo chrétien est : « Je crois en l'homme »²³⁰. De quel homme s'agit-il ? Il s'agit de l'homme qui est à faire. Il s'agit de l'homme tel qu'il est appelé à devenir. « L'homme n'est pas encore, il faut qu'il le devienne »²³¹. La vocation de l'homme consiste dans la possibilité de se réaliser comme personne, de devenir créateur et de prendre en mains son destin et celui de l'univers. L'homme a à se libérer de lui-même ; il ne peut pas se suffire à lui-même, ni s'enfermer en lui-même. La liberté comme libération de soi renvoie l'homme à sa dimension la plus profonde : le don de soi, à travers la relation à l'autre, relation non possessive ni dominatrice. Dans ce don, il s'ouvre à la transcendance. Jésus a une façon de vivre où l'être humain va au bout de son humanisation, en d'autres termes, il réalise une humanité parfaite. Il s'agit de croire que chaque homme porte en lui cette possibilité. C'est en cette humanité parfaite que le croyant reconnaît un Dieu inattendu²³². Le Dieu révélé en Jésus est un Dieu humain dans sa divinité, comme l'écrit Jüngel²³³, « un Dieu qui lui-même se détermine à ne pas être Dieu sans l'homme ».

Devenir homme, responsable et libre, est le chemin par lequel Dieu atteste sa présence. Dieu est celui en qui l'homme trouve son accomplissement²³⁴. « L'homme, en définitive, est l'espérance de Dieu »²³⁵, c'est l'inscription que

²³⁰ R. MARTINEZ DE PISON LIEBANAS, « Devenir homme est le chemin de l'expérience de Dieu », in *Nouvelle Revue Théologique*, 117 (1995), p. 540. R. Martinez cite M. ZUNDEL, Inédit de 1961, cité par M. DONZE, *L'humble présence ; inédits de Maurice Zundel*, Genève, Ed. du Tricorne, Coll. « Buisson Ardent » 1, 1985, p. 17.

²³¹ « L'homme tient Dieu dans sa main », dans *Choisir*, 144, (1971), 21, cité par R. MARTINEZ DE PISON LIEBANAS, *op. cit.*, « Devenir homme est le chemin de l'expérience de Dieu », p. 540.

²³² G. BESSIERE, *Jésus, le Dieu inattendu*, Paris, Gallimard/ Le Point (Découvertes), 1993.

²³³ E. JÜNGEL, *Dieu mystère du monde : fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, Paris, Cerf, tome 1, 1983, p. 55.

²³⁴ R. MARTINEZ DE PISON LIEBANAS, « Devenir homme est le chemin de l'expérience de Dieu », *op. cit.*, pp. 536-551.

²³⁵ Id., *Ibid.*, p. 545.

Maurice Zundel a trouvée sur une tombe d'un cimetière du Valais. L'homme est le temple de Dieu. On ne parle bien de Dieu qu'en parlant bien de l'homme. « Tout homme est une histoire sacrée ». Le Dieu de la Bible est le Dieu qui prend fait et cause pour l'humanité quoi qu'il arrive. Dieu aime l'homme. Levinas a bien montré que l'être humain est d'abord un visage à regarder, à respecter, à déchiffrer, à aimer : le visage de l'autre est une totalité qui ouvre sur l'infini et le silence.

5. L'homme responsable de sa vie, respecté dans son intelligence et sa liberté

Le concile Vatican II a remis à l'honneur l'idée de participation active des chrétiens dans la vie liturgique. Or les sacrements forment le cœur de la liturgie. Le concile Vatican II rappelle que les chrétiens doivent être pleinement participants aux sacrements qu'ils célèbrent et cela d'une manière active et intelligente. La voie est ouverte à la conscience. Il est fait appel à l'homme qui est conçu comme une liberté créatrice et transformatrice de lui-même et du monde. Il importe d'aider le sujet à advenir à lui-même et à décider par soi.

L'autonomie apparaît comme une requête interne à l'exercice de l'autorité. Il s'agit d'obliger l'autorité à s'expliquer devant la raison de l'homme. La source de la conviction doit être intériorisée, il faut alors chercher en soi-même des raisons de poser tel et tel acte. Le sujet institué est alors responsable de ses actes dans un exercice personnel de jugement. L'homme crée sa vie, il ne la subit pas, il élabore son projet de vie, il est sujet de sa propre histoire. Et la responsabilité est le lieu même où peut naître un moi, un je, un sujet. La révolution personaliste d'Emmanuel Mounier consiste dans la valeur absolue de la personne qui seule peut assumer pour elle le maximum de la responsabilité²³⁶.

Section 2. Des enjeux théologiques

§ 1. Croire

Que faut-il entendre sous le mot croire ? Dans le langage courant, ce mot peut équivaloir à « je pense » avec une nuance d'incertitude. Il peut aussi signifier tenir pour vrai. Mais la rencontre de quelqu'un qui éblouit, un amour qui déchire l'enfermement sur le soi ressortit aussi au domaine du croire. Analyser cet acte du croire, le différencier d'autres notions semblent

²³⁶ E. MOUNIER, « Qu'est-ce que le personalisme ? », in *Œuvres*, Paris, Seuil, 1961, vol. 3, p. 210.

donc indispensables pour préciser en quoi consiste la foi et plus spécialement la foi chrétienne. Il est non moins indispensable de se demander de quel Dieu on parle.

1. Qu'est-ce que croire ?

1.1. L'acte de croire

Le croire est un acte humain, correspondant à la condition humaine. Le croire est une réalité humaine tout à fait générale. Le croire envahit les informations quotidiennes. Le terme croire recouvre une vaste échelle de valeurs, depuis l'acceptation la plus faible : « Je crois qu'il va faire beau », au sens de « il me semble » qu'il en est ainsi, jusqu'au plus indubitable, qui peut requérir le sacrifice de sa vie. Croire peut exprimer une certitude quand il s'agit de relations humaines ou quand il s'agit de vérités susceptibles de donner signification au tout de l'existence. Le domaine du croire fait pénétrer dans celui des relations et de l'amour, qui est d'un tout autre ordre que celui du savoir scientifique. On ne peut vivre sans faire confiance ni croire à la parole des autres. Il y a une structure constitutive de l'être qui est de l'ordre de la foi-confiance. Croire est essentiel pour l'être humain tout autant qu'aimer, vivre en relation etc.... Croire c'est s'en remettre à quelque chose ou à quelqu'un d'autre que soi pour juger. C'est faire crédit à l'autre. La foi consiste dans l'acte d'une personne qui décide de faire confiance à l'autre jusqu'à jouer dans cet engagement le sens de son existence. L'acte de croire est ainsi un acte essentiel de la condition humaine, il investit toute l'expérience humaine et n'est pas le monopole de l'attitude religieuse. Il fait jaillir les mots de confiance, de fidélité, mais aussi de doute, d'incrédulité, de vérité, de voir. Le croire chrétien s'enracine dans ce croire fondamentalement humain. La possibilité de croire en Dieu dépend de cette capacité humaine à croire.

1.2. Le lieu du croire

Croire touche tous les aspects de la personnalité : l'affectivité, le corps, les relations, le rapport au monde, la capacité de choisir et de décider, la recherche de vérité et de liberté. L'acte de foi vise la personne tout entière. La vie est sons, images, pensées, émotions. La dimension spirituelle ne peut pas être détachée de cet enracinement anthropologique. Elle est ce qui donne de quoi vivre.

Le lieu de la relation à Dieu n'est autre que la totalité de l'existence. On ne peut isoler une vie spirituelle de l'exercice d'une existence humaine avec ses

dimensions affectives, relationnelles, politiques etc....La foi en Dieu est l'affaire de l'homme tout entier, dans sa vie réelle, avec son esprit, avec son corps. La relation à Dieu passe par l'humain corporel, sensible, émotionnel, relationnel, intellectuel. La rencontre humaine engage une relation réelle à Dieu. La vie familiale, le combat pour les droits de l'homme, la vérité de la relation à autrui, le sens de la vie, de l'amour, sont autant d'ouvertures profanes à l'absolu. L'acte de croire ne peut désertier le lieu concret de la vie des hommes ; il n'est qu'une vie, celle que l'homme mène ici et maintenant, dans l'obscurité et dans la certitude. Croire, c'est d'abord adhérer à cette donnée.

Il semble impossible de situer une réflexion de foi qui se situerait à côté de l'existence humaine, la foi catholique ne pouvant se réduire à un système de vérités bien organisées.

1.3. Quelques différenciations : entre croyance et opinion, croyance et foi, croire et savoir

1.3.1. La croyance et l'opinion

L'opinion chez Platon est une première étape du terme croire. Il est intéressant de distinguer deux acceptions du terme de croyance : l'opinion et la foi. Le terme de « croyance » recouvre les opinions et les convictions. Ce terme désigne d'abord l'opinion que l'homme a sur tel ou tel objet, puis, dans un second sens, les convictions personnelles. Lalande²³⁷ rappelle que la croyance désigne « [...] un assentiment imparfait, sans justification rationnelle, qui, comme l'opinion, comporte tous les degrés de probabilités ».

Croire pourrait se transcrire alors par ce qui est valable pour moi, ce qui fait partie de mon opinion personnelle et de mes convictions. Les croyances examinées ont donc un sens large : tout ce qui peut donner sens et saveur à la vie, entre autres les valeurs et les idées qui nous aident à assumer l'existence humaine. On peut nommer croyance toute attitude de l'esprit qui affirme, selon des degrés plus ou moins grands de probabilité, la vérité ou la réalité d'une chose, sans pouvoir en administrer la preuve. Dans la mentalité populaire, les croyances désignent des réalités irrationnelles souvent diffuses.

1.3.2. La croyance et la foi

Dans la vie d'un chrétien, foi et simple croyance sont souvent mélangées. Le rapport croyance et foi fait appel à la visée du contenu ou de l'objet

²³⁷ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* Paris, P.U.F., 1926, p. 197.

d'une part et à l'accent mis sur la confiance de l'autre. La confiance accordée peut être envisagée comme une recherche, ou bien comme ce qui définit une attitude initiale d'ouverture et d'accueil que la suite des choses aura pour fonction de vérifier ou d'infirmier : « Je sais en qui j'ai mis ma foi » (2 Tim 1,12).

Croire en ce sens, c'est ajouter foi à ce que dit quelqu'un. En quoi la foi transforme-t-elle la croyance ? La foi rend indestructible la relation dans laquelle s'incarne l'amour. Croire c'est donner sa foi. Croire c'est engager d'un seul mouvement une foi et une croyance. La foi est d'ordre plus intime, plus universel que la croyance, désignant une attitude, un dynamisme transformant. La foi est un acte de la personne tout entière, de l'esprit, de la volonté et du cœur. La foi est sensibilité, compréhension, engagement et lien. La tradition disait *fides quae creditur et fides qua creditur*. La foi que l'on croit et la foi par laquelle on croit. La vie de foi du chrétien, dit Joseph Moingt²³⁸, est réalité surnaturelle, elle est vie de l'Esprit en lui, elle est attachement au Christ dans la lumière de l'Esprit, dans la méditation de l'Écriture et dans la référence à l'histoire de la Révélation.

Si la foi en reste à l'ordre de la croyance, faute du soutien de la culture dominante, elle peut s'effondrer. La croyance se transmet, la foi réclame une rencontre personnalisée avec Dieu. Dans la foi, l'homme lâche prise pour s'en remettre à la personne du Christ. Est-il rigoureux de parler de la transmission de la foi ? Des parents expriment souvent leur souffrance de ne pas transmettre leur foi à leurs enfants ? Le peuvent-ils, étant donné que l'acte de foi exige une décision personnelle ? Ils peuvent certes offrir à leurs enfants un terreau dans lequel la foi peut s'enraciner, ils peuvent confesser ce qu'ils croient et témoigner de leur foi dans leur existence. Mais la foi est en son commencement et reste à tout moment une décision de liberté, réponse à l'appel personnel de Dieu.

1.3.3. Croire et savoir

Foi et savoir sont deux instances différentes. La foi est irréductible à un savoir théorique. L'acte de foi n'est pas une réponse à des informations quelque transcendante soit leur source. La foi n'est pas réservée à une élite intellectuelle. Le contenu de la foi peut être ignoré cependant qu'une expérience concrète ouvre à Dieu. La foi est connaissance. Là encore le registre n'est pas celui du savoir théorique. La connaissance n'est pas conclusion, elle est communion. La foi est ouverture de sa propre personne en direction d'un autre. Elle est réponse à la précedence de Dieu. La foi est un événement, elle est quelque chose qui advient. Elle est un moment durant

²³⁸ J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, Paris, Cerf, 2002, pp. 88-89.

lequel l'homme rencontre Dieu. Elle n'est pas acquise ni possédée une fois pour toutes.

Distinguer foi et savoir est de fait important ; mais il ne s'agit pas de les opposer. Cela aboutirait à reléguer la foi du côté d'une subjectivité livrée à elle-même, sans repères, côtoyant avec l'arbitraire, le seul sentiment, la conviction ou la sincérité. Par contrecoup, se trouverait consacré le savoir dans sa forme positiviste, technicienne ou instrumentale. Il faut au contraire souligner la solidarité de la foi et du savoir, celle-ci faisant appel à des types de savoir tandis que celui-ci est lié à des choix qui le débordent. Ils forment un ensemble, à telle vision du savoir correspond telle vision du croire et réciproquement.

2. Qu'est-ce que la foi chrétienne ?

Le croire entretient des relations avec le sacré ou la religion, cependant la foi chrétienne s'en distingue par plus d'un trait ; l'acte de foi a des dimensions tout à fait caractéristiques, la foi s'inscrivant dans une rencontre avec Quelqu'un. La foi est une manière d'exister dans le monde en référence à Jésus-Christ. Elle est de l'ordre de l'événement.

2.1. Singularité de la foi chrétienne par rapport au sacré et à la religion

2.1.1. Le rapport entre le croire et le sacré

Il semble important de différencier le croire d'autre chose, par exemple d'une vague rencontre avec le divin. Comment démêler ce qui est foi authentique et sentiment plus ou moins vague du sacré ? Il y a dans le sacré une certaine reconnaissance du divin, mais aussi un élément de crainte et de servitude, aussi de la superstition et de la magie. Rudolf Otto²³⁹ présente la religion comme fondée sur l'expérience du « numineux ». Il décrit le sacré comme absolument différent de tout ce que l'homme peut connaître : irrationnel. Le sacré est une mystérieuse puissance qui agit sur l'âme par la crainte et la fascination et provoque sur la conscience humaine un sentiment d'indignité. Pour Mircea Eliade, le monde se divise selon deux types d'homme, l'homme a-religieux et l'homme religieux. L'Homo religiosus perçoit le monde, le temps, l'espace, sa propre vie, en fonction du sacré.

²³⁹ R. OTTO, *Le sacré : L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 2001, (trad. fr. A. JUNDT).

Dans la vie de tout homme, croyant ou non, il y a une sorte de halo que l'on peut appeler le domaine du sacré. C'est celui où, pour des raisons diverses, partiellement liées au développement et à la civilisation, l'homme se sent incapable de dominer certaines forces obscures. L'homme d'aujourd'hui, quelle que soit sa culture scientifique, demeure désarmé devant les problèmes que lui posent la vie, la mort, la destinée, l'amour et il ne les aborde pas sans trouble. Il est alors tenté de se tourner vers ce qui lui paraît capable de le rassurer ou au moins de situer ces forces qui le dépassent. L'Eglise peut apparaître à certains comme liée au surnaturel. Les sacrements pourront alors être demandés comme une protection. La tâche pastorale sera celle d'accueillir des êtres en recherche avec le souci d'une proposition de la foi.

A leur naissance, les Eglises ont mis de la distance entre leurs propres rites et ceux qui relevaient du sacré païen. Puis, au cours de leur histoire, elles se sont efforcées de christianiser le sacré. Aujourd'hui, elles se trouvent dans un monde désacralisé, tandis que certains de leurs membres dénoncent l'ambiguïté entre le sacré et la foi. Faut-il rejeter totalement tout ce qui semble ne venir que du sacré ? Ou le sacré peut-il être un chemin vers la foi ? Comment les Eglises peuvent-elles être gérantes du sacré ? Ce sont des questions qu'on ne peut pas éluder. « Le sacré n'est pas chrétien à n'importe quelle condition. Le sacré ne devient chrétien que par son renvoi à cette histoire « profane » où, eschatologiquement, advient le Règne de Dieu et grandit le « corps du Christ jusqu'à la plénitude de sa taille adulte »²⁴⁰. Dans la pastorale sacramentelle, les Eglises auront à veiller à convertir le sacré qu'elles rencontrent.

2.1.2. Le rapport entre la foi et la religion

La religion fait partie intégrante de l'homme. Renier systématiquement le religieux, ce serait renier une part de l'humain. Distinguer la foi de la religion, permet de prendre la mesure de chacune d'entre elles. Par religion, on peut entendre l'ensemble des comportements humains explicitement consacrés au culte de Dieu, comme la prière, la liturgie ou les pèlerinages. La religion est un ensemble de croyances, de représentations et de conduites rituelles par lesquelles un groupe met en relation son expérience du monde avec un absolu qui le dépasse et dont il croit dépendre. Le fond de la conscience religieuse est la conviction selon laquelle le monde empirique et le destin de l'humanité ne s'expliquent pas vraiment par eux-mêmes ; l'origine première et la fin ultime de l'histoire échappent à la maîtrise de l'homme. La religion est définie dans la théologie de saint Thomas, comme la

²⁴⁰ L-M. CHAUVET, « Sacramentaire et christologie. La liturgie, lieu de la christologie », in *Sacrements de Jésus-Christ*, Paris, Desclée De Brouwer, Coll. « Jésus et Jésus-Christ » 18, 1983, p. 242.

relation de l'homme à son principe : la reconnaissance que l'homme n'est pas le principe de ce qu'il est. Sa liberté est située dans une histoire qui le précède et dans une nature qui le porte.

Il faut également s'entendre sur ce que l'on met derrière le mot religion²⁴¹. Ce terme peut n'abriter que le respect superstitieux des hypothèses et des traditions des hommes. C'est en ce sens que l'on a pu parler d'un christianisme « non religieux ». Le théologien allemand Dietrich Bonhoeffer parlait de la suppression du « préalable religieux ». Il nous faut vivre, écrivait-il, sans religion, éventuellement même sans l'« hypothèse Dieu »²⁴², en tant qu'elle a partie liée avec la religion, pour retrouver l'Évangile, dans son surgissement originel. Dietrich Bonhoeffer parle de « l'a-religiosité » de l'homme devenu majeur. « Dieu en tant qu'hypothèse de travail, en tant que pis-aller dans nos embarras est devenu superflu »²⁴³. Il s'agit, bien sûr, de replacer la pensée de ce théologien dans son contexte qui est celui des Églises allemandes de tradition luthérienne des années 1945²⁴⁴. La religion n'évoquait pas, pour Dietrich Bonhoeffer, la croyance au Christ, Parole vivante de Dieu, mais certaines notions métaphysiques réunies en propositions formelles et alliées à une piété individualiste sans lien avec la vie quotidienne. Il prédit alors que les chrétiens cesseraient d'être religieux, c'est-à-dire de s'intéresser seulement aux affaires de l'Église et à leur salut individuel et qu'il leur faudrait devenir séculiers. Ils rompraient ainsi avec leur piétisme égocentrique et ils vivraient pour les autres au milieu du monde : être chrétien ne consistant pas à être religieux, mais à être pleinement homme.

Ainsi, la foi chrétienne ne se confond pas avec le sentiment religieux, même si la foi intègre la dimension religieuse de l'homme et si elle ne peut se vivre sans un soubassement de type religieux. La foi est le fruit d'une rencontre : elle instaure une relation réciproque entre l'homme libre et un Dieu personnel. La religion peut être une activité partielle de l'homme, alors que la foi est coextensive à la totalité de l'être dont elle dévoile l'ultime signification. La foi valorise la totalité de la vie de l'homme prise dans sa globalité. La foi est don de soi à Dieu et accueil de son amour manifesté en Jésus-Christ.

²⁴¹ D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, Genève, Labor et Fides, 1973, pp. 120-121 et p. 145.

²⁴² Id., *Ibid.*

²⁴³ Id., *Ibid.*, pp. 178-180.

²⁴⁴ A. RICHARDSON, *Le procès de la religion*, Tournai, Casterman, 1967, pp. 17-22.

2.2. Les dimensions caractéristiques de l'acte de foi

2.2.1. L'acte de foi est confiance

La foi est une confiance totale qui ne se laisse pas déconcerter. La confiance n'est pas la conclusion de certitudes antécédentes. Elle est le point de départ d'un certain type de certitude, elle en est le lieu de sa vérification. Dans la foi, s'inscrit une certitude inébranlable qu'elle puise en elle-même, c'est-à-dire dans l'expérience même de la rencontre.

La question de la foi dans l'Ancien Testament ne gravite pas autour de l'existence de Dieu, qui à cette époque allait de soi. L'attitude fondamentale de la foi est de mettre sa force en Dieu et de trouver son soutien en Lui. D'autre part, la foi évoque la fidélité. Deux racines sont dominantes dans la variété du vocabulaire hébreu de la foi : le terme *bâtâh* exprime la sécurité et la confiance, les verbes correspondant à ce terme pourraient se traduire par s'appuyer sur, se confier à. L'autre mot hébreu *aman* évoque la solidité et la sûreté. Dans la Bible hébraïque, le mot *hemounah*, qui est traduit par le mot foi ou par le mot fidélité suivant les cas, appartient à une famille dont le père est le mot *aman*.

La foi n'est pas une réponse à des informations. C'est un Je qui parle. L'acte de la foi n'existe que par rapport à la manifestation de l'Autre, à son surgissement, à son irruption. La foi est démarche, elle est mouvement vers Dieu, elle est exode dont le pôle attirant est un sujet. Le Nouveau Testament emploie le mot *πίστις* qui dérive de *πείθομαι* : « être persuadé, avoir confiance, obéir », ce mot contient les idées de persuasion, de conviction, d'engagement, et implique toujours de la confiance ; confiance qui s'exprime dans les relations humaines sous forme de fidélité, de crédit, d'assurance, de serment, de preuve, de garantie²⁴⁵.

2.2.2. L'acte de foi suppose une décision

Il n'y a pas de foi sans engagement, sans participation personnelle. La foi émane de la volonté, elle est libre décision. La foi ne se réduit pas à un sentiment, le sentiment, ça va et ça vient. La foi c'est comprendre et se comprendre soi-même. Croire en Dieu, c'est tenir Dieu pour réel, c'est le reconnaître et l'aimer, parce qu'il a aimé les hommes le premier. Réponse à cet Amour qui appelle, la foi ne peut être que libre. Les raisonnements ou les arguments ne peuvent la forcer. La rencontre du Dieu vivant, comme les rencontres humaines, repose sur une affinité jaillie des profondeurs les plus

²⁴⁵ *Lexique théologique du Nouveau testament*, Paris, Cerf, 1991, p. 1243.

intimes de la personne. A sa racine il y a un amour qui pousse l'homme à se mettre en quête de Dieu. « C'est l'amour qui fait croire » disait saint Augustin. Graham Greene exprimait cela ainsi : « On devient croyant comme on tombe amoureux ».

On croit parce qu'on aime. Enracinée dans cet amour, la foi n'est ni théorie ni déduction, mais événement, envahissement brusque et imprévisible d'une existence par la présence d'un autre, Dieu.

2.2.3. L'acte de foi est une décision dans la liberté

Une des données les plus importantes de la société actuelle est la place majeure qu'y tient la liberté, et ceci depuis plusieurs siècles. Tout acte y est d'abord compris comme sous-tendu par un mouvement de la liberté.

La foi est une décision libre, elle ne s'impose pas. Aucune norme universelle, aucune obligation ne sauraient régir ces domaines où le pluralisme et le relativisme les plus absolus sont de règle. La pression en faveur de l'attitude religieuse est devenue très faible. La foi est devenue plus gratuite que dans le passé où elle procurait certaines explications sur l'univers ou une protection contre les épreuves. Par le passé, elle allait également de soi par pression sociale, la pratique étant alors sociologique. La foi, aujourd'hui ne s'impose plus, pas plus qu'elle n'impose des pratiques vides de sens.

La foi se vit sous le mode de la réception, puis d'une adhésion de plus en plus personnelle, puis d'une décision. C'est une réponse à une interpellation personnelle. C'est une invitation à entrer en relation, en communication, en alliance. L'acte de foi n'existe que par rapport à la manifestation personnelle de l'autre, à son surgissement, à son irruption dans la rencontre. C'est un acte de liberté qui requiert une adhésion personnelle permanente. « La foi est toujours inséparablement un don gratuit de Dieu et un acte libre. Autrement dit, la foi n'est pas une possession définitive, une certitude acquise une fois pour toutes. Elle participe à l'insécurité qui caractérise ma libertéil faut souligner le caractère obscur de la foi..... »²⁴⁶.

2.2.4. L'acte de foi libère du fatalisme

L'homme moderne, dans de nombreux cas, a tendance à subir son destin et est tenté de renoncer à entreprendre. Cette attitude a deux conséquences, celle de conduire à une résignation fataliste, ou celle de fuir dans le rêve. Dans beaucoup de domaines, il faut subir avec résignation la fatalité des choses. On est ainsi impuissant sur l'évolution de la société politique, sur

²⁴⁶ C. GEFRE, *Le christianisme au risque de l'interprétation, op., cit.*, pp. 234-235.

l'amélioration du système de santé, sur l'organisation de la ville, sur la vie professionnelle. Ce langage de fatalité et ce sentiment d'impuissance sont celui de beaucoup d'hommes d'aujourd'hui. Or la foi ne s'avoue pas impuissante. Toute la tradition biblique s'insurge contre la soumission passive à la fatalité comme si les puissances de ce monde devaient nécessairement l'emporter sur la puissance de Dieu.

Dans l'Ancien Testament déjà, l'événement qui marquera à jamais la foi d'Israël, c'est la libération de la servitude de l'Égypte. Dieu a arraché son peuple à la domination apparemment intangible d'un pharaon. Il lui a ouvert un chemin dans la mer en le faisant passer là où, apparemment, il n'y avait pas moyen de passer. Beaucoup d'autres textes de l'Ancien Testament reprennent le même message dans des contextes différents. Ils rappellent tous que Dieu n'a pas créé l'homme pour qu'il devienne le jouet et l'esclave des situations sans issue.

Au moment où le Christ entre dans ce monde, il se réapproprie cet enseignement et le porte à sa plénitude par ses gestes et sa parole. Par toute sa vie, par sa mort et par sa résurrection, Jésus vient dire aux hommes qu'il les arrache à la fatalité d'un destin aveugle. « Frères, dira saint Paul aux Galates, c'est pour que nous restions libres que le Christ nous a libérés. Frères, vous avez été appelés à la liberté » (Gal 5,1 et 13). Saint Jean répétera le même message « Si le Fils vous affranchit, vous serez réellement libres ».

A ceux qui enferment le futur dans l'horizon étroit de leurs désirs, le Christ affirme simplement que l'avenir prend la forme d'une marche en avant où il faut chaque jour risquer sa vie avec pour seule assurance la force de l'Esprit. Avec cette assurance, l'espérance des apôtres change de contenu. Elle ne fait pas rêver d'une société idéale, mais elle engage au contraire à affronter le quotidien avec la certitude que, dans ce monde mêlé de bien et de mal, la puissance de l'esprit donnera la force d'entreprendre et le courage de décider. Ainsi, la foi fortifie chez le croyant le vouloir de la décision.

2.2.5. L'acte de foi est un acte cohérent

Si les idées reçues sont facilement contestées, on se retrouve sans voix pour expliquer le mystère de la condition humaine. Tous les hommes croyants ou non, balbutient devant leur destin et le pourquoi de celui-ci. On sait comment vivre, et vivre mieux, mais on ne sait plus pourquoi, ni pour aller où. La foi ne se transmet plus, selon un constat fréquent, mais elle reste une question fondamentale.

Le croyant cherche à saisir le sens des événements et se risque au nom de sa foi à en donner une interprétation. Il ne suffit pas d'apprendre les grandes affirmations de la pensée dogmatique de l'Église, mais il s'agit d'en trouver

le sens. La foi est volonté de sens, c'est-à-dire chemin vers Celui qui fonde cet être ensemble, et qui suscite la liberté. Construire cet être ensemble, c'est donner du sens à la vie. La foi a une cohérence interne, elle n'est pas une idéologie. Elle trouve sa cohérence dans la résurrection qui est la clef de voûte de l'édifice et la clef de vie pour l'homme.

2.3. Dynamique de l'expérience chrétienne

Croire est une expérience qui n'a jamais fini de se déployer, d'évoluer, de changer. C'est une expérience faite d'ouverture, d'inquiétude, de surprise, de ruptures, voire de déchirements. L'itinéraire de cette expérience relationnelle est imprévisible. Croire est une expérience dynamique ouverte sur l'inédit, l'imprévisible, l'inconnu, le Tout-Autre. Croire est un mouvement, un déplacement qui entraîne transformation et maturation de l'être. Croire est un risque, une sortie de soi.

Croire c'est agir. Quand Dieu parle, il agit. Le Christ ressuscité est communicatif. Il transmet à l'homme l'essentiel de lui-même : la puissance de sa résurrection. A travers les désirs que l'homme a de vivre, le Christ fait passer la réalité de sa vie. Dans la foi il y a une dimension événementielle, dynamique, personnelle. Le Tout-Autre fait irruption. La foi est démarche, mouvement volontaire, exode. Le pôle attirant de cet exode n'est pas un objet, c'est un sujet, un je, un il, un tu.

2.3.1. La foi : un processus, le croire est une aventure, un chemin, la foi est une histoire

Croire n'a rien d'une réalité statique. La vie d'un croyant ne s'inscrit pas sur une trajectoire continue dans laquelle chaque moment succède logiquement à celui qui l'a précédé à la façon d'une réussite, comme la conquête consciente et réfléchie d'une perfection plus grande. S'il y a une suite dans l'histoire d'un croyant, comme dans celle de tout homme, il faut se la figurer tel un enchaînement imprévisible d'événements, qui déconcertent tour à tour ou émerveillent. C'est une aventure dont l'itinéraire est imprévisible. Elle est une expérience relationnelle, elle se situe à la rencontre de deux libertés. Croire est une expérience dynamique qui interdit d'enfermer le présent dans les décisions prises dans le passé et de bloquer l'avenir. On n'est jamais croyant une fois pour toutes. La foi n'est pas un tout ou un rien qui ne souffre d'aucune interprétation. C'est une recherche continue à travers une interprétation continue. L'acte de croire interroge constamment. Le croyant chemine dans la foi, avec des périodes de stagnation, de régression.

2.3.2. Plus d'une façon de croire

Chaque personne vit différemment l'expérience de croire. La foi, comme option fondamentale face à l'existence, est une réalité qui change, qui se modifie, qui se développe. Ce développement de la foi peut être décrit comme une succession de stades ou d'étapes. James Fowler et Fritz Oser ont proposé deux modèles de la maturation croyante.

James Fowler²⁴⁷ a présenté les « Etapes de la foi » à partir d'un certain nombre de facteurs tels que la manière de penser, les rapports de la personne à l'autorité, sa capacité de symboliser, sa manière de vivre ses relations avec les autres, sa conception du monde... Ces stades du développement de la foi représentent des façons successives pour la personne de structurer son univers de sens²⁴⁸. Ces changements ne se produisent pas nécessairement, mais s'ils surviennent, ils auront les caractéristiques décrites. Cette succession de stades n'implique aucune appréciation qualitative de la personne et de sa foi et le schéma de James Fowler reste un schéma descriptif, non prescriptif. Il est intéressant car beaucoup d'adultes peuvent s'y retrouver.

Selon James Fowler, la foi peut être vécue et interprétée d'après ce que disent les autres et d'après ce qui paraît conforme ; elle reste alors conventionnelle, construite de l'extérieur. Mais la foi peut également être individuelle et réflexive, l'être humain devient alors son propre herméneute. Une étape ultérieure de la foi consiste à ce que l'homme soit non seulement autonome dans ses prises de position mais à ce qu'il soit respectueux de celles des autres. A ce stade, l'homme reconnaît qu'il ne possède pas toute la vérité, il s'ouvre à d'autres manières de penser, à d'autres croyances. Le dialogue avec les autres lui permet d'approfondir ses propres fondements. Dans une ultime étape, la foi peut totalement envahir la personne qui a alors une relation constante avec Dieu. Ces personnes vivent en Dieu et leur vie est interpellation pour les autres.

Au cours de ces étapes, beaucoup de facteurs personnels et sociaux peuvent intervenir, qui soit avancent, soit retardent la progression. Ce qui est intéressant, c'est de prendre conscience de divers stades dans le cheminement de la foi.

Fritz Oser²⁴⁹, quant à lui, décrit les stades du jugement religieux. Il s'intéresse à la manière dont les personnes interprètent selon le degré de leur développement les expériences personnelles et leur expérience du monde, y

²⁴⁷ A. BINZ, S. SALZMANN, *Documents d'Andragogie*, IPR, IFM, 1996, 11-24. pp. 2-4.

²⁴⁸ P-A. GIGUERE, *Une foi d'adulte*, Ottawa, Novalis, 1991, pp. 47-69.

²⁴⁹ A. BINZ, S. SALZMANN, *Documents d'Andragogie*, *op. cit.*, pp. 4-7.

compris leurs relations aux autres. Les individus confrontés à des situations limites posent la question du sens et du non sens de l'existence et produisent des jugements religieux. Ces jugements religieux ne sont pas des jugements de valeur sur la religion, mais ils s'élaborent par rapport à la confiance, à la liberté, à la transcendance, etc....Le passage d'un stade à un autre s'effectue lorsque la personne se trouve dans une situation critique qu'elle n'arrive plus à résoudre à l'aide des schémas habituels. Il en est ainsi de l'adulte pour qui Dieu punit les méchants et récompense les bons. Quelqu'un affecté par une grave maladie peut ne pas trouver de justification à ce malheur, d'où le passage à un autre stade de jugement religieux.

Ces deux modèles, s'ils ont été beaucoup critiqués, permettent de comprendre que les êtres humains vivent diversement l'expérience du croire. Ils vivent leur foi dans des conditions extrêmement différentes en raison de leur éducation, de leurs rencontres, de leurs itinéraires personnels, de leurs situations sociales. La diversité des cheminements est immense. Il semble impossible de concevoir des critères universels permettant de juger de la foi de quelqu'un. Tout au plus quelques repères peuvent être donnés, ce que soulignera la troisième partie.

2.3.3. La foi, une expérience existentielle

L'existence est affectée, modifiée, mise en mouvement par la foi. Quelque chose advient, se passe. L'expérience existentielle implique que c'est tout l'homme, en tout ce qui constitue sa condition humaine, qui est le sujet de cette expérience. La foi n'est pas d'ordre proprement intellectuel, mais d'ordre existentiel.

Le croire n'a pas seulement un aspect cognitif. Pour les croyants, c'est bien à travers toute leur vie de chair et de sang que surgit la foi et qu'elle se développe. Elle est connaissance au sens biblique du terme. La foi, c'est entendre une Parole qui fait vivre, c'est nommer Dieu dans son expérience. Cette expérience, c'est l'amour. Car l'amour permet de vivre. La foi est la réponse personnelle de l'homme à l'initiative de Dieu, reconnu dans sa parole et dans ses interventions de salut.

Est-ce que l'on a la foi ou est-ce que l'on est en foi²⁵⁰ ? La question n'est pas inintéressante. La foi, selon le mode avoir, est une béquille pour qui veut détenir la certitude, pour ceux qui veulent une solution à la vie sans oser la rechercher eux-mêmes. La foi selon le mode être n'est pas en premier lieu une croyance en certaines idées, bien qu'elle puisse également être cela, mais une orientation intérieure, une attitude, une adhésion de l'être tout entier. Elle

²⁵⁰ E. FROMM, *Avoir ou être*, Paris, Laffont, 1978.

est confiance absolue dans le Dieu vivant et vrai, appui exclusif sur lui et obéissance amoureuse²⁵¹.

Des rencontres entre des hommes, des rencontres entre un homme et une femme, des événements sociaux, des événements culturels, sont tous des expériences accessibles au domaine de l'expérience en général et peuvent trouver une explication, mais l'homme croyant voit dans ces expériences quelque chose de plus. Il reconnaît des signes du mystère divin qui se manifeste. Un événement donne accès à un sens. La foi, c'est s'engager dans cette dimension du mystère divin et comprendre le monde, l'homme, l'histoire.

Les sacrements ne sont pas des actes isolés dans la vie, même s'ils apparaissent comme des moments privilégiés de la rencontre entre l'homme et Dieu. L'importance de ces moments ne doit pas faire perdre de vue que la rencontre ne se réduit pas à ces moments mais s'inscrit dans un temps qui est le temps de l'homme, le temps de la vie. Il y a une nécessaire dialectique à maintenir entre les actes sacramentels et la dimension sacramentelle de toute l'existence. A l'homme de se demander quel est l'impact de l'événement historique de Jésus-Christ sur le déroulement de sa vie.

2.3.4. La foi est une pratique

La parole de Jésus n'est pas d'abord une invitation à la prière ou au culte mais une invitation pressante à une certaine manière de vivre. La foi n'est pas une somme de vérités abstraites. Elle n'est pas non plus une pratique de rites mais la mise en pratique de la Parole. La foi est un agir. L'agir de l'homme est vécu dans la foi. Ce que fait le chrétien, il le fait autrement que les non-croyants, dans la mesure où chaque moment de son existence prend sens nouveau par et pour le royaume. A l'horizon de l'agir du croyant, il y a le visage du Christ, il y a l'amour de Dieu ; amour poussé au-delà de toute limite, voulant l'accomplissement de tout et de tous, sans aucune exclusion. La réponse à l'appel de Dieu se fait au sein de la vie humaine. La foi, c'est croire en quelqu'un, Dieu, dont la seule activité est l'amour. L'amour est action. La foi en Dieu s'exprime en termes de relation, de rencontre. On rencontre Dieu à travers les autres.

La foi est un savoir-vivre. L'art de la foi, c'est apprendre à faire la relation entre le savoir et le vivre. La foi est une « praxis », c'est-à-dire la mise en acte d'un savoir. Entre la pensée et l'action, il y a une cohérence. La Révélation constitue le corps de doctrine où tout se tient. La foi n'est pas pour autant un système clos, la foi chrétienne n'aura jamais fini de s'interroger elle-même.

²⁵¹ Rm 1,5 ; 6,17 ; 2 Co 10,4 ; 1 Th 1, 6 ; 2 Th 1,8.

Elle cherche toujours ce que Dieu donne de trouver. Elle interroge toujours sur la façon de vivre en Dieu.

2.3.5. La foi, lieu de l'altérité

La foi est dialogue

Le dialogue est nécessaire aux relations humaines. On discute beaucoup aujourd'hui de la concertation, de la communication, du dialogue. De nombreux ouvrages traitent de ce sujet. L'expérience quotidienne montre elle aussi que dans la recherche du bien commun, chacun a sa part de lumière et de vérité. La confrontation des avis, des points de vue s'avère donc nécessaire pour s'enrichir mutuellement. L'important c'est d'en accepter pour soi-même les conséquences concrètes. Or ceci ne va pas sans dépossession des certitudes ni sans déstabilisation.

Le dialogue de la foi est essentiel à l'expérience chrétienne. Il s'agit de s'interroger avec d'autres chrétiens sur les raisons de croire en Dieu et de vivre en chrétiens. S'interroger sur la découverte de Dieu, sur ses doutes, sur son appartenance aux communautés ecclésiales, sur sa fréquentation de la Parole de Dieu, sur sa participation à l'Eucharistie. La parole élargie avec d'autres est nécessaire dans le cheminement de la foi. On a besoin de dire sa foi aux autres pour devenir soi-même croyant et le propre de la foi chrétienne est d'être confessée.

La foi : un acte communautaire

La foi de quelqu'un naît de la foi de l'Eglise et elle y conduit (Rm 10). En effet, le croyant reçoit la foi, déjà exprimée et vécue par d'autres en fidélité au mystère du Christ. Le croyant n'invente pas la foi. Il est cependant invité à se l'approprier sans cesse. C'est dans ce mouvement entre une foi reçue, accueillie et à nouveau livrée que la tradition est vivante. On pressent comment, en de pareilles circonstances, se nouent la dimension personnelle et la dimension communautaire de l'acte de foi. Chaque « je crois », s'unit à d'autres « je crois » dans un même « nous » ecclésial. La foi est un je et un nous, un mouvement de personnalisation et un mouvement de dépassement de soi dans un rassemblement ecclésial, convoqué, ouvert, en symbiose avec les croyants de partout et de toujours.

Une attitude d'ouverture et d'accueil s'impose. Croire est un dynamisme permanent et la Parole reçue retentit comme un appel et comme une promesse, entraînant toujours plus loin dans la quête du Seigneur. En ce sens, croire c'est risquer une relation avec un Autre.

Si l'on considérait la foi seulement à partir de celui qui croit, la foi se confondrait avec la conviction ou le sentiment de l'individu. La foi conçue comme appartenance demande à l'homme de partager et de construire sa vie toujours singulière et unique avec les autres. La croyance est constitutive de l'humanité. Être humain, être un sujet parlant et vivant en communauté, c'est se trouver confronté à la croyance. Croire en Dieu, certes, mais aussi croire en autrui, en soi-même !

L'humain est condamné à croire ou à se poser la question, au carrefour de ses déficiences et de ses joies...L'acte de foi est le fruit de la grâce de Dieu et de la liberté humaine. La foi est lumineuse par ce que la Bible révèle de Dieu mais obscure par l'inadéquation de tous les mots et de toutes les représentations. Elle est lumineuse par ce qu'on pressent de Dieu à travers les rencontres et les témoignages humains mais obscure par l'absence de Dieu à laquelle le croyant est renvoyé sans cesse. Bien des facteurs venus de l'histoire personnelle des gens, de leur famille, de leur milieu social peuvent empêcher dans une certaine mesure d'entendre Dieu. Dans la mesure où croire est une aventure relationnelle, le doute y est inscrit.

2.4. Le doute fait partie du croire

La non-croyance généralisée qui se manifeste aujourd'hui provient dans une certaine mesure de l'indifférence. Le doute est à bien distinguer de l'indifférence. L'indifférent ne veut pas savoir, le sens de la vie ne lui importe pas. Le douteur ne sait pas, il hésite, il est incertain, il est en recherche.

2.4.1. Le doute : une constatation.

Le doute fait partie de la foi, peut-être plus aujourd'hui qu'hier ; les chrétiens ne peuvent plus aujourd'hui se contenter de reprendre les formules traditionnelles héritées des générations précédentes. La foi chrétienne ne se comprend plus exactement de la même manière que jadis. Les jeunes à l'âge d'acquérir une foi personnelle sont ébranlés par des doutes variés qui atteignent successivement toutes les affirmations de celle-ci²⁵².

D'autre part, n'y a-t-il pas, au cœur de la foi, les marques ou les traces permanentes d'une possible incroyance ?

²⁵² *Revue Résurrection* 1977, Introduction de Mgr Maxime Charles « Chrétien quelle est ta foi ? », Interview, *le Monde* mardi 4 octobre 1994, p. 2.

2.4.2. Le doute, un moment de la foi

La foi est habitée par le doute, doute qui, s'il ose se dire, permet d'avancer dans une recherche souvent tâtonnante et difficile mais qui fait intégralement partie de la foi. Le doute dévoile une certaine signification pour la foi et même une certaine forme de présence en elle. On reconnaît ainsi des raisons objectives au fait de douter. Ces raisons sont de plusieurs sortes. Les unes tiennent à la conjoncture personnelle ou culturelle. Aujourd'hui, dans un monde sécularisé, la présence de Dieu devient si discrète qu'elle semble souvent une sorte d'absence. D'autres raisons tiennent à la foi elle-même. Les récits évangéliques des apparitions pascales révèlent que les témoins doutèrent. L'apôtre Thomas devient le symbole de la foi difficile qui est souvent celle des hommes d'aujourd'hui. Douter peut être une étape sur le chemin de la foi.

Le fait de douter est intégré dans la foi comme un moment, comme un stade dans une marche. La foi dont il s'agit est une histoire. La foi est un processus. Le doute exprime un travail de la foi. L'acte de croire consiste à établir un rapport entre la résurrection et l'existence que l'on mène. Le doute porte sur la possibilité de faire ressusciter l'existence humaine à partir de la résurrection. Le doute au sujet de Dieu constitue l'expression de la finitude humaine.

Croire est un acte humain. La certitude de la foi s'accommode donc des aléas, des obscurités et des conflits qui constituent l'existence humaine.

2.4.3. Le doute intégré dans la constitution de la foi

Telle qu'elle se présente aujourd'hui, la foi incorpore donc quelque chose du doute. Il est, ce qui, dans l'acte de foi, témoigne d'une non-puissance et d'un inachèvement très évangéliques. Dans la réalité, le croire et le doute sont mêlés. Le tout est alors de déterminer celui de ces deux actes qui prime l'autre. Parfois, c'est une simple juxtaposition entre eux. Parfois, c'est l'acte de douter qui domine. En d'autres cas, le doute s'estompe, une décision se noue, et l'incertitude fait place à la certitude. La foi chrétienne surgit.

Paradoxalement, la foi chrétienne suscite le doute. Croire, c'est douter des idoles de toutes sortes, des faux absolus, des piétés qui servent d'alibi, des religiosités qui masquent l'authenticité de l'Évangile. Le doute n'a rien alors d'une facilité. On doute pour croire et parce qu'on croit. Les hommes sont affrontés à un Dieu étrange, qui ne répond pas à ce qu'ils attendent spontanément de lui et dont l'amour discret s'exprime dans l'impuissance de la croix. Bien des croyants expérimentent le silence de Dieu. C'est avec ce Dieu là que la foi et le doute s'affrontent tour à tour.

3. Croire en quel Dieu ?

Dans les sacrements, la grâce de Dieu est communication de Dieu avec l'homme, cela requiert de savoir de quel Dieu on parle. Un langage séculaire a affecté Dieu d'un certain nombre de qualificatifs qui allaient de soi pour tout croyant : saint, immuable, éternel, absolu, tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, juste... Ces adjectifs qualifiant les perfections de Dieu ne sont pas faux mais quel sens ont-ils pour l'homme d'aujourd'hui ? Le terme Dieu a recouvert de multiples significations au cours de l'histoire et s'est prêté à des utilisations de tous ordres. Lorsque les gens disent « Dieu », qu'ont-ils en tête ? Est-ce le Dieu de la magie né des angoisses humaines, le Dieu Tout-puissant, le Dieu utilitaire aux mille usages, le Dieu bouche-trou, le Dieu garant de l'ordre moral... Dans cette recherche concernant le lien entre la foi et les sacrements, il est nécessaire de clarifier ce que l'on veut dire lorsqu'on emploie l'expression croire en Dieu. Recevoir un sacrement requiert de comprendre avec quel Dieu on entre en relation. Même si Dieu reste l'inconnaissable, on peut tenter de s'approcher de son mystère.

3.1. La gratuité de Dieu

Dieu est un Dieu libre, un Dieu gratuit. Dans un de ses articles, Claude Geffré parle de la non-nécessité de Dieu²⁵³. Il s'en explique. L'ère de la pensée métaphysique sur Dieu est close. Ce qui est contesté, c'est donc l'idée d'un Dieu que l'homme peut prendre dans son réseau conceptuel et situer comme fondement ultime de ce qui est, l'Être, comme clef de voûte. Le Dieu du théisme métaphysique comme pensée de l'origine et de la fin se situe encore dans des catégories utilitaires. Le Dieu de la révélation biblique, de l'Alliance survient en dehors des représentations et des intérêts des hommes.²⁵⁴ Dans cette perspective d'un dépassement du théisme, il faut réinterpréter le Dieu créateur en termes d'alliance et non de causalité et de production. La nécessité de Dieu demeure misérable si elle est comprise dans le registre de l'utile. Claude Geffré²⁵⁵ invite à dépasser la fonction utilitaire d'un Dieu tout-puissant qui libère du péché et de la mort. En effet le risque est grand pour la foi d'en rester à une conception utilitariste de Dieu. En 1994, René Girard expliquait le déclin du christianisme constaté depuis un siècle par l'impuissance à définir le religieux autrement que par son plus ou

²⁵³ C. GEFFRE, « L'approche de Dieu par l'homme d'aujourd'hui », *op. cit.*, pp. 489-508.

²⁵⁴ Dans la même ligne de pensée, on peut lire Ch. WACHEINHEIM, « La foi entre l'incroyance et la crédulité. Repères théologiques. », in *Revue des sciences religieuses*, 64 (1990/3-4), pp. 307-317.

²⁵⁵ C. GEFFRE, « Un salut au pluriel », in *Lumière et vie*, 250 (avril-juin 2001), pp. 21-38.

moins d'utilité. Dieu lui-même ou le Christ ne sont pas des moyens de salut mis à la disposition de l'homme. Ce que Dieu propose à l'homme, c'est une rencontre.

Cette gratuité de Dieu indique la précérence de son don²⁵⁶. La grâce, c'est la vie en Dieu. La grâce ouvre sur la prière, conduit à célébrer Dieu d'un cœur renouvelé, à lui rendre grâce. Cette gratuité est de « l'ordre du jeu, du luxe, de la dépense ; mais ce n'est pas pour autant de l'ordre de l'arbitraire ou du fortuit. Il faut plutôt parler du gratuit comme du plus que nécessaire »²⁵⁷.

3.2. La puissance de Dieu

3.2.1. La toute-puissance de Dieu est celle de l'amour

Dieu ne connaît qu'une toute-puissance, celle de l'amour. Croire en Dieu tout-puissant, c'est croire à la toute-puissance de l'amour. Dieu est amour en lui-même, communication, extériorisation de soi en lui-même. C'est l'amour qui se communique lui-même. Dieu est amour signifie que Dieu est en lui-même dialogue, relation, partage. Dieu fait alliance dans la liberté de l'échange et de l'amour. L'unité en Dieu, ce n'est pas l'unité sans faille d'un être parfait et impassible, c'est la perfection de la communion. L'incarnation témoigne de la perfection de l'amour. Dieu étant dialogue, peut venir à la rencontre de l'homme, se rendre vulnérable à cette rencontre sans rien perdre de sa perfection. Cet amour de Dieu est excessif, en ce sens qu'il ne diminue pas d'être partagé et de se donner²⁵⁸. Dieu est présent là où le monde s'humanise et se divinise. Karl Rahner, dans le *Traité fondamental de la foi* a fortement souligné l'« auto-communication de Dieu²⁵⁹ ». Dieu le Père tout-puissant ne doit pas être pensé à part de l'homme Jésus et la divinité de Jésus ne doit pas être conçue à part de son historicité humaine. C'est ce que Joseph Moingt exprime dans son dernier livre²⁶⁰.

Dieu est relation et ses qualités sont celles d'un être relationnel. « Les attributs de Dieu sont dès lors les attributs de l'amour : c'est l'amour qui est tout-puissant, sage, libre, bon et beau »²⁶¹.

²⁵⁶ L-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, Paris, Cerf, 1987, p. 113.

²⁵⁷ C. GEFFRE, « L'approche de Dieu par l'homme d'aujourd'hui », *op. cit.*, p. 501.

²⁵⁸ A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, Paris, Cerf, 1990, p. 385.

²⁵⁹ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983.

²⁶⁰ J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, Paris, Cerf, 2002.

²⁶¹ F. VARILLON, *L'humilité de Dieu*, Paris, Le Centurion, 1974, pp. 79-80.

3.2.2. La dépendance de Dieu est celle de l'amour

Etty Hillesum apporte un éclairage et un témoignage bien particuliers sur Dieu qu'elle a découvert progressivement et qu'elle ne cessera d'aimer. D'elle, on sait peu de chose. Quelques données biographiques, quelques dates, mais on connaît l'essentiel : le mûrissement, l'éclosion puis la force d'une foi inébranlable dans la vie, dans l'humanité, en Dieu. Après des années de tâtonnements, Etty Hillesum, jeune juive à peine croyante va découvrir la présence de Dieu au plus intime de son intériorité personnelle. La grâce conduit à une relation d'amour inconditionnel, mais elle ne produit rien de tangible pour l'homme, par contre elle établit l'existence de Dieu dans la vie de l'homme : « Et si Dieu cesse de m'aider, ce sera à moi d'aider Dieu »²⁶².

Elle découvre un Dieu discret et vulnérable mais aussi d'une prodigieuse densité d'existence. Un Dieu qui va l'inviter à se mettre corps et âme au service de ses coreligionnaires destinés comme elle à la chambre à gaz. Sa foi est détachée de tout dogme, parée d'une liberté extraordinaire. Etty Hillesum dialogue avec un Dieu muet et démuni, un Dieu vulnérable à tel point que la relation se retourne : c'est Dieu qui attend des hommes salut et délivrance²⁶³. En fait l'humanité est responsable de Dieu : « Je vais t'aider, mon Dieu à ne pas t'éteindre en moi... Une chose cependant me paraît de plus en plus claire : ce n'est pas toi qui peux nous aider, mais nous qui pouvons t'aider et ce faisant nous aider nous-mêmes..... C'est à nous de défendre jusqu'au bout la demeure qui t'abrite en nous. Je t'offrirai toutes les fleurs rencontrées sur le chemin..... Enfermée dans une étroite cellule et voyant passer un nuage au-delà de mes barreaux, je t'apporterais ce nuage, mon Dieu, si du moins j'en avais la force »²⁶⁴. Abraham Heschel donne à un de ses livres le titre suivant : « Dieu est en quête de l'homme »²⁶⁵. Il affirme notamment que la foi en Dieu est une réponse à la question de Dieu. Le chemin *vers* la foi est un chemin *de* la foi, le chemin vers Dieu est un chemin de Dieu. L'appel de Dieu vers l'homme (Gn, 3,9) retentit sans cesse ni trêve²⁶⁶.

²⁶² E. HILLESUM, *Une vie bouleversée*, Paris, Seuil, 1995, p. 169.

²⁶³ Le numéro 250 de *Lumière et vie* intitulé « Un chemin de liberté : le salut de Dieu » entrelace à la fin de chaque article des passages empruntés à Etty Hillesum, extrait de son livre, *Une vie bouleversée*.

²⁶⁴ E. HILLESUM, *Une vie bouleversée*, *op. cit.*, pp. 175-177.

²⁶⁵ A. HESCHEL, *Dieu en quête de l'homme*, Paris, Seuil, 1968.

²⁶⁶ Id., *Ibid.*, pp. 149-150.

3.2.3. La toute puissance de Dieu est celle de son effacement

On retrouve la même intuition chez Hans Jonas, penseur juif²⁶⁷. En effet, il analyse les concepts que la théologie classique utilise pour caractériser Dieu : immuable, impassible, tout-puissant. Il démontre que le croyant affronté à la Shoah ne peut trouver aucun salut dans ce visage impassible de Dieu. Il se demande si la Bible ne propose pas une autre image de Dieu : un Dieu souffrant, un Dieu en devenir, un Dieu qui se serait dépouillé de sa puissance en faveur de l'homme. Plutôt qu'à un Dieu tout-puissant qui conduirait victorieusement l'histoire à son terme, l'homme contemporain est renvoyé à un Dieu faible et souffrant. Ce fut l'intuition de Varillon, il y a déjà longtemps, dans plusieurs de ses livres²⁶⁸. Les titres sont d'ailleurs très évocateurs traitant tantôt de l'humilité, tantôt de la souffrance de Dieu.

« En Dieu, il n'y a pas de trace d'avoir, de possession.....Dieu est un infini de pauvreté. La propriété est le contraire même de Dieu... Dieu est le plus dépendant de tous les êtres, dépendance dans l'Amour, non dans l'Être.... Dieu est une puissance infinie d'effacement de soi »²⁶⁹.

Dans le *Dieu crucifié*, à propos de l'Incarnation et de la mort sur la croix, Jürgen Moltmann affirme que Dieu s'est dépouillé de lui-même et que nulle part il n'est plus puissant que dans cette impuissance²⁷⁰. Un thème qui revient souvent dans les lettres de prison de Dietrich Bonhoeffer est celui de l'impuissance de Dieu. « Dieu se laisse refouler hors du monde sur la croix, Dieu est impuissant et faible dans le monde, et c'est précisément et seulement ainsi qu'il est près de nous et qu'il nous aide »²⁷¹.

3.3. La radicale altérité de Dieu

L'altérité de Dieu est celle d'un sujet que l'homme peut accueillir dans l'expérience d'une rencontre. La création est pensée comme expression de l'amour de Dieu qui renonce à se complaire dans sa perfection pour faire place à une altérité en face de lui, différente de lui, qu'il puisse appeler à la communion avec lui, dans une libre alliance. Dieu est le Tout Autre.

L'expérience de l'altérité conduit à Dieu. L'altérité est l'expérience de l'ouverture à l'autre. Ce que fait découvrir la pensée de Levinas, c'est la nécessité de l'altérité, où la dimension du divin s'ouvre à partir du visage de

²⁶⁷ H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Rivages, 1944, p. 44.

²⁶⁸ F. VARILLON, *L'humilité de Dieu*, Paris, Le Centurion, 1974. F.VARILLON, *La souffrance de Dieu*, Paris, Le Centurion, 1975.

²⁶⁹ F. VARILLON, *Joie de croire, Joie de vivre*, Paris, Le Centurion, 1981, pp. 30-32.

²⁷⁰ J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf-Mame, 1974, p. 233.

²⁷¹ Id., *Ibid.*.

l'Autre. Dieu ne peut être accueilli que dans l'expérience de la rencontre. On ne peut dire Dieu que si on accepte l'autre. Levinas a bien montré que l'être humain est d'abord un visage à regarder, à respecter, à déchiffrer, à aimer : le visage de l'autre est une totalité qui ouvre sur l'infini.

3.4. Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu

Il y a dans l'homme une capacité à devenir Dieu. L'homme est divinisable parce qu'il y a un homme qui est Dieu. Dieu s'est révélé intégralement en Jésus. Le Christ est Dieu lui-même fait homme. « En Jésus, Dieu passe du côté de l'homme pour que l'homme passe du côté de Dieu »²⁷². Dieu est à penser comme « humain dans sa divinité ». Si un homme est Dieu, c'est que tous peuvent le devenir. Le Christ est l'homme en plénitude. Ce qu'Il est, les hommes ont à le devenir et ne peuvent le devenir que par Lui. Dieu s'est fait homme pour entraîner les hommes avec Lui pour qu'ils vivent au cœur de la vie de Dieu. A travers l'homme, la grâce, le don de Dieu s'accomplissent dans le contingent.

Le Nouveau Testament parle de « nouvelle naissance » ou de « nouvelle créature ». C'est le projet créateur de Dieu sur l'homme. Maurice Bellet le dit ainsi : « Car ce que nous dit l'homme devenu tout entier parole de vie, c'est que l'homme n'est pas né pour la mort, mais pour la vie... C'est donner à la vie humaine un autre goût, c'est inaugurer cette seconde naissance de l'humanité qui transgresse la loi du monde : l'homme n'est plus centre de l'univers, il est beaucoup plus, il est l'Eveil lui-même ; il ne le sait pas d'un savoir car le souffle qui l'habite, le vent qui le porte, il ne sait ni d'où il vient ni où il va »²⁷³.

3.5. L'absence de Dieu

3.5.1. Un Dieu singulièrement absent

Dans les premiers Evangiles, par le relais des paraboles, Jésus révèle le secret du Dieu de l'Evangile. Jésus annonce quelque chose de vraiment nouveau : le départ de Dieu, son retrait volontaire. Dans l'Evangile, ce message est transcrit tantôt par un homme qui loue sa vigne, car il part au loin ; tantôt par un semeur qui abandonne son champ à l'heure où l'ennemi arrive pour y semer l'ivraie ; tantôt par un maître parti au loin célébrer ses noces.

²⁷² H-J GAGEY et D. VILLEPELET (Sous la direction de) : *Sur la proposition de la foi*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 1999, p. 29.

²⁷³ M. BELLET, « Christ à venir », in *Etudes*, 393 (décembre 2000), p. 639.

L'expérience de l'absence de Dieu, c'est déjà l'expérience de Job (Job 23, 8-9.). Karl Rahner parle de l'effroi de l'homme moderne devant l'absence de Dieu, de sa consternation devant le silence de Dieu²⁷⁴. L'absence évoque le deuil, la solitude, la frustration et il n'est pas dans l'habitude d'exprimer positivement l'expérience de l'absence de Dieu. Cependant, le cas de l'absence de Dieu est singulier. La source de la liberté dans la foi est l'absence de Dieu. L'expérience de l'absence de Dieu est la seule manière pour Dieu d'être Dieu et pour l'homme d'être libre. Dieu est singulièrement absent. Il est autant celui qui se cache que celui qui se manifeste. Dieu s'est voulu caché. La manière d'être au monde habituelle de Dieu n'est pas la révélation, mais le fait d'être caché. La foi chrétienne comporte ce paradoxe : c'est bien le Dieu caché qui se révèle, c'est bien le Dieu révélé qui demeure le Dieu caché (Is 45,15). « Au Seigneur notre Dieu sont les choses cachées » (Dt 29,28). « Dieu étant ainsi caché, toute religion qui ne dit pas que Dieu est caché n'est pas véritable ; et toute religion qui n'en rend pas la raison n'est pas instruisante. La nôtre fait tout cela : vere tu es Deus absconditus »²⁷⁵.

Le croyant doit sans cesse consentir au renoncement à la présence immédiate de Dieu. Le croyant fait inévitablement l'expérience de la rencontre et l'expérience de l'absence. Les deux sont liés.

3.5.2. Les sacrements, des signes de l'absence de Dieu

Le croyant est soumis à l'absence du Christ. Jésus-Christ disparaît aux regards des hommes : « Ne me touche pas » (Jn 20, 17). « Le passage à la foi requiert que l'on se désaisisse du désir de voir-toucher-trouver- pour accepter d'écouter une parole »²⁷⁶. Les sacrements, signes de l'absence du Christ, éloignent du lieu où il n'est plus pour entraîner là où il est et là où il attend. Les sacrements renvoient les Eglises à la place vacante du Seigneur. Les sacrements sont le temps des Eglises, le temps de l'entre-deux, le temps entre la résurrection du Christ et l'achèvement du royaume. C'est le temps où le Seigneur n'est plus visible quoique Vivant. C'est pourquoi l'Absent est présent dans les sacrements. Le croyant affirme que l'absence est présence. « Dieu est présence qui ne comble pas, qui laisse pendantes toutes les questions les plus vitales. Les croyants, au long des siècles, devront toujours affronter cette nuit dont l'aube ne peut qu'être « espérée contre toute espérance ». Et c'est pourquoi seul, le symbole peut l'évoquer...Seule la foi transforme le calvaire en poème vécu de l'amour absolu. Et qu'est-ce que la

²⁷⁴ K. RAHNER, *Wissenschaft als « Konfession »*, in *Schriften zur theologie*, t. III, Denziger, 1956, p. 461.

²⁷⁵ B. PASCAL, *Pensées*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », pp. 1276-1278.

²⁷⁶ L-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement, op. cit.*, p. 168.

résurrection, justement, sinon un invisible que seul le balbutiement symbolique peut dire »²⁷⁷ ? Louis-Marie Chauvet dit que le Ressuscité peut symboliquement être reconnu justement dans le respect de sa radicale absence ou altérité²⁷⁸.

§ 2. Célébrer le croire : Rapport entre le croire et la célébration du croire

Les communautés chrétiennes célèbrent ce qu'elles croient par des gestes rituels dans lesquels s'élabore la rencontre de Dieu. Ces gestes accompagnés de paroles signifient l'action de Dieu. On parle alors de sacrements.

La foi est de structure sacramentelle. On ne rencontre pas Dieu directement. Les sacrements se vivent dans le corps et donnent corps à la foi. Ainsi la foi se célèbre dans les sacrements.

Cependant célébrer ne va pas de soi, puisque des sacrements sont délaissés, même pour des personnes au demeurant bien insérées dans les communautés chrétiennes.

En outre quel croire célèbre t-on dans les sacrements ? De quelle foi s'agit-il ? Les sacrements sont pour les croyants. Mais que veut dire le mot croyant ? Il a déjà été indiqué plus haut qu'il existe bien des façons de croire, que le croire est différent selon chaque personne, chaque histoire. Entre le croire et le non croire, tout un éventail de potentialités se décline, sans oublier que la foi n'est jamais possédée une fois pour toutes et qu'elle est toujours en travail d'achèvement.

1. Le croire se célèbre dans les sacrements

Au cours du temps, les Eglises ont organisé un septénaire sacramentel. Dans le cadre de cette organisation, chaque sacrement est une action globale régie par un rituel officiel des Eglises. En outre, les rites proprement religieux empruntent la plupart de leurs formes d'expression à la vie courante et deviennent signifiants grâce à des réalités courantes et banales. Cependant si les rites et les sacrements ont une parenté certaine, ils sont pourtant distincts.

1.1. Rites et sacrements, une parenté certaine

Quels liens entre les rites et les sacrements ? La poignée de main, le baiser, le meeting, etc., sont des rites humains à signification humaine puissante. Entre ces rites et les sacrements chrétiens, on peut dire qu'il y a à la fois

²⁷⁷ E. GRANGER, « Un dieu décevant pour mon désir », in *Lumière et vie*, 128 (mai-juillet 1976), pp. 43-53.

²⁷⁸ L-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, op. cit., p. 183.

continuité et rupture. Il y a continuité car les rites sacramentels récapitulent et doivent récapituler les rites humains. Les Eglises ont puisé leurs rites dans le fonds commun de l'humanité et tous les sacrements comportent des aspects rituels dans les paroles et dans les gestes. Comme les rites, les sacrements sont des agir, ils ne sont pas des objets de pensée, ils sont d'abord des actions. Ils font passer de l'état antécédent dans le subséquent. Les sacrements sont des démarches que l'on fait à plusieurs, ils sont prévus, programmés, ils se répètent et ils existent pour la relation qu'ils établissent. Pour une famille, le fait de se retrouver pour un baptême ou un mariage met en jeu tous les éléments qui peuvent permettre à chacun et au groupe de confronter son identité en vivant des représentations de l'existence personnelle et collective.

Enfin les sacrements comme les rites dépassent ceux qui les pratiquent. Mais les sacrements trouvent leur spécificité dans la Parole vivante de Dieu et l'action des sacrements ne se limite donc pas au processus psychologique engagé. Il y a rupture entre les rites et les sacrements, car les rites sacramentels convertissent les rites humains, étant habités par la foi. La foi existe antérieurement aux rites et les rites donnent forme à la foi. Les Eglises ont évangélisé les rites en leur donnant une signification spécifique.

1.2. Spécificité des sacrements

1.2.1. Une question de terminologie

Le terme de sacrement traduit-il bien le cheminement de la foi d'une communauté ou de personnes ? Le terme mystère ne lui est-il pas préférable ? Le mot sacrement vient du latin « sacramentum ». Ce mot traduit lui-même le mot grec « musterion ». Ce mot provient du vocabulaire religieux païen, désignant un certain type de cérémonies cultuelles par lesquelles les participants étaient initiés au mystère de la divinité. Dans la Bible, ce terme est peu usité. C'est surtout saint Paul qui l'emploie dans ses lettres : mystère de Dieu, mystère du Christ, mystère de la foi. Pour Paul, l'objet du mystère est la réalisation du salut par la mort et la résurrection du Christ. Le mystère désigne alors, pour les chrétiens, ce qui serait inaccessible, mais que Dieu veut leur faire vivre. Le mystère chrétien réside dans la participation à la dynamique du salut que Dieu met en oeuvre depuis les origines. Le mystère évoque l'indéfiniment pressenti mais jamais atteint, le caché se dévoilant. Tout est mystère, tout est sacrement. C'est en ce sens très large que le mot sacrement a été utilisé pendant des siècles. Dans l'Eglise latine, avec la scolastique, le mot sacrement a remplacé le mot mystère et a pris le sens technique qu'il a aujourd'hui, tandis que l'Eglise d'Orient a gardé le mot mystère. Le mot latin ne rend pas toute la richesse du mot grec.

En théologie pastorale, Marcel Metzger²⁷⁹ préfère le terme mystère à celui de sacrement. Les Pères, dit-il, présentaient les mystères en termes d'histoire, de relations personnelles, d'Alliance entre Dieu et un peuple et non en concepts abstraits. Le mot mystère n'est pas aujourd'hui usité pour désigner les sept sacrements. Il est cependant nécessaire de faire référence à ce mot pour saisir toute la richesse et la signification d'un sacrement.

1.2.2. Une définition proposée en 1971

Une définition théologique du sacrement est avancée dans le rapport présenté à l'Assemblée Plénière de l'Episcopat, à Lourdes en 1971. Mgr Coffy propose celle-ci : « Un sacrement est une réalité du monde qui révèle le mystère du salut parce qu'elle en est la réalisation... Le sacrement au sens large est une réalité humaine qui réalise et manifeste une intervention de Dieu dans notre monde pour le salut des hommes. Il a une face visible, le signifiant, et une face invisible, le signifié. Comme réalité du monde, il est l'objet d'analyses rationnelles ; comme réalité divine, il est objet de foi »²⁸⁰. Les sacrements doivent dire à la fois la précedence de la grâce et l'engagement du croyant. Les sacrements sont sacrements de la foi, ils sont des lieux de l'action de Dieu ; celui-ci par contre n'intervient pas sans médiation humaine²⁸¹.

Dans les sacrements, les rites mettent en scène le sujet et le sujet comme croyant. Dans les sacrements, Dieu agit et déploie son salut. Le langage rituel introduit les participants sur une autre scène que celle du quotidien. Cette rupture symbolique crée un vide, un espace de démaîtrise dans lequel la foi prend corps. « Le rite sacramentel est le point de concentration de tous ces signes réels et ambigus de la présence de Dieu dans la vie courante des hommes »²⁸².

1.2.3. Le sens spécifique des rites sacramentels

1.2.3.1. Les rites sacramentels font référence à quelqu'un

Le Christ est par son incarnation le sacrement de Dieu. Dieu prend corps dans l'incarnation du Fils et rejoint l'homme dans ses capacités relationnelles, dans sa manière d'avoir rapport au monde, aux autres, à l'histoire et à soi-

²⁷⁹ M. METZGER, « Liturgie, sacrements et théologie pastorale », *op. cit.*, p. 109.

²⁸⁰ ASSEMBLEE PLENIERE DE L'EPISCOPAT FRANÇAIS, *Eglise signe de salut au milieu des hommes*, Le Centurion, Paris, 1972, p. 32.

²⁸¹ PH. BEGUERIE, C. DUSCHENEAU, *Pour vivre les sacrements*, *op. cit.*, p. 79.

²⁸² A. TURCK, « Evangélisation et sacrement », in *La Maison-Dieu*, 104 (4^{ème} trimestre 1970), p. 36.

même. Les rites sacramentels mettent en relation avec Dieu. Les relations sacramentelles à Dieu se situent à l'intérieur des relations existentielles. La sacramentalité ne se situe pas au niveau des choses mais au niveau de l'intersubjectivité, au niveau de la relation. Grâce à la médiation du ministre, les sacrements permettent au Christ de s'adresser à chaque homme au-delà de la barrière que sa mort a dressée. Ils organisent une véritable rencontre personnelle, assurant la présence effective du Christ mort et ressuscité aux hommes de tous les temps et de tous les lieux. Par l'Esprit, le Christ est présent dans le monde. « L'Esprit est le nom personnel donné à ce qui, de Dieu, donne vigueur présente et future à la mémoire du passé.... La mémoire sacramentelle implique l'engagement du Crucifié ressuscité dans l'aujourd'hui historique des croyants »²⁸³. L'Esprit est celui qui établit une communication avec l'homme. Les sacrements se situent dans la dynamique d'une histoire, celle des Eglises nées du don de l'Esprit à la Pentecôte.

1.2.3.2. Les sacrements sont relation à Dieu

Les sacrements apparaissent ainsi comme les lieux privilégiés de la communication du mystère du Christ en personne. Il ne s'agit aucunement de choses qui contiendraient un sacré plus sacré : il s'agit d'une communication de Jésus-Christ, comme l'Absolu de Dieu attesté et manifesté. Dans les sacrements, le Christ se manifeste et se donne comme quelqu'un qui comble l'homme et l'humanité. En d'autres termes, les sacrements constituent le mode original et irremplaçable de communication entre Dieu et l'homme, entre le Christ et les chrétiens. Dans les sacrements, Dieu se donne, c'est cela la grâce. Les rites sacramentels, comme tous les rites, sont d'abord des actions : ils font « passer » de l'état ancien à l'état nouveau. Ils ne sont pas d'abord des explications. D'ordre pratique, ils transforment quelque chose en l'homme, et le font entrer dans la vie de Dieu. Les rites sacramentels ressortent de la foi, ils sont des lieux de l'action de Dieu, à travers une médiation humaine.

1.3. Les sacrements sont les sacrements de la foi

Pas de foi chrétienne sans sacrement, et pas de sacrement sans foi, est-il souvent rappelé. Les sacrements nourrissent et fortifient la foi. Ils sont dits les sacrements de la foi. Cette vérité a été rappelée par le concile Vatican II²⁸⁴. La vie a besoin de signes... la foi aussi. Les sacrements, parce qu'ils sont un geste humain engageant l'homme au cœur de sa vie, l'empêchent de réduire la foi à une idéologie. La foi chrétienne est une foi d'incarnation. Les

²⁸³ L-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, op. cit. pp. 520-521.

²⁸⁴ *Sacrosanctum Concilium*, n°59. *Presbyterum ordinis*, n°4.

sacrements, gestes de l'homme et gestes de Dieu, rendent accessible aux hommes l'indécelable présence de Jésus-Christ ressuscité et vivant. Sans les sacrements, l'incarnation du Christ, sa mort et sa résurrection peuvent ne demeurer que certitudes abstraites.

Les signes sacramentels certifient la rencontre de deux personnes. La foi est l'assurance indémontrable que Jésus-Christ est vivant et présent au monde. Les croyants attestent cette foi à travers des paroles et des gestes transmis et authentifiés par l'Eglise. Cette foi n'est bien sûr ni quantifiable, ni mesurable, elle peut n'être qu'en gestation. D'autre part, si les sacrements sont les sacrements de la foi, ils sont aussi sacrements de la grâce.

1.4. Les sacrements sont les sacrements de la grâce

1.4.1. Le vocabulaire courant de la grâce

Que veut dire le mot grâce ? Le mot grâce peut désigner une faveur accordée gratuitement par un autre bienveillant. Cette faveur gratuite suscite une reconnaissance chez celui qui en est le bénéficiaire. Lorsqu'on emploie l'expression « quelqu'un qui a la grâce », le terme grâce prend une autre signification, il est alors synonyme d'une sorte de charme qualifiant une personne ou un objet. Le charme repose sur l'harmonie, la douceur, l'élégance, l'amabilité. On parle de la grâce du danseur ou de l'enfant. Il s'agit de quelque chose que l'on possède en soi, qui vous habite. En ce sens, la gratuité signifie une sorte d'excès inhabituel, d'inattendu, de merveilleux, de miraculeux qui peut fasciner. Ce peut être une qualité tout humaine, quelque chose entre le charme et la beauté, l'aisance et l'élégance. Mais c'est aussi l'expression de la bienveillance, voire de la pitié.

La grâce dont parlent les chrétiens est confessée ensemble comme étant à la fois la raison et le moyen de la sanctification des hommes. Elle est certes beauté et bienveillance, mais elle est davantage encore. Comment alors la comprendre ? « Et si la grâce n'était ni une qualité ni un droit ? Si elle était quelqu'un : Dieu lui-même, en ce qu'il établit une relation entre lui et nous ? Je crois en effet que la grâce est simplement, mais c'est beaucoup, mais c'est tout ! Dieu qui se donne à nous et nous prend avec lui²⁸⁵ ». La grâce de Dieu est sa bienveillance amoureuse pour les hommes.

1.4.2. La grâce n'est pas de l'ordre de la valeur

« Les sacrements contiennent la grâce » dit-on traditionnellement. La problématique qui consiste à se demander quel effet de grâce produit un

²⁸⁵ J-N. PERES, « Grâce, un mot de la foi », in *La Croix*, 12 octobre 1999.

sacrement est insuffisante. Le passé a connu les dangers du catalogue des différents types de grâce, dans laquelle la grâce était morcelée ; cette théologie s'est surtout préoccupée de définir la grâce divine comme une sorte de qualité créée venant s'ajouter à la nature humaine pour la transformer ; mais cette théologie voile en fait ce qu'est la signification fondamentale de tout sacrement : célébrer la grâce en tant qu'elle est sans cesse donnée par Dieu. La grâce est d'un tout autre ordre que celui de la valeur, la grâce ne produit rien, mais elle fait exister, elle fait advenir à l'existence en Dieu.

Dans la pensée régie par la métaphysique, « le rapport entre l'homme et Dieu dans les sacrements est inévitablement représenté selon le schème technique et productionniste de l'instrumentalité et de la causalité. Or la pensée de la grâce requiert un autre chemin de pensée...La grâce est d'un autre ordre que celui de la valeur et de la positivité²⁸⁶ ». Les sacrements sont de l'ordre de la grâce, de l'ordre du don, ordre qui se situe hors du champ de l'utilité ou de la valeur. L'une des plus belles images bibliques de la grâce est fournie par la manne au désert (Ex.16). Son nom est mystère, elle défie les lois du calcul, du stockage. Elle ne relève pas de la valeur calculable et capitalisable. Le symbole se situe hors valeur, se tenant dans l'ordre de la reconnaissance et de la communion entre sujets comme sujets.

1.4.3. Dans la grâce, Dieu se donne

La grâce n'est pas une chose, une substance concrète, mais un mode d'être créé par Dieu qui transforme l'homme. Les sacrements peuvent participer à cette production de la grâce. Le mot grâce désigne ce qui est irréductible à l'ordre de l'avoir, ce qui n'est pas comptabilisable ou objectivable. Cette grâce signifie que Dieu vient avec l'homme et le prend avec Lui, pour que l'homme soit comme Lui : saint. La grâce désigne le « don gratuit de Dieu » ; ce don est nécessaire pour atteindre à la perfection évangélique²⁸⁷. Les chrétiens rendent grâce à Dieu comme s'ils lui remettaient le don initial qu'il leur a fait en se donnant à eux. Le concept d'incarnation suppose la collaboration étroite entre l'humain et le divin. Dieu s'incarne au monde en nous y incarnant pour y rendre sa parole plus vraie, plus proche, plus incarnée. Il prend l'humanité pour corps et nous appelle à vivre notre humanité comme le recueil infini d'une grâce illimitée.

La manifestation de la grâce de Dieu n'est autre que Jésus de Nazareth. La grâce est don de Dieu veut dire que c'est Dieu lui-même qui est donné. La grâce est alors libération, salut, en ce sens qu'elle purifie de l'égoïsme, des relations brisées, de la non-communion. Elle établit l'entrée dans une

²⁸⁶ L-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement, op. cit.*, p. 48.

²⁸⁷ Actualités des religions, 11 (décembre 1999), p. 53.

dimension radicalement nouvelle de l'existence, celle de l'amour absolu inconditionnel comme en Jésus, comme en Dieu lui-même.

1.4.4. Le don appelle le contre don

Dans l'Essai sur le don²⁸⁸, Marcel Mauss a étudié un type d'échange qui régule les rapports entre groupes et entre individus dans un certain nombre de sociétés archaïques. D'après lui, « tout don reçu oblige ». L'être humain est soumis à la triple obligation de donner, recevoir, redonner. Il est impossible de prendre ce qui est offert sans rendre, notamment à un tiers qui, à son tour, offrira son contre-don à un quatrième etc... « Il n'est pas nécessaire que ce soit la même personne qui donne et qui rende, pourvu que le cercle final soit complet »²⁸⁹.

L'amour divin consiste dans le mouvement de donner, recevoir, rendre. Le Père est l'origine de tout don ; il donne et se donne, le Fils est Celui qui reçoit et redonne. L'Esprit est le lien de l'un à l'autre, il est ce mouvement de don, réception, contre don en quoi consiste l'amour qui définit Dieu même²⁹⁰.

Dans les sacrements, Dieu se donne, mais le don appelle le contre-don. Tout don oblige à une réponse pour qu'autrui soit reconnu comme sujet ; tout don implique un contre-don. « Le contre-don de notre réponse humaine appartient donc lui-même au concept théologiquement chrétien de « grâce » »²⁹¹. La liberté de l'homme est ainsi sollicitée. La grâce de Dieu, la présence de l'Esprit, sont données et redonnées par la médiation des signes sacramentels, à qui les accueille par l'ouverture de la foi, ce qui exclut tout automatisme magique : nul ne reçoit la grâce s'il ne l'accueille librement. Le don s'accompagne de son mouvement réciproque : l'accueil. Les sacrements sont les sacrements de la foi et non des rites imposés par la pression du milieu. « La vie personnelle dit Karl Rahner, doit s'exprimer dans le sacrement... Le sacrement manifeste l'action intérieure de la foi chez son bénéficiaire... »²⁹². Le profit des sacrements ne se mesure pas à ce qui est reçu mais aussi à ce que le sujet y apporte. Ce n'est pas un don reçu passivement, c'est une activité à laquelle nous convie le Christ.

²⁸⁸ M. MAUSS, *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange*, cité par L-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement, op. cit.*, p. 105.

²⁸⁹ M. MAUSS, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, « Petite Bibliothèque Payot », n° 2013, 1967, p. 130.

²⁹⁰ A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, Paris, Cerf, 1990, p. 385.

²⁹¹ L-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement, op. cit.*, p. 114.

²⁹² K. RAHNER, *Eglise et Sacrements*, Paris, Desclée De Brouwer, 1970, p. 108.

1.5. L'efficacité sacramentelle

1.5.1. L'efficacité sacramentelle est celle d'une parole

L'efficacité sacramentelle n'est pas une efficacité de production. En tout état de cause, quand on parle d'efficacité, il s'agit de « l'efficacité d'une parole, il faut donc bien la distinguer de l'efficacité de production comme celle d'un travail, bien que cette dernière reste peut-être le schème premier qui vient à l'esprit lorsque nous parlons d'efficacité »²⁹³. Le mot efficacité entraîne la plupart du temps l'idée de production. Est efficace ce qui produit l'effet attendu et, dans l'idée de production, il y a l'idée de rapporter quelque chose. Or l'efficacité sacramentelle est celle d'une parole qui signifie, qui fait sens. « La parole signifie et ne produit pas. Le terme de la production est un effet réel, celui de la parole, un sens compris »²⁹⁴. Les sacrements ont l'efficacité de la Parole de Dieu.

Un sacrement s'accomplit toujours au nom de Jésus-Christ. Tout sacrement est l'œuvre de l'Esprit, il est à la fois un don et un appel. Il se situe au cœur de la vie de l'homme et il continue la mission de Jésus qui est de révéler au monde le vrai visage de Dieu. « Il y a sacrement parce que le Christ Jésus n'est plus là et parce que le Royaume annoncé n'est pas encore là. Cet « entre deux » est le temps de la foi, c'est le temps de la vie des hommes au cœur du monde, exposée et croyante, faillible et accompagnée.... travaillée par l'Esprit »²⁹⁵. Les sacrements rendent possible la manifestation du visage de Dieu dans la vie de l'homme. On dit que les sacrements sont efficaces en ce sens que les sacrements sont un temps où l'homme accueille l'Esprit et accepte que celui-ci fasse son œuvre.

1.5.2. L'efficacité sacramentelle est une efficacité symbolique

Les sacrements sont à comprendre comme des médiations plutôt que comme des instruments. Ils sont plus que des signes puisqu'ils sont des actions qui rendent présent et actuel ce qu'ils annoncent, cela en vertu du lien étroit existant entre le Christ et l'Eglise. Les sacrements se définissent comme des actions symboliques célébrées par une assemblée de croyants qui réalise ce qu'elle signifie en vertu de la relation constitutive de l'Eglise au Christ, Verbe incarné. S'il y a efficacité, elle est symbolique. Il s'agit de « passer à

²⁹³ P. RICOEUR, *Travail et Parole*, in *Esprit* (1953) repris in *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 200, cité dans *L'Eucharistie, Le sens des sacrements*, Lyon, Profac, 1971, p. 310.

²⁹⁴ Id, *Ibid.*.

²⁹⁵ P. GISEL, *Pourquoi baptiser ?*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 21.

une pensée symbolique de l'Autre où les sacrements apparaîtraient comme actes de langage médiateurs de l'avènement sans fin des sujets comme sujets croyants »²⁹⁶ ?

« Penser théologiquement la grâce de Dieu, et plus précisément la grâce sacramentelle, dans l'ordre de l'échange symbolique, a l'immense avantage de la situer d'emblée sur le registre de la non-valeur. La grâce est essentiellement le non-calculable et le non-stockable...Elle est *gracieuseté*..... Elle ne peut faire l'objet d'un calcul, d'un prix, d'un marchandage »²⁹⁷. Le don de Dieu à l'homme est excès. Le symbole est par essence hors valeur ; ce qui est important c'est l'échange qu'il permet entre les sujets. « La communication de la grâce est à comprendre, non pas comme le schème « métaphysique » de la cause et de l'effet, mais selon celui, symbolique, de la communication de parole, communication éminemment opératoire puisque c'est en elle qu'advient le sujet dans son rapport aux autres sujets au sein d'un « monde » de sens. C'est précisément un *nouveau rapport de place*, rapport d'alliance filiale et fraternelle, que vise à instaurer ou à restaurer dans la foi « l'expression » sacramentelle »²⁹⁸. Une partie ultérieure s'attachera à une étude du symbole et à sa compréhension philosophique.

1.6. De la sacramentalité au sens large

Pendant des siècles, le terme sacrement a été employé avec un sens très large. Saint Augustin n'hésite pas à appeler sacrement toute réalité créée dans la mesure où elle pouvait être vécue comme une trace, comme un indice renvoyant au dévoilement du mystère de Dieu. Depuis Vatican II, grâce au mouvement de recherche liturgique et patristique, la réflexion théologique, en découvrant à nouveau la sacramentalité de l'existence chrétienne aboutit à un élargissement de la notion de sacrement. La grâce de Dieu ne cesse d'être présente à l'homme. Il n'y a pas des moments où Dieu propose sa grâce et d'autres où il ne la propose pas. Les sacrements peuvent apparaître comme des moments privilégiés de la rencontre entre l'homme et Dieu qui vient. Mais l'importance de ces moments ne doit pas faire oublier que la rencontre ne se réduit pas à des moments, ceux-ci s'inscrivent dans un temps qui est le temps de l'homme, le temps de la vie. C'est dire qu'en dehors de ces moments privilégiés où le don est visibilisé dans une action symbolique, la grâce de Dieu ne cesse d'être présente à l'homme comme appel et comme don.

C'est l'épaisseur quotidienne de la vie de l'homme qui est le lieu permanent de la rencontre et du dévoilement de Dieu. La grâce ne vient pas se surajouter à l'humain qui se suffirait à lui-même. Elle transforme tout, mais en

²⁹⁶ L-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement, op. cit.*, pp. 48-49.

²⁹⁷ Id., *Ibid.*, p. 113.

²⁹⁸ Id., *Ibid.*, p.147.

respectant le concret, elle ne le supprime pas. En outre, « la théologie a toujours reconnu que la grâce n'est pas liée aux sacrements. Toute réalité de la foi qui donne part au mystère qu'elle annonce est sacramentelle »²⁹⁹. Cette conception élargie de la notion de sacrement sera largement instruite dans la troisième partie.

2. Célébrer le croire ne va pas de soi

« La foi, dit Gilbert Adler, se développe hors du cadre institutionnel des religions. La dimension de la foi dans l'Évangile ne recouvre plus l'institution des Églises chrétiennes »³⁰⁰. Ainsi, célébrer le croire dans la participation régulière à l'eucharistie ou à la réconciliation n'est pas évident même pour des croyants bien insérés dans une vie paroissiale, tandis que d'autres en sont empêchés par le droit canon de l'Église catholique romaine. Enfin, des demandes de baptême et de mariage émanent de la part de non croyants ou de peu croyants. La question de la célébration de la foi n'est donc pas simple.

2.1. Des croyants qui ne célèbrent pas régulièrement leur foi

2.1.1. La pratique régulière de l'eucharistie et de la réconciliation délaissée

La pratique régulière, hebdomadaire, de l'eucharistie est délaissée par de nombreux croyants. La première partie a souligné une baisse de cette pratique régulière. Le rythme de l'année liturgique et du dimanche sont de plus en plus remis en cause. On enregistre ainsi d'année en année une forte diminution de l'assistance régulière à la messe du dimanche. Si 69% des Français se déclarent catholiques, seulement 8 à 9 % assistent à la messe tous les dimanches, alors que 48% n'y vont que pour les grandes fêtes et les cérémonies³⁰¹. Les pratiquants réguliers deviennent minoritaires, cependant que la pratique occasionnelle est forte lors de certains moments importants.

La pratique dominicale n'est plus perçue comme une nécessité, encore moins comme une obligation, par le peuple chrétien. Beaucoup de catholiques aujourd'hui, même engagés concrètement dans la vie des Églises chrétiennes, que ce soit à travers une aumônerie ou un mouvement, ne vivent pas le rythme dominical.

²⁹⁹ H-J., GAGEY, P. PRETOT, « Ministères ordonnés et sacrements », in *Documents de l'épiscopat*, n°13, (septembre 1999).

³⁰⁰ G. ADLER, « Croire : vivre, espérer, aimer », in *Croire aujourd'hui*, Paris, Editions Assas, Coll. « Cahiers pour croire aujourd'hui » 12, 1994, p. 35.

³⁰¹ *La Croix*, 30-31 mars 2002, p. 12.

De même la réconciliation est délaissée par de nombreux catholiques. Des distances sont ainsi prises par de nombreux croyants avec les célébrations régulières.

2.1.2. D'où vient ce manque de pratique ?

Pour un certain nombre de croyants, le besoin de pratiquer régulièrement ne se fait pas ressentir. On croit, mais à quoi bon célébrer ? La pratique est-elle vraiment signe de la foi ? Des raisons sont parfois alléguées telles que le manque de chaleur dans les communautés ou le manque de temps en raison des semaines surchargées, ou encore pour les plus jeunes, un culte qu'on ne comprend pas, une liturgie qui paraît étrangère à la vie, ou des célébrations ennuyeuses. La société actuelle ne favorise pas une pratique régulière. Il appert que beaucoup ne peuvent pas conjuguer pratique et travail, le week-end apparaissant comme un temps de détente nécessaire ou un temps usité à tout ce qui n'a pas été fait durant la semaine de travail ou encore à un temps consacré à la pratique de différents sports.

D'autre part, des personnes très engagées dans divers mouvements caritatifs délaissent-elles aussi la pratique des sacrements ; ce qui compte pour elles, c'est de rejoindre les hommes là où ils sont, dans leurs soucis et leurs difficultés. Les rites sacramentels peuvent alors leur apparaître comme une perte de temps, ou comme une évasion de l'existence humaine.

Cependant le rassemblement du dimanche est le lieu décisif de la pratique chrétienne. C'est le lieu d'intégration à la vie de la communauté. Il peut être intéressant de rappeler que le rassemblement dominical n'a jamais été évident. L'auteur de l'épître aux Hébreux disait déjà : « Ne désertons pas nos assemblées, comme certains en ont pris l'habitude, mais encourageons-nous.... » (He 10, 25).

2.2. Des croyants empêchés de pratiquer

Des croyants se voient refuser l'accès aux sacrements ; il en est ainsi des divorcés remariés qui ne peuvent recevoir aucun sacrement. Quelle est leur situation actuelle ?

2.2.1. La discipline officielle de l'Eglise catholique romaine

Le premier sacrement auquel n'ont pas accès les divorcés remariés, c'est le mariage. Le code de 1983, dans son canon 1085 §1 est formel : « Attente invalide mariage la personne qui est tenue par le lien du mariage antérieur, même non consommé ». Cependant, ce code de 1983, à l'inverse du

code de 1917 renonce à parler des divorcés remariés de manière explicite, alors que leur situation est clairement déterminée dans le texte de *Familiaris Consortio*. Ce texte déclare que leur « état de vie est en contradiction objective avec la communion d'amour entre le Christ et l'Église ³⁰² ». Le texte précise qu'à moins de vivre comme « frère et sœur », seule la mort du premier conjoint permet de régulariser la seconde union et permet donc en droit d'avoir accès à la pénitence, à l'eucharistie et au mariage. Dans ce texte, Jean-Paul II rappelle les dispositions du code de 1917 encore en vigueur à ce moment, mais il innove quelque peu en proposant la solution de la continence aux divorcés remariés en ce qui concerne l'accès à la communion eucharistique. Peu sont prêts à s'engager dans cette voie ; mais cette solution n'est pas sans conséquence du point de vue canonique. Un remariage de personnes divorcées est facile à constater, il relève du domaine public, alors que la décision de vivre dans la continence concerne le for interne et se vit dans l'intimité du couple. Le ministre de la communion doit tenir compte du fait qu'il ignore la décision prise au for interne par les divorcés remariés qui se présentent à la communion. Une porte étroite est donc ouverte par ce texte, même si la solution préconisée reste peu satisfaisante.

Dans tous les autres cas, les divorcés remariés restent officiellement privés de tous les sacrements. Le code de 1983 ne fait pas allusion directement au mariage civil après divorce légal. A aucun moment il ne parle des divorcés remariés, à la différence du code de 1917. La notion de pécheur public n'est pas retenue dans le code de 1983, le canon 1184 parle seulement de pécheur manifeste. Les divorcés remariés ne subissent pas à proprement parler de peines canoniques, pas plus qu'ils ne sont excommuniés. Cependant sur la base du canon 915, à tort ou à raison selon les interprétations ³⁰³, si les divorcés remariés ne sont pas exclus de la communion ecclésiale, ils le sont de la communion eucharistique ainsi que des autres sacrements.

2.2.2. Des propositions en faveur de l'admission des divorcés remariés aux sacrements

Depuis le code de 1983, de nombreux synodes diocésains se sont réunis. La question de l'admission des divorcés remariés aux sacrements a été portée à Rome par les évêques. Une des propositions les plus audacieuses a été votée par le synode de Beauvais (252 voix pour, 14 contre, 44 abstentions). Elle exprime le souhait que l'Église accueille dans leur démarche de foi les

³⁰² JEAN-PAUL II, *Familiaris Consortio*, n° 84, *Les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1981, p. 177.

³⁰³ J. WERCKMEISTER, « L'accès des divorcés aux sacrements », in *R.D.C.*, t. 48/1, 1998, pp. 59-79. J. WERCKMEISTER, « L'admission des divorcés remariés aux sacrements et l'interprétation du canon 915 », in *R.D.C.*, t. 51/2, 2001, pp. 373-399.

divorcés remariés qui demandent la réconciliation et l'eucharistie et qu'elle les autorise à y accéder dans certains cas ou à certaines conditions.

La proposition des évêques allemands du Rhin Supérieur dans leur lettre pastorale³⁰⁴ n'est pas de remettre en cause le principe absolu de l'inviolabilité du mariage mais d'opérer une distinction entre l'autorisation officielle de communier et l'autorisation en conscience après un entretien avec un prêtre. Cette lettre a suscité une réaction négative de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi.

2.2.3. La réaffirmation de la discipline de l'Eglise catholique romaine

En date du 14 septembre 1994³⁰⁵, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, par une lettre aux évêques de l'Eglise catholique a réagi contre cette solution de décision de conscience.

Face aux nouvelles solutions pastorales mentionnées ci-dessus, cette Congrégation juge qu'elle a le devoir de rappeler la doctrine et la discipline de l'Eglise catholique à ce sujet. Celle-ci, fidèle à la parole de Jésus-Christ, affirme qu'elle ne peut reconnaître comme valide une nouvelle union, si le mariage précédent l'était. Si les divorcés se sont mariés civilement, ils se trouvent dans une situation qui contrevient objectivement à la loi de Dieu et, dès lors, ils ne peuvent pas accéder à la Communion Eucharistique, aussi longtemps que persiste cette situation..... ».

« La conviction erronée, de la part d'un divorcé remarié, de pouvoir accéder à la communion eucharistique présuppose normalement que l'on attribue à la conscience personnelle le pouvoir de décider, en dernière analyse, sur la base de sa propre conviction, de l'existence ou de la non-existence du précédent mariage et de la valeur de la présente union... on ne peut admettre pareille attribution ». La question ne peut être laissée à l'appréciation de la conscience individuelle.

Une réponse est donnée par les évêques du Rhin dans une nouvelle lettre, datée d'octobre 1994³⁰⁶. Ils soulignent que le problème des divorcés remariés s'est accru dans les sociétés occidentales dans des proportions énormes et ils disent que ce problème représente un « défi pastoral qui réclame d'urgence une réponse ». Ils constatent que « le différend porte sur la question de la pratique pastorale dans des cas particuliers ». A défaut de consensus entre évêques et Congrégation romaine, il revient, disent-ils aux prêtres de la pastorale de « pratiquer une pastorale responsable » et de « conseiller comme il faut les personnes qui leur sont confiées ».

³⁰⁴ *D.C.*, t. 90, 1993, p. 992.

³⁰⁵ *D.C.*, t. 91, 1994, pp. 930-932.

³⁰⁶ *D.C.*, t. 91, 1994, pp. 932-935.

La conférence épiscopale belge a publié à son tour le 10 décembre 1995³⁰⁷, un communiqué sur cette question. Ils « soulignent le rôle important du discernement de la conscience personnelle bien formée » et en ce qui concerne l'admission des divorcés remariés à l'eucharistie, « ils considèrent qu'il n'appartient pas au ministre de la communion de refuser publiquement l'accès à celle-ci, sauf en cas de provocation ou de grave scandale ». Par la suite, l'Église catholique romaine réitère sa position, cependant que des évêques en Allemagne, en France et en Belgique adoptent une attitude pastorale ouverte aux personnes et aux situations³⁰⁸. Michel Legrain, dans un article de *La Croix*³⁰⁹, parle des « recommençants de la vie matrimoniale ». Certains, dit-il, n'avaient pas perçu les dimensions sacramentelles de leur premier mariage ; après l'indispensable travail de deuil psychologique et spirituel ils songent au remariage. Réveillés dans leur foi par l'épreuve ou la découverte d'un autre amour, ils s'ouvrent largement à la recherche de Dieu et désirent pratiquer leur foi. Comment, poursuit-il, « expliquer à ces catholiques remariés, avec des arguments évangéliquement crédibles, qu'ils se trouvent définitivement hors participation sacramentelle »? Plus récemment de nombreuses voix se sont élevées, dont celle de Mgr Noyer, pour demander que l'année jubilaire soit l'occasion d'un geste de réconciliation envers les divorcés remariés³¹⁰. Mais ce geste n'a pas eu lieu. Cette question reste très actuelle et de nombreux pasteurs espèrent un assouplissement de la discipline catholique à ce sujet.

Célébrer le croire dans les sacrements est officiellement refusé aux divorcés remariés croyants. La première partie a soulevé plusieurs cas douloureux de refus de baptême pour des catéchumènes en situation matrimoniale irrégulière. En ce qui concerne l'eucharistie, bien des divorcés remariés franchissent cette interdiction alors que d'autres la respectent scrupuleusement.

2.3. Des célébrations de la part de peu ou de non croyants

Dans le cas de baptisés peu ou non croyants qui désirent se marier religieusement ou qui désirent faire baptiser leur enfant, célébrer un sacrement pose question aux pasteurs. La gestion des demandes sacramentelles s'avère parfois difficile. Les agents pastoraux ne réagissent

³⁰⁷ D.C., t. 92, 1995, p. 47.

³⁰⁸ D.C., t. 96, 1999, pp.241-242.

³⁰⁹ M. LEGRAIN, « La porte de l'Église doit rester ouverte » in *La Croix*, 19 mars 1999.

³¹⁰ M. de SAUTO, « Les divorcés remariés demandent à être mieux accueillis dans l'Église », in *La Croix*, 20 novembre 2001, p.17.

pas tous de la même manière ; certains se demandent s'il ne faut pas tout simplement refuser les sacrements tandis que d'autres s'évertuent à faire naître ou à éclairer la foi dans la préparation de ces sacrements, se révélant des éveilleurs de Dieu. La célébration s'avère ici difficile en raison de la consistance du croire et de la conséquence de la réception des sacrements, notamment de la réception du baptême quant à la situation matrimoniale.

2.3.1. La fiction d'une identité entre baptisés et croyants

Par le baptême, un être humain est incorporé à l'Eglise du Christ. Le baptême confère une identité chrétienne. Le canon 204 affirmant que le fidèle est la personne qui a reçu le baptême dans l'Eglise catholique, entraîne comme conséquence que l'appartenance à l'Eglise catholique est la conséquence d'un effet du baptême. La situation des futurs époux chrétiens est à penser uniquement à partir de leur condition baptismale. Le mariage à l'Eglise de deux baptisés est ipso facto sacramentel. D'après le canon 1055 § 2, il y a sacrement dès que sont réalisées les deux conditions suivantes : il est nécessaire que les deux contractants soient baptisés et il faut et il suffit qu'ils échangent leurs consentements dans la forme approuvée par l'Eglise catholique. Si le baptême fabrique des chrétiens, produit-il encore des croyants ? Ce rite d'entrée est la plupart du temps célébré dans l'enfance, mais la proposition faite au baptême a-t-elle été ratifiée ?

2.3.2. Le droit aux sacrements

Ceux qui demandent les sacrements ont un vrai droit à les recevoir. Le canon 861 énonce que tout être humain non encore baptisé est capable de recevoir le baptême. C'est un principe fondamental : tout homme a droit au baptême. En ce qui concerne le mariage, le canon 1058 pose une présomption très large et générale en faveur de la capacité d'agir des contractants. Tous ceux qui n'en sont pas empêchés par le droit peuvent contracter mariage.

Dans le cadre du baptême et du mariage, la foi est supposée, d'où le malaise de certains pasteurs devant des demandes de baptême ou de mariage qui ne leur semblent pas être une célébration de la foi.

Célébrer la foi en Eglise ne paraît aisé ni pour les croyants, ni pour les pasteurs qui reçoivent les demandes de sacrements. On constate que les sacrements loin d'être identiques entre eux, chacun d'entre eux pose des questions très différentes et interpelle la pastorale. Il peut être judicieux de se demander s'il n'y a pas plusieurs niveaux de sacramentalité. Ne faut-il pas

s'interroger sur le contenu du croire ? Quand on parle de célébration du croire, de quel croire parle-t-on ? Ce croire est-il identique dans tous les sacrements ?

3. Célébrer quel croire ?

3.1. Quelle foi est-elle requise dans les sacrements ?

Qu'est-ce que croire pour les uns et les autres ? Des sacrements sont demandés et accordés avec une foi supposée, ou tout au moins avec une foi qui se déclare peu ou pas du tout. Il s'agit essentiellement dans ce cas du baptême et du mariage. Ce sont les sacrements qui touchent le plus près à la vie humaine. Pour les funérailles, il s'agit du même fait bien qu'il ne s'agisse pas d'un sacrement comme la première partie l'a rappelé. Les communautés chrétiennes rencontrent fréquemment lors de ces célébrations sacramentelles des personnes souvent loin de la foi chrétienne, la proportion étant très forte de catholiques non pratiquants ou pratiquants très épisodiques.

La Commission Théologique Internationale en 1979 a cherché à répondre à cette question, notamment par rapport au mariage, reconnaissant que « la foi des baptisés non croyants pose aujourd'hui un nouveau problème théologique et un sérieux dilemme pastoral... L'intention requise est l'intention d'accomplir ce que font le Christ et l'Eglise ; c'est la condition minimale nécessaire pour qu'il y ait vraiment un acte humain d'engagement au plan de la réalité sacramentelle³¹¹ ».

Dans un article de 1970,³¹² Jean Bernhard rappelle que le Nouveau Directoire sur la Pastorale des fiancés et le Commentaire de la Commission épiscopale de la famille précisent que les sacrements supposent « qu'il y ait de la foi » mais ne supposent pas une foi parfaitement explicite. On ne peut pas attendre pour célébrer un sacrement que la plénitude de la reconnaissance du Ressuscité soit accomplie, si tel était le cas, on ne serait jamais prêt à recevoir un sacrement.

Il s'agit alors pour les pasteurs et pour les agents pastoraux de faire découvrir à ceux qui reçoivent les sacrements que l'Amour vient de Dieu et va à Dieu ; ils ne peuvent pas non plus ignorer le rôle de la grâce dans les sacrements.

³¹¹ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, Louvain, Centre Cerfaux, 1979, pp. 69-70.

³¹² J. BERNHARD, « A propos de l'hypothèse concernant la notion de « consommation existentielle » du mariage », in *R.D.C.*, t. 20, 1970, pp. 184-192.

3.2. Les sacrements, une source de foi

Les sacrements peuvent être des chemins vers la foi, ils ne sont pas des « produits finis ». Les sacrements font la foi, ils peuvent être des actes fondateurs d'une existence chrétienne. Ils ne sont pas le simple terme ou le simple aboutissement d'un processus linéaire et continu. Ce ne sont pas des formalités qui viennent marquer certains points fixes de l'existence. La totalité de la signification sacramentelle peut ne pas être prise en compte tout de suite, laissant place à une progressivité dans la vie sacramentelle.

Il s'agit ainsi de saisir que ce n'est pas obligatoirement le fait de la foi qui est le préalable des sacrements, mais dans l'expérience de ceux-ci, la foi peut advenir. Il convient de ne pas oublier que les sacrements sont aussi œuvres de l'Esprit ; ce sont des signes auxquels l'Esprit permet de reconnaître la présence du ressuscité dans le quotidien de l'existence. « Si les sacrements ont pour fin de sanctifier les hommes, d'édifier le Corps du Christ....à titre de signes, ils ont aussi un rôle d'enseignement »³¹³.

Une célébration chrétienne ne vise pas d'abord à confirmer ou à renforcer les pensées, les sentiments ou les convictions des participants, mais à instaurer une relation. Les sacrements ne sont pas magiques, ils sont des lieux de la relation à Dieu, des lieux de sa rencontre. Or toute rencontre transforme. En outre, ce n'est pas l'homme qui rejoint Dieu mais c'est Dieu qui rejoint l'homme là où il est.

3.3. A quelles conditions la foi peut-elle advenir dans les sacrements ?

3.3.1. Les sacrements supposent un laisser faire

Se laisser faire, c'est la condition du croyant dans cet acte de désappropriation pour se tourner vers un Autre. Cette dépossession est vécue dans la célébration. La célébration des sacrements décentre les sujets d'eux-mêmes. Elle implique que les participants se laissent faire ou se laissent entraîner par le jeu de l'action symbolique. Les gestes et les paroles effectuées ne proviennent pas des sujets. Ce ne sont pas les hommes qui accomplissent l'œuvre de Dieu. Ceux qui vont recevoir les sacrements perdent la maîtrise de l'action, puisque la célébration est mise en rapport avec un Autre dont on reconnaît l'initiative. Cette dépossession de soi est indispensable à l'accueil du don de Dieu dans l'acte sacramentel. L'existence de l'homme est alors ouverte, détournée de soi, comme égocentrisme et comme enfermement sur un monde que l'on possède.

³¹³ *Sacrosanctum Concilium*, n° 59.

3.3.2. La célébration des sacrements doit être précédée d'un minimum d'évangélisation

Le récit d'Emmaüs énonce que la reconnaissance de Jésus ressuscité dans l'eucharistie n'a été possible que parce que celle-ci a eu lieu à la suite de l'évangélisation sur la route. Cette évangélisation, au minimum, a à annoncer le Christ comme sacrement de Dieu et à présenter chaque sacrement comme don gratuit de Dieu, réalisant le salut de l'homme. Etant donné que les sacrements sont le lieu de la reconnaissance de Dieu dans l'humanité, ils ont à être présentés comme une rencontre avec Dieu. Il s'agit de faire apparaître en tout sacrement la figure du Christ comme accomplissement de l'homme. Ce travail d'évangélisation pour l'Eglise d'aujourd'hui, plongée dans une société pluraliste et sécularisée, est un travail missionnaire. La troisième partie balisera quelques voies possibles pour la pastorale.

La liturgie d'autre part a, elle aussi, dimension d'évangélisation, même s'il elle ne peut seule en porter tout le poids. Dans la liturgie, Dieu se révèle.

3.3.3. Faire confiance à Dieu qui agit dans les sacrements

Dans les sacrements, c'est Dieu qui rejoint l'homme. Les célébrations ne sont d'ailleurs pas à proprement parler célébrations des sacrements, mais plus exactement elles sont célébrations de Dieu qui agit. Ce ne sont pas les sacrements qui agissent, c'est Dieu. Ce n'est pas la fraction du pain qui a transformé les disciples d'Emmaüs, c'est la rencontre du Seigneur. Les sacrements sont signe de l'Amour de Dieu pour l'homme. C'est Dieu qui se propose. Il s'agit de permettre à l'homme de découvrir sur sa route la présence du Ressuscité et d'entrer en relation avec Lui.

Dieu rejoint l'homme au cœur de sa vie

L'homme est rejoint là où il est, et ce n'est pas lui qui rejoint le Christ. Les sacrements permettent la rencontre de Dieu et de l'homme au cœur de la vie de celui-ci ; c'est aussi ce que révèle le récit d'Emmaüs. Se préoccuper de ce que les gens vivent permet d'éviter que les sacrements soient « cautère sur une jambe de bois ». La dynamique de la vie entraîne des déplacements dans les croyances de chaque individu selon l'histoire personnelle de chacun. Les hommes ne sont pas des êtres installés et immobiles dans un monde en marche. La rencontre du ressuscité transforme l'homme, transforme ce qui est vécu. Les sacrements sont mouvement, vie, passage, traversée, au rythme de la vie de chacun.

Dieu se révèle aujourd'hui encore dans l'histoire des hommes. Chaque événement qui laisse transparaître la présence de l'invisible appartient à l'ordre sacramentel.

Dieu rejoint l'homme dans ses tâtonnements, ses incertitudes

Les sacrements ne sont pas une récompense pour les « bons chrétiens » ou pour les pratiquants réguliers. Les hommes sont plongés dans le devenir de leur histoire, dans la fragilité de leur corps, dans la recherche tâtonnante de la vérité. La liberté est une tâche et un risque. Mais Dieu est grâce et rien ne lui est impossible. Pour Lui, la grâce est sans mesure et le salut n'est pas fonction des mérites. Dieu est pur Amour et pur don.

En outre, dans une assemblée réunie pour une célébration de baptême ou de mariage ou de funérailles, les sacrements peuvent être signifiants pour un non chrétien par l'intermédiaire des chrétiens et des communautés qui vivent la foi et qui portent témoignage de cette foi. La liturgie est alors témoignage de foi aux yeux des non chrétiens.

§ 3. Donner sens à la célébration du croire

1. Respecter l'autonomie de l'homme

Vatican II insiste sur la nécessaire autonomie de l'homme. « L'homme moderne est en marche vers un développement plus complet de sa personnalité, vers une découverte et une affirmation toujours croissante de ses droits³¹⁴ ». L'ordre divin prône la juste autonomie de l'homme. Dans le monde entier, le sens de l'autonomie et de la responsabilité croît sans cesse³¹⁵.

L'autonomie, c'est le fait de se gérer soi-même, de construire sa vie, de faire ses choix dans une attitude de recherche de sens et de construction d'un projet de vie. L'autonomie est le siège de la grandeur et de la dignité de l'homme.

L'homme n'est plus soumis à des normes de conduite, il se voit conduit à gérer lui-même sa vie à partir de multiples sollicitations. La responsabilité est le lieu où naît le sujet, c'est la possibilité d'agir, guidé par sa conscience. Les questionnements, les interrogations, les tâtonnements font partie de la construction de l'homme en tant que sujet.

³¹⁴ *Gaudium et Spes*, n° 41.

³¹⁵ *Ibid.*, n° 55.

2. Une démarche qui fait sens : passer du besoin au désir

2.1. L'homme est un être de désir

L'homme s'ouvre à ce qui le dépasse. L'homme ne se définit pas seulement par le besoin et la satisfaction de ses besoins. Le besoin est de l'ordre de l'assimilation ou de la consommation. La satisfaction du besoin, sa disparition, surviennent avec la consommation de l'objet. Il ne s'agit pas de déprécier le besoin puisqu'il existe à la source des droits sociaux, mais il s'agit de le dépasser, d'aller au-delà. Le besoin est répétitif et il faut qu'il sorte de lui-même pour aller jusqu'au désir. Le désir transcende la demande. L'objet du désir est toujours manquant et soutient la quête de l'homme. L'amour réside dans ce passage du besoin au désir et ce passage se fait par la frustration nécessaire, librement consentie. Le désir se niche dans le manque. Car on ne désire jamais que ce que l'on n'a pas.

Si les sacrements restent au stade du besoin, ils ne font pas sens pour l'homme. L'homme se définit aussi par le désir et le dépassement de son désir. Le désir se porte sur la présence et la présence de l'autre est ce qui échappe. Le désir est marqué par le manque, l'être humain n'ayant pas maîtrise sur sa vie. « L'homme se trouve mis à l'épreuve de son être au-delà du ressenti de ses tendances et de ses besoins. En l'homme, le désir transcende le besoin par la conscience qui accompagne son mouvement dans la visée de son objet, dépassant de ce fait les premières exigences immédiates et instinctives du vivant »³¹⁶.

2.2. Le désir s'ajuste à l'absence de Dieu

Ajuster la démarche croyante au désir peut être un chemin de foi. Jésus-Christ est absent et le croyant est invité à se passer d'une présence immédiate de la divinité, qui se tait à la croix et n'offre qu'une espérance qui laisse le désir être désir. Le désir s'il est pure visée de l'altérité trouve à se vivre authentiquement dans la foi. Encore faut-il que cette foi ne se présente pas comme ce qui va le combler, mais bien comme ce qui le laisse toujours ouvert. Dans le discours chrétien, cette absence se creuse. On ne s'empare pas de Dieu pour combler un besoin, mais on le désire dans le sens où l'homme ne pourra jamais en être comblé. Le Christ d'Emmaüs est imprenable. Il s'agit de réserver la part de l'absence de Dieu, de laisser le désir être désir. Il y a une nécessaire mise à distance et non pas confusion ou fusion avec Dieu. Cette perspective interdit de chosifier les sacrements.

³¹⁶ P. GIRE, « Le désir et le sacré » in *Lumière et vie*, 245 (janvier-mars 2000), p. 46.

2.3. Les sacrements sont de l'ordre du désir plus que du besoin

La dialectique du besoin et du désir peut conduire à la découverte du sens de la gratuité des sacrements. Les sacrements ne sont pas des objets de consommation, répondant à des besoins, ils sont relation, ils sont un entre-deux entre l'homme et Dieu. La clôture sur soi signifie l'envers des sacrements. L'amour véritable n'existe que si l'autre est reconnu comme sujet et non comme un objet de consommation. Claude Geffré parle d'une conversion du besoin en désir ; cette conversion peut être le lieu d'une expérience de l'Autre comme Autre et donc de la Joie. Lorsque le besoin est satisfait, l'objet de ce besoin disparaît alors que « l'insatisfaction du désir fait apparaître l'Autre comme sujet irréductible »³¹⁷.

2.4. Dieu relève du registre du désir

« Il s'agirait donc de mettre à mort notre besoin de la présence immédiate de Dieu pour découvrir le mystère de son Altérité et le laisser être lui-même »³¹⁸. Aimer Dieu pour rien, laisser se jouer le mystère d'une liberté affrontée à la grâce implique l'attitude correspondante de la dépossession, de la béance, de l'écoute, de l'attention, de l'attente, de l'errance. L'homme est question. L'espace où Dieu se rencontre est dans cette existence ouverte et questionnante : Dieu est l'Autre, Il est lui-même, Il n'est en rien possédé ni utilisé. Les sacrements s'inscrivent dans cette relation de gratuité absolue, dans ce dépassement et dans ce désaisissement de soi.

2.5. Le symbole libère la confusion entre le besoin et le désir

La seule forme que Dieu prenne dans l'existence est la forme de l'absence. A la croix, Dieu se tait, Jésus s'en remet totalement à ce Père absent. Ainsi se creuse définitivement l'absence de Dieu en ce monde. Pâques n'est pas le retour à la vie antérieure, c'est un Autre qui inaugure ce mystère. Cette absence de Dieu est présence, Dieu se manifeste comme non puissance, comme faiblesse. Dieu est présence qui ne comble pas, qui laisse pendantes les questions les plus vitales. Les croyants affrontent cette absence. C'est pourquoi seul le symbole peut l'évoquer parce qu'il indique son absence, le « signifiant Jésus-Christ » est absent et invite à se passer d'une présence immédiate de la divinité, n'offrant qu'une espérance qui laisse le désir être le désir. Le désir est reconnu comme éternel rebondissement à la recherche de l'autre, il a comme dessein l'altérité et il trouve à se vivre authentiquement

³¹⁷ C. GEFFRE, « L'approche de Dieu par l'homme d'aujourd'hui », *op cit.*, p. 504.

³¹⁸ Id., *Ibid.*.

dans la foi. Le symbole est la médiation qui permet d'échapper à la relation immédiate sujet-objet. Il permet de dire le réel sans le reproduire comme son double. Le symbole dit l'autre dans sa différence, il est le langage du désir, c'est lui qui permet au désir d'exister. Le symbole est une réalité plus réelle que le réel le plus immédiat.

3. Redécouvrir le sens du symbole

Le pouvoir d'évocation, la vitalité, l'universalité dont le symbole est porteur font penser qu'il est peut-être un facteur très important du développement de l'homme. L'homme le perçoit comme porteur de sens. Le symbole a donc une intériorité qui est son sens profond. L'homme y accède par son être tout entier. La compréhension du symbole ne relève pas uniquement de l'intelligence, il fait appel à toutes les dimensions de l'homme, met en œuvre toutes ses facultés. Les sacrements ont pour visée d'établir une communication de l'homme avec Dieu. Le symbole est tout indiqué pour donner sens à la démarche sacramentelle, se plaçant résolument du côté de la gratuité du don de Dieu. Les sacrements ne se conçoivent pas comme un quelque chose à recevoir mais comme un processus de se recevoir comme fils de Dieu. « La réalité symbolique des rites sacramentels est comprise aujourd'hui en un sens fort et performatif : le symbole n'est pas une simple figure pédagogique, il a une efficacité propre. Les conceptions actuelles du symbole, bien loin de le réduire à un langage artificiel, voient en lui un mode de communication largement corporelle qui éveille la vie profonde des sujets. Ces perspectives ne minimisent aucunement le don de Dieu communiqué de manière spécifique par les sacrements »³¹⁹. La sacramentaire chrétienne relève de ce registre symbolique.

Avancer dans cette démarche peut produire du sens pour l'homme à condition de respecter une progression et une maturation souvent devenues nécessaires dans le monde d'aujourd'hui où la foi en Dieu n'est plus spontanée, encore moins transmise. Le symbole est une parole sur Dieu.

3.1. Le symbole, qu'est-ce à dire ?

3.1.1. Qu'est-ce qu'un symbole ?

Le mot symbole a une histoire compliquée et a pris dans notre société une multiplicité de sens au cours des siècles. A l'origine, en grec, le mot « *sumbolon* » évoque les mots de rapprochement, de rencontre, d'ajustement, d'emboîtement, de jointure.... Le symbole a tout d'abord été un procédé

³¹⁹ H. BOURGEOIS, cité par M. BELLET, dans *La chose la plus étrange, op.cit.*, p. 251.

utilisé dans l'antiquité par deux villes ou deux pays alliés. On cassait en deux une pièce ronde en terre cuite et chaque ville en possédait la moitié. Lorsqu'une ville avait un message à communiquer à son alliée, elle donnait sa moitié au messenger qui portait la nouvelle et si, à son arrivée dans l'autre ville, la moitié que le messenger tenait se « rassemblait » bien avec l'autre, on était sûr que ce messenger venait de la ville alliée et n'était pas un espion³²⁰.

Ainsi deux parties adaptables d'un anneau, d'un bâton ou d'une tablette, comptaient comme signes de reconnaissance pour des hôtes, des messagers ou des partenaires d'un traité. Le fait d'être en possession du morceau correspondant donnait droit à un certain objet ou simplement à l'hospitalité. Une telle reconnaissance se faisait en « mettant ensemble » c'est-à-dire en ajustant les différents morceaux, lesquels étaient considérés comme porteurs du contrat lui-même, le tout sous l'autorité de la loi écrite ou orale qui garantissait la légitimité de l'opération³²¹.

Le sens premier du mot symbole est donc très concret, désignant un signe de reconnaissance généralement constitué par l'une des deux moitiés d'un objet, susceptibles soit de se superposer exactement l'une à l'autre, soit de s'ajuster étroitement entre elles.

3.1.2. Un symbole n'est pas un signe

Le symbole n'est pas un signe. Le signe s'impose dès qu'il est vu. Le symbole exige la confiance, suppose la foi. Le mot symbole est employé à propos du Credo, parce que son étymologie est celle de l'engagement mutuel entre deux contractants. Dieu s'est engagé envers l'homme dans l'histoire pour le sauver ; à son tour, l'homme s'engage envers Dieu. Les symboles sont des manifestations de la personne qui ne sont comprises que par ceux qui partagent la même alliance et y sont engagés. On peut rester indifférent devant un signe, un symbole interpelle et oblige à se situer devant lui.

Le symbole est une structure intentionnelle qui donne sens. Le symbole est porteur de sens, il donne à penser, selon l'expression de Ricœur. « Il y a symbole, dit Ricœur, lorsque le langage produit des signes de degré composé où le sens, non content de désigner une chose, désigne un autre sens qui ne saurait être atteint que dans et par sa visée...³²²».

Le symbole assimile au symbolisé. Avec le symbole on entre dans un autre ordre de réalité, dans un au-delà caché. Le sens littéral introduit au sens caché qui devient le sens fondamental. Le symbole joint deux entités, celle qui est immédiatement perceptible par les sens, le signifiant, et celle invisible, qui est visée, le signifié. Cette réalité se donne immédiatement dans le symbole.

³²⁰ PH. BEGUERIE, C. DUCHESNEAU, *Pour vivre les sacrements*, Paris, Cerf, 1991, p. 74.

³²¹ E. ORTIGUES, *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier-Montaigne, 1962, p. 221.

³²² P. RICOEUR, *De L'interprétation, Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 25.

« Tout symbole comporte toujours non seulement un surplus de sens mais un appel à briser tous les sens susceptibles d'être énoncés, pour les dépasser en direction de ce qui se tient au-delà de tous les mots, de ce pourquoi il n'y a pas de mots, mais seulement un Verbe³²³ ».

3.1.3. Symbole et sacrement : une grande parenté

Le symbole comme le sacrement est « hors valeur ». « Ainsi, selon les superbes pages que Heidegger a consacrées à l'œuvre d'art, tout utilitarisme, qu'il soit d'ordre technique, d'ordre cognitif ou même « d'ordre esthétique », est *banni* des chaussures de paysanne peintes par Van Gogh : le tableau ne fait « rien savoir du tout » ; il fait « advenir l'éclosion comme telle » ; il ne sert « nullement à mieux illustrer » le produit-chaussures, il nous montre « ce qu'est en vérité la paire de souliers »³²⁴ .

Comme le sacrement, le symbole suppose l'absence. Il n'y a sacrement que parce qu'il y a absence. L'expérience de la foi donne à vivre une rencontre avec Dieu qui est marquée en même temps de présence et d'absence, de « connaissance et d'inconnaissance », de saisissable et d'insaisissable. Le symbole peut exprimer cette expérience de la foi car il ouvre à l'indicible.

3.1.4. Quelle place occupe le symbole dans notre société ?

Dans la culture occidentale le terme symbole a malheureusement un sens très affaibli. On parle ainsi d'une démarche symbolique qui s'oppose à une démarche réelle, ou encore du « franc symbolique ». Or, symbolique ne s'oppose aucunement à réel en dépit de l'usage banal du mot. N'est symbolique que ce qui rend présente une réalité avec laquelle celui qui regarde entre en communion. Redonner vie à l'univers symbolique permet aux chrétiens d'être en mesure de découvrir en plénitude la richesse signifiante des sacrements.

Le terme symbole a un sens beaucoup plus profond qu'il convient de lui redonner. La notion de sacrement dans son sens large comme dans son sens plus précis, comporte l'idée de signe, de rappel, de symbole, d'évocation. Or la culture occidentale a perdu le sens du symbole et a récusé l'imaginaire. Le discours de type rationnel a été privilégié de façon presque exclusive. On a donné abusivement une prédominance au langage rationnel et scientifique aux dépens de l'imaginaire et du langage poétique. Or le langage symbolique est le lieu possible d'une découverte de la présence mystérieuse de Dieu. C'est un langage qui dit plus qu'il ne dit, qui éveille. Dans le langage humain,

³²³ G. CRESPIY, *Essais sur la situation actuelle de la foi*, Paris, Cerf, 1970, p. 38.

³²⁴ L-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, *op. cit.*, p.124.

le symbole a une fonction de passage, de va-et-vient incessant entre le connu et l'inconnu. Le langage conceptuel a pour mission de décrire un sujet de connaissance avec la meilleure connaissance possible. Le langage symbolique a cette particularité de ne rien définir. Il désigne un objet en utilisant des images et des vocables conceptuels qui ont une fonction de tremplin vers un objet de reconnaissance insaisissable en lui-même. La poésie permet à la conscience d'aller au-delà des signes et de saisir ce qui les justifie. Dieu excède le signe. Au-delà du signe commencent à rayonner l'absolu, le transcendant. Le symbole est alors le seul moyen de dire ce qui ne peut être appréhendé autrement. Il n'est jamais expliqué une fois pour toutes, mais a toujours besoin d'être déchiffré à nouveau, de même qu'une partition de musique n'est jamais déchiffrée une fois pour toutes et appelle une exécution toujours nouvelle.

3.2. Apport de la philosophie du symbole

Le développement suivant est emprunté au livre d'Yves Labbé : *Le nœud symbolique*³²⁵. Il est tenté ici d'en rendre compte tout en ayant conscience des limites et des failles de cette entreprise. Mais nouer l'être et l'agir du symbole peut donner sens à une démarche sacramentelle. Il est donc nécessaire de s'y attarder.

Pour Yves Labbé, il est essentiel de comprendre que le symbole présente deux versants, l'un ontologique, épiphanique et l'autre éthique, opérateur d'échange. L'homme a vocation de laisser transparaître en son être et en son agir, l'être et l'agir de Dieu invisible. Le symbole a un sens et il a une fonction. Entre l'être et l'agir s'opère une action réciproque. Il en est de même dans la liturgie. En effet, la *lex orandi* est aussi *lex credendi*. La liturgie rend manifeste le monde de la foi, elle le rend présent. Elle n'a pas seulement une valeur communicationnelle, mais référentielle. Le symbole unit l'agir et l'être ; trop souvent l'un ou l'autre versant est occulté ; or la combinaison des deux produit du sens pour l'homme.

3.2.1. L'être et le connaître du symbole

Le symbole dévoile, permet de connaître ce qui est inconnaissable et fait participer le sujet à ce qui lui vient en présence, ayant alors une puissance cognitive. Le symbole dévoile, manifeste quelque chose de l'être et le rend présent. Dans le dévoilement, il y a le voilement : l'autre garde son mystère, son secret. « Le symbole découvre, lève le voile sur un sens dont

³²⁵ Y. LABBE, *Le nœud symbolique*, Paris, Desclée De Brouwer, 1997, 282 p.

l'ambivalence résiste à une approche directe »³²⁶. Il est tremplin vers un objet de reconnaissance inconnaissable en lui-même. Dans le symbole, quelque chose apparaît. « Le symbole ne renvoie pas comme le signe à quelque chose d'autre que lui-même, mais il a pour fonction de nous introduire dans un ordre dont il fait lui-même partie et qui se présuppose dans son altérité radicale comme ordre signifiant »³²⁷. Le symbole insère le sujet dans le mystère de l'être manifesté. Le symbole maîtrise le sujet, lui parle, le traverse, l'emmène vers cet ailleurs, vers cet ordre dont il fait lui-même partie. C'est ainsi que peut se révéler l'insaisissable.

Dans le domaine sacramental, le symbole renvoie à Dieu, il lui fait référence, il insère le sujet dans la vie en Dieu. Il fait participer à la vie qu'il révèle et à laquelle il appartient. Le symbole fait connaître Dieu, le rendant effectivement présent. Le sujet fait alors confiance au symbole pour découvrir Dieu, son altérité et sa gratuité absolue, acceptant une certaine démaîtrise. Le symbole exprime l'expérience de la foi qui est à la fois possession et dépossession, présence et absence, connaissance et inconnaissance, lumière et obscurité, laissant la porte ouverte à l'indicible parce qu'il ne fait pas de Dieu sa proie mais son horizon.

Le symbole ne clôt pas sur lui-même mais laisse le sujet dans une attente et un cheminement à poursuivre indéfiniment.

3.2.2. Le sujet et l'agir du symbole

Le symbole a d'autre part une fonction ; il a valeur opératoire, sociale, éthique, il est alors opérateur d'échange, de reconnaissance, identifiant l'individu en tant que sujet d'une communauté. Il établit une alliance, une relation entre les hommes. Le symbole réunit, il est un facteur de lien social, il réunit ceux qui se laissent toucher par lui. Il réunit ceux qui sont frappés de la même façon dans leur sensibilité. L'aspect conventionnel du symbole se double d'un aspect proprement symbolique dans la mesure où il ne s'applique plus à « des objets » comme un bâton partagé mais où il désigne ce qui permet à des sujets de se rassembler autour du signe d'une croyance ou d'une valeur et moins d'un contrat social que d'une alliance sacrée ou tenue pour telle³²⁸.

Il forme un opérateur d'identité subjective ; il produit du lien, de la reconnaissance, de l'identité. Le symbole rassemble des humains et provoque des relations de reconnaissance. Les membres deviennent membres d'une communauté. Le baptême est le sacrement de l'entrée dans l'Eglise et le

³²⁶ Id., *ibid.*, p. 60.

³²⁷ E. ORTIGUES, *Le discours et le symbole, op. cit.*, p. 65.

³²⁸ R. ALLEAU, *La science des symboles*, Paris, Payot, Coll. « Bibliothèque scientifique », 1977, pp. 31-33.

baptême suppose une communauté concrète et visible. On n'est jamais baptisé dans l'Eglise en général, mais toujours dans une communauté repérable. Si l'eucharistie actualise bien le don de la chair et du sang du Christ, il faut « prendre et manger » dans la foi, mais il faut aussi partager. C'est le repas pris ensemble qui est le signe du sacrement.

La question à se poser est celle de l'accord implicite ou explicite des sujets, cet accord est-il nécessaire ? Yves Labbé donne la réponse : « L'efficacité du symbole ne dépend pas exclusivement des contraintes formelles du signifiant. Elle est aussi redevable au libre consensus des sujets »³²⁹. Il semble alors nécessaire que le sujet demandeur du sacrement ait un minimum de compréhension du geste demandé.

3.2.3. Les apories liées à l'oubli de l'une ou l'autre dimension du symbole

3.2.3.1. L'oubli de la dimension ontologique du symbole

Si l'être du symbole s'efface, le signifié s'efface au profit de l'agir. Une demande sacramentelle peut uniquement viser à former du lien ; tel sacrement « servira » à s'insérer dans une petite communauté dans laquelle on se sent bien, dans laquelle on est reconnu, oubliant que le symbole se rapporte à une réalité. Une des tendances peut alors être la recherche d'un groupe de même sensibilité à l'exclusion des groupes d'Eglise attachés à d'autres sensibilités. La célébration fait office de récompense du bien vivre du groupe. Telle ou telle personne ainsi ne participera à l'eucharistie qu'à l'intérieur d'un petit groupe choisi, ou d'un réseau auquel elle appartient, oubliant la dimension de l'Eglise universelle. Le groupe est fondé sur une affinité sociale ou culturelle offrant à ses membres une chaleur mutuelle.

Une demande de baptême peut ainsi être motivée par la seule intégration sociale, sans référence à Dieu : « on veut qu'il soit comme tout le monde ». Le baptême peut n'être perçu que comme tradition familiale, il est alors demandé pour respecter cette tradition et continuer d'appartenir au groupe familial. Il en est de même pour les demandes de mariage des « pratiquants saisonniers » pour qui la célébration sacramentelle ne sert qu'à sacraliser une étape de la vie humaine dans le respect des rites familiaux.

En ce cas le symbole ne se réfère plus à rien, il devient pur opérateur d'échange. S'il ne reste dans l'action symbolique que la communauté, le symbole se réduit à un code, social, par exemple. Le symbole peut aussi sans s'effacer, « s'affaiblir ontologiquement, il se livre à une simple interprétation,

³²⁹ Y. LABBE, *Cours de Licence* THC 112, « Philosophie du symbole », édition 1996-1997, p. 109.

qui elle-même peut s'abandonner à un type allégorique »³³⁰. On oublie alors que le baptême est la mise en présence de l'événement fondateur, l'événement primordial de la Pâque de Jésus actualisé par le don de l'Esprit. On oublie de même que le mariage à travers l'union de l'homme et de la femme dévoile le rapport du Christ à l'Eglise. On oublie qu'en se mariant religieusement, les époux témoignent que Dieu, invisiblement, est présent dans leur couple et que leur engagement est en même temps engagement commun envers le Christ.

3.2.3.2. L'oubli de la pensée éthique du symbole

Si la participation à la communauté est sous estimée ou minimisée, le symbole ne remplit plus son rôle d'appartenance, de communication et de construction de la communauté. Privée de la communauté du symbole, l'action symbolique est purement cognitive. « Le symbole s'affaiblit éthiquement s'il passe pour une simple appartenance »³³¹.

Il existe aujourd'hui bien des demandes sacramentelles qui ne prennent pas en compte cette dimension d'appartenance à l'Eglise, avec tout le sens que le mot appartenance recouvre. Il s'agit alors de faire découvrir le sens de cette appartenance véritable, qui est la construction de l'Eglise.

Poussé à l'extrême, cet oubli de la pensée éthique peut aussi amener à privilégier le sens d'une demande ponctuelle, individualiste, occultant la dimension ecclésiale des sacrements. Les agents pastoraux sont amenés dans certains cas à constater l'individualisme des demandes de baptême sans pratique ecclésiale et sans appartenance à la communauté locale, ni par le passé ni envisagé pour l'avenir. Leur travail en ce cas est de révéler ce lien nécessaire entre le sacrement et sa célébration en Eglise. La célébration de la foi suppose toujours une communauté ecclésiale à laquelle on est diversement relié. Le mariage est également menacé par une certaine privatisation. « L'union des époux tend à devenir une affaire privée, voire intime, où les familles et groupes sont impliqués tout en gardant souvent un reste de sacralité »³³². On assiste dans certains cas à une priorité donnée à l'intime. On demande à se marier à l'Eglise simplement pour bénéficier de la beauté du lieu sans aucun souci de lien social ou ecclésial.

³³⁰ Y. LABBE, *Le nœud symbolique*, op. cit., p. 271.

³³¹ Id., *Ibid.*.

³³² J. MAISONNEUVE, *Les conduites rituelles*, op. cit., p. 45.

3.2.4. La combinaison des deux versants du symbole produit sens et assigne une fonction

L'agir du symbole a un sens, une orientation, une signification. Il n'est pas purement opératoire. « Le symbole donne d'entrer dans une communauté, d'y prendre place, d'accéder à un agir nouveau, irréductible à la seule décision d'une liberté personnelle »³³³. Il prend la forme d'un échange social, mais cet échange se présente comme une alliance. D'autre part, il ne révèle pas seulement un monde qui lui resterait extérieur, il y introduit, il en est. « Une des caractéristiques majeures du symbole est qu'il n'effectue qu'en révélant et inversement il ne révèle qu'en effectuant »³³⁴. Selon le versant de l'agir, le symbole est événement d'alliance, alliance avec Dieu, alliance avec les hommes ; selon le versant de l'être, le symbole est participation à un mode d'être, participation à la vie divine. Il est manifestation à ce qui vient en présence.

La réunion de l'être et de l'agir permet la constitution symbolique de l'identité de l'homme, du croyant, du chrétien.

3.3. Intérêts du symbole

3.3.1. Le symbole, lieu anthropologique de la réalisation et de la compréhension des sacrements

La pensée du symbole rend plus intelligible la pratique chrétienne des sacrements. La demande sacramentelle prend sens si les deux versants du symbole sont honorés. L'homme est fait homme par son insertion dans un monde signifié et par son insertion dans une communauté signifiante. Le symbole est simultanément révélateur et opérateur de l'identité chrétienne.

« Pris selon leur usage le plus exigeant, les symboles se déterminent à la croisée d'un don d'alliance et d'une assimilation d'être »³³⁵. La réalité du baptême ne peut faire l'économie d'une communauté baptismale. Or « les symboles exercent un effet collectif... le sujet y est toujours atteint par la médiation d'une communauté »³³⁶. L'efficacité symbolique du baptême est provoquée par une présence, le symbolisme fait venir en présence et alliance quelque chose d'effectif pour aboutir à une nouvelle identité du sujet. « L'association du symbole au rite a pour conséquence d'en renforcer

³³³ Y. LABBE, « La réalisation du sens dans les symboles », in *Nouvelle Revue Théologique*, 122 (octobre-décembre 2000), p. 590.

³³⁴ L-M. CHAUVET, *Les sacrements Parole de Dieu au risque du corps*, op. cit., p.100.

³³⁵ Y. LABBE, *Le nœud symbolique*, op. cit., p. 269.

³³⁶ Y. LABBE, « La réalisation du sens dans les symboles », op. cit., p. 590.

l'efficience »³³⁷. Dans le cas du baptême, le baptisé est introduit dans la religion chrétienne auquel le symbole appartient. Il fait passer le sujet à la vie nouvelle en Christ qui se réalise dans le nouveau baptisé. En se mariant religieusement, les époux témoignent que Dieu, invisiblement, est présent dans leur couple. D'autre part, le symbole opère l'introduction dans la communauté chrétienne. Les sacrements chrétiens sont constitués par la rencontre d'une réalité humaine déjà signifiante, le symbole, et d'une Parole qui dit le don de Dieu en Jésus. C'est parce que l'Esprit est donné que cette parole signifiante accomplit ce qu'elle proclame.

3.3.2. L'ordre symbolique respecte la différence de Dieu et de l'homme

Conduire une réflexion sacramentaire sur le terrain du symbolisme, dit Louis-Marie Chauvet³³⁸, présente l'avantage de respecter la différence entre Dieu et l'homme. On ne symbolise que des éléments distincts. Mais simultanément, chacun des deux éléments n'a de valeur que dans son rapport à l'autre. Peut-on utiliser en ce sens ce que dit Yves Labbé lorsqu'il écrit que « l'urgence pour la pensée sera de préserver absolument l'écart entre le sens d'un symbole et sa vérité³³⁹ » et qu'il faut suivre la philosophie ancienne du symbole qui requerrait de ne pas « séparer assimilation et dissimilitude ». La différence est alors pensée sur le schème de l'altérité. Cette altérité, incontournable, est lieu de communication. Dieu est le Tout-Autre, irréductible à l'image que l'homme peut se faire de Lui. Cette perspective, d'autre part, implique que l'homme communique avec Dieu au sein de son humanité, dans son corps, dans son langage, dans sa culture. C'est ainsi que Louis-Marie Chauvet écrit que la « Parole de Dieu veut nous passer dans le corps »³⁴⁰ ; les communautés chrétiennes sont pensées comme la figure et le lieu de la prise du corps du Ressuscité, par l'Esprit, dans l'humanité et les sacrements sont les médiations de la foi.

3.3.3 Le symbole réclame une appropriation par le sujet

3.3.3.1. L'action symbolique dévoile une signification profonde

« L'accès au sens porté par le symbolique suppose le lent travail qui consiste à goûter sans absorber entièrement ». Le symbole porte le sens et le

³³⁷ Y. LABBE, *le nœud symbolique*, *op. cit.*, p. 11.

³³⁸ L-M. CHAUVET, « Sacramentaire et Christologie. La liturgie, lieu de la christologie », in *Sacrements de Jésus-Christ*, *op. cit.*, p. 251.

³³⁹ Y. LABBE, « La réalisation du sens dans les symboles », *op. cit.*, p. 592.

³⁴⁰ L-M. CHAUVET, *Les sacrements Parole de Dieu au risque du corps*, *op.cit.*, p. 130.

contient. En outre, il s'accompagne, quand il s'agit d'un symbole religieux, d'une présence spirituelle. Paul Evdokimov qui a le sens aigu des symboles, médite ainsi sur la beauté des icônes : « Un symbole, dans l'esprit des Pères de l'Eglise et selon la tradition liturgique, contient en lui la présence de ce qu'il symbolise. Il remplit une fonction révélatrice du « sens » et en même temps, s'érige en réceptacle expressif de la « présence »³⁴¹ .

C'est une démarche parlée ou une parole gestuée qui est censée réaliser la signification qu'elle énonce. Il n'y a pas d'un côté un signe et de l'autre le sens auquel celui-ci renverrait. L'action symbolique emporte son sens avec elle et le réalise en s'effectuant. L'action symbolique donne sens à l'homme : l'homme redéfinit ainsi le sens, le dit en public, le célèbre. Dans le mariage sacramentel, l'union de l'homme et de la femme dévoile le rapport du Christ et de l'Eglise en même temps que la contemplation du don du Christ dévoile les exigences et les richesses du mariage.

3.3.3.2. Le symbole fait appel à une réceptivité

Le symbolique suppose de la distance et vit de la distance. « Le symbole introduit une fissure dans l'immédiateté imaginaire de notre rapport au réel brut et par là-même dégage un espace, une différence, une absence où le monde peut devenir signifiant et où « je » peut advenir comme sujet »³⁴². Le symbole marque l'absence de ce qu'il désigne ; il fonctionne pour indiquer cette référence constitutive à l'absence de ce qu'il dit, et c'est pourquoi un symbole qui a besoin d'être expliqué n'est plus un symbole. Mais parce qu'il dit l'autre dans sa différence, il permet au désir d'exister.

Le symbole donne à penser, récusant toute assimilation entièrement adéquate, il provoque à une réappropriation et à une élaboration de sens en invitant à penser. Le symbole assigne une place au sujet. Il s'adresse à des sensibilités, il parle à l'inconscient, il instaure une relation dans la distance maintenue. La formule de Paul Ricœur : « le symbole donne à penser », suggère un travail d'interprétation et d'appropriation personnelles. Le symbole donne également à vivre et nourrit celui qui s'y ouvre. Il dit en laissant ouverte la porte de l'indicible et convoque à poursuivre le voyage. Dans le langage symbolique, les mots sont des icônes véritables, ils sont transparence de l'ineffable. Les mots du langage sont fenêtre³⁴³ vers cet insaisissable. Pour comprendre le symbole, il faut être accueillant à l'ineffable et au mystère. Ainsi, une sensibilité alertée est nécessaire pour que le symbole remplisse sa

³⁴¹ P. EVDOKIMOV, *L'Art de l'icône, Théologie de la beauté*, Desclée De Brouwer, 1970, p. 143.

³⁴² L-M. CHAUVET, « La ritualité chrétienne dans le cercle infernal du symbole », *op.cit.*, p. 35.

³⁴³ Pour Emmanuel Levinas, le mot est fenêtre, s'il fait écran il faut le supprimer.

fonction ; le symbole appelle à une liberté avertie, capable d'en pressentir les richesses. Le pain et le vin dans l'eucharistie ne peuvent signifier le Christ que pour des personnes instruites de la Pâque et de la résurrection. Alors le pain et le vin peuvent être présentés au Père dans la foi et l'action de grâce et l'eucharistie révèle au monde ce qu'il doit advenir : une offrande et une louange, une communion universelle dans le corps du Christ. En rendant grâce à Dieu, l'homme est rendu à lui-même, en se dépossédant, il se reçoit et sa vie prend sens.

« Si le symbole me fait vivre, dans l'ordre de la foi comme dans l'ordre humain, c'est précisément en tant qu'il expose le « réel » de ce qui fait ma vie d'homme et de croyant... C'est lui qui nous maîtrise et nous parle, bien plus que nous ne le maîtrisons et ne le parlons »³⁴⁴.

3.4. Pour comprendre le symbole, une connaissance requise

Le tableau des chaussures de paysanne peint par Van Gogh requiert un minimum de connaissance, indique Louis-Marie Chauvet, pour qu'il puisse exercer sa puissance de symbolisation. « Il est ainsi probablement indispensable de *savoir* ce que sont des chaussures et à quoi elles servent habituellement, ainsi que ce qu'était autrefois la vie paysanne, pour que puisse jouer l'écart symbolique entre ces chaussures comme simple produit de fabrication et leur représentation picturale : ce sont bien les mêmes, mais pourtant totalement autres »³⁴⁵.

« Car dans l'obscur intimité du creux de la chaussure est inscrite la fatigue des pas du labeur (...). A travers ces chaussures passe l'appel silencieux de la terre, son don tacite du grain mûrissant, son secret refus d'elle-même dans l'aride jachère du champ hivernal. A travers ce produit repasse la muette inquiétude pour la sûreté du pain, la joie silencieuse de survivre à nouveau au besoin, l'angoisse de la naissance imminente, le frémissement sous la mort qui menace. Ce produit appartient à la terre, et il est à l'abri dans le monde de la paysanne »³⁴⁶.

La troisième partie, étudiant chacun des sacrements en particulier montrera que la connaissance d'un minimum de références et de savoir permet au symbole de fonctionner et ainsi de donner sens au sacrement qui est mémoire, expérience et tension vers le futur.

³⁴⁴ L-M. CHAUVET, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris, Cerf, Coll. « rites et symboles », 1979, p. 51.

³⁴⁵ L-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement, op. cit.*, p. 134.

³⁴⁶ Id, *Ibid.*, p.124, reprenant M. HEIDEGGER, « L'origine de l'oeuvre d'art », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Franç. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, pp. 47-48.

4. La dimension eschatologique des sacrements

4.1. Célébrer des sacrements, c'est espérer

Par sa résurrection, l'humanité de Jésus inaugure l'ordre eschatologique. La résurrection est promesse d'une rencontre, promesse de la résurrection du croyant. Le Christ ressuscité est présent dans les célébrations sacramentelles. A travers la célébration des sacrements, l'espérance est manifestée. Les sacrements révèlent un au-delà de l'histoire : tout ne se joue pas dans le théâtre présent de l'histoire, l'espérance concerne la destinée de l'homme, un avenir absolu l'attend qui est déjà noué dans les sacrements. Cette tension vers l'avenir est vécue dans la célébration des sacrements. C'est le dévoilement de l'avenir et la confirmation de l'espérance. En Jésus, commence une histoire nouvelle. La venue de Dieu constitue le véritable avenir de l'homme. L'homme est lancé dans une histoire à faire, avec l'aide d'un Dieu qui l'interpelle et l'invite. « L'eschatologie désigne l'événement décisif advenu en Jésus-Christ... est eschatologique, ce qui est décisif pour l'existence et chaque instant de l'existence chrétienne a la possibilité d'être eschatologique »³⁴⁷. La dimension eschatologique des sacrements dit la présence-absence, la proximité-distance de Dieu. Les sacrements sont le temps de l'absence de Dieu, absence qui s'achève à la parousie. En Jésus-Christ, l'humanité effectue son passage en Dieu. Les sacrements sont des incessants passages, ils ne sont pas le terme d'une visée. La vie est passage, la vie est genèse d'éternité, elle est Pâque.

4.2. Les sacrements : un passage déjà commencé

Les sacrements établissent une relation appelée à durer dans l'avenir. La communication établie aujourd'hui dans les sacrements est établie pour aujourd'hui, mais aussi pour demain. Les sacrements ouvrent dès aujourd'hui à la communion d'amour qui sera vécue entre l'homme et Dieu. Ils sont orientés vers l'avenir que Dieu prépare aux hommes, et ils anticipent et réalisent déjà pour une part cet avenir dans le présent vécu ici-bas. Ils sont promesse, appel, entraînement à être, à vivre autrement dès aujourd'hui. Ce n'est pas une autre vie qui sera vécue plus tard, mais celle-ci continuée, transformée. Ainsi par le baptême, le chrétien meurt au « vieil Homme » pour devenir « un Homme Nouveau ». La résurrection de Jésus est le sommet de l'auto-communication de Dieu.

³⁴⁷ J-L. SOULETIE, « Une désignation théologique du présent comme crise », in H-J. GAGEY, D. VILLEPELET, *Sur la proposition de la foi, op. cit.*, p. 26.

Cet avenir récapitule la vie de l'homme. Le chrétien est l'homme qui tend vers l'avenir de Dieu et qui en même temps dès maintenant vit de la vie en Dieu. Les sacrements sont ouverture sur ce qui doit advenir au-delà de ce qui est déjà advenu. Ils s'intéressent à l'avenir, en tant qu'il est avenir du Christ et avenir en lui.

4.3. Les sacrements : une perspective eschatologique collective

Le Christ ressuscité transfigure dès maintenant l'humanité par le don de l'Esprit. Les sacrements proclament que l'espérance chrétienne maintient l'espoir ouvert à un monde nouveau attendu de Dieu et que l'à-venir est déjà vécu dans les sacrements. L'événement pascal concerne d'abord le destin singulier de Jésus de Nazareth, mais il concerne également l'histoire de l'humanité. Dans la foi, on reconnaît en tout être humain une destination singulière pour un plus être, pour une transfiguration divine. L'homme dans son être relationnel est appelé à une tâche de réconciliation, d'unité, de compréhension, de communication.

Les sacrements, ce sont la participation des Eglises rassemblées au Royaume pleinement achevé. L'eucharistie nourrit l'espérance d'une humanité réconciliée dont l'image du festin du Royaume est le symbole. Dans la réception des sacrements, les hommes commencent à devenir dès maintenant le corps ecclésial du Christ dans l'espérance du Royaume. Les sacrements inspirent un dépassement de l'individualisme eschatologique, l'espérance chrétienne a une dimension collective. De fait, l'espérance personnelle est liée à l'espérance globale de l'humanité et du cosmos. L'espérance chrétienne, c'est la promesse de Dieu de constituer un peuple qui sera un partenaire collectif. La notion de corps du Christ est une façon de parler de salut collectif ; l'homme est appelé à être le corps du Christ, ce qui implique une dépendance complète avec les autres.

Chaque fois qu'une communauté chrétienne, à travers des gestes symboliques, a l'intention de se mettre en présence du Christ, elle s'ouvre à quelque chose de neuf, à un autre sens qui doit advenir, elle met en état d'accueil, elle ouvre un espace.

Les sacrements ne sont pas seulement l'expression de ce que les hommes vivent ici-bas, mais ils sont aussi la promesse de ce que les hommes sont appelés à vivre : la vie en plénitude, la communion à Dieu et aux autres, la communion entre tous.

L'éventail des idées, des références, des comportements s'est élargi à la mesure de la société pluraliste d'aujourd'hui. L'autorité, la loi, la tradition ne s'imposent plus et l'individu est en quelque sorte laissé à lui-même face aux grandes interrogations existentielles, pourvu que celles-ci s'invitent encore à sa conscience. Le poids des structures économiques sur le comportement de l'homme est indéniable ; en témoignent l'affairisme actuel et le souci du profit qui règnent souvent dans la société présente. L'indifférence et l'indécision peuvent régir les croyances de l'homme contemporain tandis que l'individualisme qui marque la société actuelle peut le conduire à se clore sur lui-même, menacé par la solitude et l'absence de sens. Ce constat étant dressé, on ne peut oublier que la société moderne donne une importance nouvelle au sujet, appelant chacun à trouver sa propre voie. L'individu est libre de déterminer sa propre vie et de faire émerger un « je » autonome. C'est dans cette quête de l'homme quant à la signification de sa vie que Dieu peut prendre place. La foi en Dieu peut faire sens dans la vie de l'homme. Analyser le contenu de cet acte de foi en Dieu a semblé indispensable. Il n'y a pas un croire unique, la foi n'est pas un système de savoirs, elle est d'abord confiance en Quelqu'un. Le cheminement des uns et des autres est à l'image de la diversité de chacun, sans oublier que Dieu dans une gratuité absolue fait alliance avec chaque homme et lui communique son amour. Clarifier le mot Dieu est donc paru nécessaire. Quand la proposition chrétienne annonce Dieu, il s'agit de Celui que Jésus appelle son Père. La résurrection de Jésus dévoile Dieu Amour, Dieu présent aux hommes, cependant que le croyant est soumis à l'absence du Vivant. La rencontre avec Jésus-Christ ressuscité se fait à travers des gestes que l'on nomme les sacrements. Dans ces gestes, la communauté chrétienne célèbre ce qu'elle croit, révélant pour chacun la Parole de Dieu et le partage d'une vie nouvelle, celle du Ressuscité. L'extrême pointe du mystère de Dieu y est dévoilé, à savoir l'excès de son amour traduit par le don de soi, don sans réserve prodigué à tous les hommes. Ce don ne dépend pas de la volonté de l'homme ; il est gratuit, il est excessif. A chacun de faire retour de ce don comme il le peut, là où il en est dans sa découverte de Dieu, la foi se déployant tout au long d'une vie, à travers incertitudes, doutes, tâtonnements ou éblouissement. A la célébration des sacrements de rendre lisible l'action de Dieu pour l'homme ; à elle de permettre la rencontre et la contemplation de Dieu qui tient l'humanité debout dans un avenir riche de promesse.

Troisième partie : Vers une pratique pastorale qui fasse sens : des pistes de recherche et des propositions pastorales

Des problèmes de mise en oeuvre pastorale se font jour, notamment pour le baptême et le mariage. On enregistre ainsi un mal-être de certains pasteurs en contact avec un public qui ne fréquente pas ou peu la communauté ecclésiale. Le dispositif pastoral sacramentel mis en place il y a plusieurs siècles, même s'il semble aujourd'hui inadapté dans bien des situations, continue à être largement usité. Une phase de transition est sans doute actuellement vécue vers quelque chose de nouveau qui est en train de se bâtir. Du temps est nécessaire et il ne peut s'agir de modifier brutalement la proposition sacramentelle, trop de gens étant encore attachés aux « gestes de la religion ». Cependant, les Eglises ont la charge de déterminer l'expression dans les diverses civilisations et cultures de l'action sacramentelle du Christ. Elles ont pour rôle de décider par quelles expressions rituelles le mystère pascal sera intelligible aux hommes d'une époque.

L'émergence d'un nouveau dispositif sacramentel est fonction de nombreux enjeux et tributaire de multiples réflexions. Il convient de se demander comment la pastorale sacramentelle peut ouvrir le chemin de Dieu à des hommes et des femmes en quête de sens. Comment s'articulent la conception sacramentelle et le devenir de la foi, la conception sacramentelle et le devenir de la communauté ? Quelle est la signification de chaque sacrement dans la mission de la communauté des croyants ? Quand la communauté ecclésiale célèbre chacun des sacrements, que vit-elle de la réalité du monde dans le Christ ? Comment répondre à la diversification des croyances, des attitudes religieuses des demandeurs de sacrements ? Face à l'indifférence religieuse, que signifie la proposition sacramentelle ? Comment prendre en charge une demande religieuse non chrétienne ? Quelles orientations pastorales suivre pour les Eglises dans le maintien de la cohérence, de la conviction de chacun et de leur mission ? Autant de questions auxquelles il va être tenté de répondre, guidé par la conviction que l'Évangile est un ferment de nouveauté et que l'Esprit-Saint a été donné aux Eglises comme une force pour remplir une mission de libération dans le monde.

Chapitre 1: Des enjeux ecclésiologiques

La deuxième partie a souligné le fait que les individus ont tendance actuellement à bricoler leurs croyances selon leurs besoins. « Le paysage religieux de la modernité est caractérisé par un mouvement irrésistible d'individualisation et de subjectivisation des croyances et des pratiques. La modernité religieuse, c'est l'individualisme »³⁴⁸. De fait, on peut lire un peu partout que la société actuelle privilégie l'individu. Le danger pour la foi est de perdre cette dimension communautaire qui la caractérise, ouvrant l'individu à l'altérité. Il semble alors essentiel de rappeler que les sacrements sont des événements d'Eglise vécus communautairement. Valoriser l'autonomie du sujet croyant n'implique pas d'oublier l'institution ecclésiale. Les sacrements, actes de Dieu, sont donnés dans le corps de l'Eglise. L'enjeu de la rencontre au sein des communautés ecclésiales est de passer du privé à l'ecclésial, dans la volonté de ne pas enfermer la célébration dans une expression subjective. Il convient de donner les moyens d'éveiller et de promouvoir la conscience ecclésiale de ceux qui désirent célébrer les sacrements en évitant notamment une certaine privatisation des sacrements. Un des enjeux de la pastorale sacramentelle est de rappeler que les célébrations sacramentelles sont portées par la communauté ecclésiale. Le rassemblement est fondamental ; un chrétien est quelqu'un qui se rassemble avec ses frères au nom et en mémoire de Jésus-Christ. Etre chrétien, c'est être d'Eglise.

Sous chapitre 1. La dimension ecclésiale de l'action sacramentelle

L'Eglise se construit dans les sacrements. S'il est vrai de dire que « l'Eglise fait les sacrements », il est tout aussi vrai d'affirmer que les « sacrements font l'Eglise ». Les chrétiens célèbrent ensemble les sacrements et les communautés qui vivent ces sacrements en sont enrichies. Les célébrations sacramentelles ne sont pas des actions privées, elles ont un caractère ecclésial.

Section 1. Les Eglises ne naissent pas d'elles-mêmes

³⁴⁸ D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti*, op. cit., p. 157.

Les Eglises nées de l'Évangile, sont seulement accueil des gestes du Christ ; c'est Lui qui agit en elles. La foi pascale naît et existe là où des hommes accueillent l'Évangile comme Bonne Nouvelle pour eux, le célèbrent, le partagent, l'attestent et tâchent de le mettre en pratique. La pratique des chrétiens est le signe premier de la réalité de la résurrection.

Les Eglises, lieux de l'alliance, sont réponse à l'initiative de Dieu qui est première. Elles ne sont pas des communautés idéologiques qui vivent de leur rapport avec une transcendance abstraite. L'Église est Église du Christ, parce que le Christ lui donne la certitude de sa présence et de son action. Les communautés chrétiennes ne sont pas la résultante de projets ou de désirs humains, elles ne sont pas la rencontre de gens qui s'estiment et qui partagent des intérêts communs. Elles ne sont pas une juxtaposition d'individus, ni la juxtaposition des piétés individuelles, ni la juxtaposition de démarches anonymes et solitaires. Ce sont des assemblées qui participent activement et pleinement à la liturgie. Leurs membres ne se choisissent pas, mais ils se reçoivent les uns les autres. Des groupes émergeant de communautés humaines se reconnaissent solidairement aptes à célébrer ensemble à cause de Jésus-Christ.

Le rassemblement liturgique et ecclésial n'est pas une simple rencontre de gens qui se connaissent déjà et qui partagent un certain nombre de choses en commun, mais il est rassemblement au nom de Jésus-Christ. Croire, c'est entrer dans une lignée, c'est reconnaître faire partie de ceux qui confessent la même foi, sans oublier tout ce qui a été dit précédemment sur le croire, le doute et la foi. Dans une assemblée, tous ne croient pas de la même façon, tous n'en sont pas au même point dans leur relation à Dieu, mais la foi est créatrice de communion, elle suscite des comportements communs, elle fait naître un désir de partage, elle engendre une identité nouvelle. L'Église est le peuple de ceux qui explicitement reconnaissent que Dieu les appelle en Jésus-Christ et par l'Esprit à se rassembler pour constituer cette communauté, qui doit être pour tous et pour chacun, le sacrement visible de l'unité des hommes avec Dieu et entre eux.

Section 2. L'Église est le temps de « l'être ensemble »³⁴⁹ des chrétiens

Les Eglises sont nées de l'absence du Christ. Le Christ n'est plus là, parmi les disciples. Mais sa présence vivante suscite la foi des disciples et la communauté qu'ils forment est le lieu de cette présence. Le temps de l'Église est le temps où celui qui est absent est présent dans le témoignage de l'Église auquel il donne corps. Les Eglises sont annonce d'une unité à venir. Dans le

³⁴⁹ Expression utilisée par P-A LIEGE, *L'être ensemble des chrétiens*, Paris, Le Centurion, 1975.

temps de l'Eglise, le Christ est absent en tant que le « même » : il n'est plus présent que comme « l'Autre ». Il est maintenant impossible de toucher son corps réel ; seul le corps symbolisé peut être atteint dans le témoignage que les communautés chrétiennes donnent de lui, c'est-à-dire dans sa parole qu'elles annoncent, célèbrent et qu'elles essaient de vivre. « Le Christ ne se donne plus à voir, à entendre, à toucher qu'à son corps de parole, dans la reprise que fait l'Eglise de son message, de ses gestes, et de sa propre pratique ».³⁵⁰ Et c'est dans ce témoignage seulement, son « corps de parole, qu'il se donne à voir, à entendre et à reconnaître désormais »³⁵¹.

Section 3. L'Eglise est le lieu de « l'être ensemble » des chrétiens

Les communautés chrétiennes sont le lieu de la présence du Christ. Elles rendent présent le Christ. Si désormais le Christ n'est plus là, sa présence advient dans le témoignage des Eglises sous la triple forme de la Parole annoncée, de la Parole célébrée et de la Parole vécue. Ecritures, sacrements et vie chrétienne forment le réseau symbolique qui constitue l'Eglise du Christ, le corps dans lequel le ressuscité se donne à reconnaître. Les Eglises annoncent en son nom sa Parole, elles refont en son nom ses gestes. Elles sont le « corps de Parole », le « sacrement », par lequel le Ressuscité est présent aux croyants et les suscite à la foi. Les assemblées ecclésiales forment le corps actuel d'humanité du Christ. Les Eglises agissent en communauté, en corps. Les communautés formées sont pour ceux qui croient dans le Christ le lieu de sa présence. « L'être ensemble » des chrétiens est à la fois le fruit de l'événement pascal et le signe de sa réalité : la réalité de la résurrection s'atteste dans le témoignage qu'elle suscite et dans la communion qu'elle détermine ; en ce sens on peut dire de l'Eglise qu'elle est tout à la fois le lieu et la « médiation » de la présence du Christ, ou encore son « sacrement ». L'Eglise est le « sacrement universel » du salut³⁵², en ce sens qu'elle manifeste en même temps qu'elle actualise le mystère de l'amour de Dieu pour l'homme.

Les chrétiens se retrouvent pour poser ensemble les gestes d'une communauté de foi. La foi part de la communauté et y retourne. La foi, si elle est vécue sous un mode individuel expose l'homme à un enfermement en lui-même. La rencontre de Dieu passe par la rencontre d'autrui. La foi conçue comme appartenance demande à l'homme de partager sa vie et de construire sa vie toujours singulière avec les autres. La célébration des sacrements a un retentissement sur la vie de la communauté. La célébration liturgique est une

³⁵⁰ L-M. CHAUVET, *Du symbolique au Symbole*, op. cit., p. 86.

³⁵¹ Id., *Ibid.*, p. 92.

³⁵² *Lumen Gentium* n° 48, n° 1 ; *Gaudium et Spes* n° 45.

action communautaire³⁵³. L'Évangile est communautaire. Croire au Christ c'est être mis ensemble par Lui. Le premier lieu de l'Église, c'est l'assemblée célébrante. Ce programme se réalise plus ou moins selon le désir des demandeurs : un baptême célébré dans la plus stricte intimité construira plus la famille que l'Église à l'inverse d'un baptême célébré pendant la messe paroissiale du dimanche.

Section 4. Les communautés ecclésiales, des médiations nécessaires

L'assemblée liturgique, en tant qu'elle est Église, constitue pour chacun la médiation concrète de son rapport à Dieu révélé en Jésus-Christ. L'action liturgique est l'action du Christ ressuscité lui-même par l'Esprit. « Chacun ne devient chrétien que pris en quelque sorte dans la « matrice » communautaire de l'Église »³⁵⁴.

La médiation des Églises est nécessaire pour la réception des sacrements. On peut être « sauvé »³⁵⁵ sans être chrétien, c'est-à-dire sans appartenir à l'Église visible, mais on ne peut être chrétien sans être d'Église. Pour être chrétien, il faut être d'Église, celle-ci est première. Toute célébration sacramentelle constitue un acte d'Église qui engage la responsabilité de tous ses membres. Les Églises sont faites de chrétiens qui écoutent ensemble la Parole de Dieu, qui deviennent ensemble acteurs de la mission. Pratiquer un sacrement, c'est faire Église ; la foi célébrée implique l'Église. Chacun célèbre avec les autres, non pas à titre individuel, mais ensemble. Tout don de Dieu a une dimension ecclésiale ; il n'est pas accordé à un individu isolé, mais à une personne en tant qu'elle est membre du Corps du Christ et du peuple de Dieu.

« Le fait que l'identité chrétienne n'est jamais déliable des sacrements signifie que la foi ne peut se vivre autrement ... que dans la médiation du corps, .. c'est-à-dire d'une histoire, d'une institution... »³⁵⁶. C'est dans l'Église que se structure la foi car c'est elle qui a charge de maintenir au milieu du monde et pour le monde la mémoire de ce que pour quoi le Christ a vécu et de ce que pour quoi Dieu l'a ressuscité des morts ; mémoire à travers les Écritures, mémoire à travers les sacrements.

³⁵³ *Lumen Gentium* n° 11.

³⁵⁴ L-M. CHAUVET, *Les sacrements au risque du corps*, op. cit., p. 51.

³⁵⁵ Au sens d'être divinisé par le don de Dieu.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 4.

Section 5. Les Eglises sont variées

§ 1. Les Eglises sont des assemblées diversifiées

Les Eglises sont des assemblées diversifiées, constituées d'hommes et de femmes différents. Le décret *Christus Dominus*³⁵⁷ souligne l'importance donnée au critère de territorialité pour constituer un diocèse : les Eglises sont composées de tous les fidèles qui habitent le territoire et leur mission concerne tous ceux qui y ont domicile. Le territoire comme principe de regroupement est le plus apte à réaliser une communauté diversifiée dans sa composition sociale parce qu'il correspond à une donnée primordiale de la société humaine qui se développe dans l'espace et le temps. Il est essentiel de respecter toutes les différences sociales, culturelles qui existent au sein d'un diocèse. L'Eglise doit permettre aux légitimes différences de s'exprimer et de communiquer entre elles. « Sinon, elle ne serait pas fidèle à l'Esprit de Pentecôte qui assume les différences dans l'unité et permet ainsi à l'Eglise de devenir l'antitype de Babel... »³⁵⁸. Les communautés ecclésiales sont formées de chrétiens de toutes sortes, de tous âges, de toutes catégories sociales. Au sein de ces chrétiens si différents, il est logique de rencontrer une grande diversité dans les cheminements de foi.

§ 2. Au sein de ces assemblées, des cheminements divers

Il est fréquent que des hommes et des femmes demandent les sacrements de l'Eglise sans tout partager de la foi de l'Eglise. Aux communautés chrétiennes de prendre en compte cette différence et d'évangéliser cette demande. Faire de l'affirmation de la foi un préalable de l'acceptation du sacrement, ne peut que bloquer les situations. Au contraire si les Eglises acceptent de vivre un sacrement qui ne soit pas un « produit fini », elles ont toutes les chances d'accompagner les demandeurs de sacrements dans un cheminement de foi. Vatican II a permis de déployer le sens du temps dans la vie sacramentelle. « Les gestionnaires officiels des rites savent que si l'on n'admettait aux rites catholiques que les gens qui partagent toutes les certitudes de Jean-Paul II, il se ferait un vide dans les églises »³⁵⁹. La deuxième partie a abondamment souligné que les sacrements sont un devenir et non pas un état ; la situation pascale rappelle que la foi est un exode. Les sacrements n'estampillent pas une foi toute entière constituée mais ils accompagnent pas à pas l'homme en devenir d'humanité, à chaque étape de

³⁵⁷ *Christus Dominus*, n° 22-23.

³⁵⁸ H. LEGRAND, « Les ministères dans l'Eglise locale », dans *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Cerf, 1983, t.3, p. 57.

³⁵⁹ M. GRUAU, *L'homme rituel*, Paris, Métailié, 1999, p. 13.

sa vie, dans ses joies comme dans ses blessures. Il s'agit de conjuguer les enjeux de l'Eglise avec les enjeux fondamentaux de l'humanité. Les sacrements sont rencontrés dans le cadre d'une alliance. Ils ne sont pas seulement les célébrations d'un vécu préalable, mais ils sont eux-mêmes une composante de ce vécu et ils appellent à un avenir.

Section 6. Des Eglises missionnaires

L'Eglise est définie comme le sacrement de la rencontre de Dieu avec l'humanité. Elle a vocation de s'étendre à toute l'humanité, c'est ce que révèle Gaudium et Spes tout au long de son développement. Ce texte conciliaire parle d'une Eglise missionnaire, d'une Eglise de l'expérience humaine, d'une Eglise plurielle, d'une Eglise de participation à la mutation du monde, d'une Eglise communauté responsable, d'une Eglise, route pour l'homme dans sa tâche spécifique de diaconie chrétienne. Une Eglise en mission se remet en question, retrouvant la vérité de son être, écoutant les questions du monde, analysant ses craintes et ses espérances, se voulant le creuset d'un langage compréhensible et audible. La mission de l'Eglise n'est pas conquête, elle est dialogue, elle est respect de la personne rencontrée au nom de Jésus-Christ. A travers les diverses pratiques sacramentelles, quelles assemblées sont-elles édifiées ? Quelles communautés sont-elles promues ? Des communautés chrétiennes repliées sur elles-mêmes ou au contraire ouvertes aux différences des hommes ? Le christianisme, s'il est fidèle à lui-même, doit pratiquer une véritable hospitalité religieuse.

Si les communautés chrétiennes sont effectivement signe de l'Amour de Dieu pour les hommes, pour tout homme, elles se doivent de penser à l'incroyant ou au peu croyant d'aujourd'hui, elles se doivent de penser avec la mentalité de ce dernier pour servir le message évangélique ; elles s'ouvrent alors à l'accompagnement des cheminements de foi. De nombreux récits de l'Evangile illustrent cette dimension missionnaire. Dans le récit de la Samaritaine en Jean 4, 1-42, Jésus attire l'attention des disciples sur la Samarie, « champs blancs pour la moisson » et il indique que la conversion de la samaritaine fait partie de la grande aventure missionnaire de l'Eglise³⁶⁰.

Les Eglises ont à annoncer ce que doit devenir l'humanité. Leur mission s'accomplit au cœur du monde et doit correspondre aux conditions particulières du monde d'aujourd'hui³⁶¹.

³⁶⁰ Pour S-M. Schneiders, la pointe théologique du récit est la mission. S-M. SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre*, Paris, Cerf, Coll. « Lectio divina », 1995.

³⁶¹ *Ad Gentes Divinatus*, n° 6.

Section 7. Des Eglises en marche, à l'écoute du monde

§ 1. Des approches différentes du mystère de l'Eglise

Pour Jean Rigal³⁶², l'ecclésiologie est susceptible de plusieurs points de départ. Une approche déductive, qui considère l'Eglise comme objet de foi, à la lumière de la Révélation et de la tradition, prend de la distance par rapport aux situations existentielles particulières et met en face du mystère de l'Eglise, de son essence, de son identité. La dérive possible de cette approche est celle de l'intemporalité et de l'abstraction. Ainsi, si on se meut dans une philosophie de type essentialiste, l'Eglise y est décrite dans son essence, laquelle échappe aux vicissitudes du temps. Elle est dotée d'un certain nombre de qualités ; l'essence Eglise peut s'incarner dans le temps, ses actualisations historiques imparfaites ne portent pas atteinte à son essence intemporelle. Le danger est d'élaborer une doctrine idéale et d'oublier la dimension historique et humaine des Eglises concrètes. Bruno Forte, pour sa part, dit qu'« il n'est pas possible de procéder par déduction en partant de la Révélation face à la diversité des situations historiques, cherchant dans le message la réponse toute prête aux questions et aux urgences du présent »³⁶³. Il recommande de prendre au sérieux la dignité et la liberté de toute personne humaine et de s'ouvrir à toute situation historique. Insistant sur la nature eschatologique de l'Eglise, il rappelle qu'elle n'est pas un absolu, mais un instrument, non une fin, mais un moyen. Les Eglises sont appelées à un renouveau incessant.

Un autre point de départ pour l'ecclésiologie consiste à décrire l'Eglise comme une réalité empirique. Dans une pensée de type existentiel, l'essence Eglise n'existe pas. Ce qui existe, ce sont des Eglises concrètes, qui prennent des orientations et des décisions ; elles réagissent à des événements et à des situations culturelles qui la font exister. Ce sont des Eglises en marche qui se construisent dans le temps ; elles ne sont pas arrivées au terme et elles ne sont pas déjà en état de perfection. Elles sont en recherche permanente de leur fidélité à l'Evangile pour les hommes de chaque époque.

§ 2. Retentissement d'une ecclésiologie empirique sur la pastorale

Une ecclésiologie empirique implique des Eglises en mouvement qui s'adaptent au monde dans lequel elles vivent. Cette ecclésiologie retenue peut permettre à la pastorale sacramentelle d'innover. Les sacrements ne sont pas

³⁶² J. RIGAL, *Le mystère de l'Eglise*, Paris, Cerf, 1992, pp. 9-11.

³⁶³ B. FORTE, *L'Eglise, icône de la trinité*, Paris, Mediaspaul, 1985, p. 63.

les simples reproductions des gestes que Jésus a faits, mais ce sont des gestes des Eglises : ils s'enracinent de fait dans l'ensemble des gestes par lesquels Jésus a signifié la venue proche du règne, mais ils représentent une réélaboration, une réinterprétation créatrice par les Eglises, à la lumière de Pâques. Au fil des siècles et dans la diversité des cultures, les Eglises ont à adapter leur manière de célébrer les sacrements. Si elles veulent rester fidèles à l'Évangile, elles ne peuvent rester bloquées sur un schéma, elles doivent être en recherche permanente. Les Eglises sont toujours provisoires, toujours recommencées. Eglises fluides, disséminées, en mouvement, en quête. « L'Eglise c'est d'abord une Eglise en recherche du disparu de Pâques »³⁶⁴ et elle doit rester une Eglise du jour de Pâques.

Les Eglises, si elle veulent demeurer signifiantes dans le monde, si elles se veulent sacrement du Christ au milieu des hommes, doivent provoquer l'évolution des rites sacramentels. Ce qui se passe à l'intérieur des Eglises intéresse le monde qui y est présent. Les rites sacramentels ont à évoluer en fonction de l'évolution du monde. Parce que le monde a changé, les Eglises ont à mettre en place une nouvelle pastorale des sacrements dans le respect des personnes engendrées par cet univers. Cela ne peut se faire en un jour, mais devant l'ampleur de la mutation culturelle décrite, la foi est remise en question dans son existence, dans son expression, dans ses rapports avec les autres réalités humaines. Une proposition pastorale sacramentelle a à prêter attention aux interrogations des hommes de ce temps, en respectant la vie de chacun dans ses orientations, dans ses tâtonnements, dans ses échecs possibles ; elle a à prendre en compte que ce qui advient dans les sacrements, c'est le mystère de la rencontre de Dieu avec chacun ; nul ne peut dicter à Dieu la manière dont il veut se donner à l'homme. Ainsi compris, les sacrements pourront répondre aux questionnements de sens posés par les hommes d'aujourd'hui et ils pourront faire advenir la rencontre de Dieu et de l'homme.

Sous chapitre 2. La liturgie, lieu des sacrements

« La culture contemporaine ne permet pas d'entrer d'emblée dans l'acte sacramentel. Redécouvrir la liturgie, entrer dans son dynamisme et sa valeur existentielle peut être le chemin d'une telle découverte. ... Le sacrement sans vie liturgique comme terreau qui lui donne sens, perd sa signification et risque de devenir un acte magique »³⁶⁵.

³⁶⁴ L. SIMON, « L'Eglise du disparu de Pâques », in *Etudes*, tome 390 (mars 1999), p. 364.

³⁶⁵ J-P. SAUZET, *La jeunesse de Dieu*, Paris, Nouvelle Cité, 1989, p. 137.

Section 1. L'action liturgique, un lieu théologique

Le lieu théologique, ce sont les liturgies laissées par les Eglises. « Pour Augustin, baptême et eucharistie pensent, proposent et pratiquent la foi en vérité. Ce que la liturgie énonce, le dogme le met en forme et le structure »³⁶⁶. Pour les Pères des 3^{èmes} et 4^{èmes} siècles, l'action liturgique est le lieu théologique premier des sacrements comme le rappelle l'adage : « Lex orandi, lex credendi »³⁶⁷ : la manière de célébrer, de prier est régulatrice de la confession de foi de l'Eglise. La loi de la prière détermine la loi de la foi. La liturgie est le fondement de la foi, la source et la manifestation de la foi. L'adage, rappelle Paul de Clerck, veut mettre en relief que la « lex orandi », entendue comme l'usage universel de l'Eglise, basé sur un fondement scripturaire, indique la voie de la « lex credendi », de la manière de croire. Il ajoute que la loi qui peut trancher une question doctrinale doit comporter trois exigences, ainsi la « lex orandi » doit être fondée sur l'Ecriture, d'autre part l'Eglise doit obéir à cette loi et enfin elle doit en avoir fait un usage universel. A ces conditions la « lex orandi » peut permettre de découvrir la règle de la foi. L'adage veut souligner que la liturgie peut éclairer des questions théologiques.

Section 2. La liturgie initiée à l'Ecriture

La célébration liturgique est le lieu de la lecture de l'Ecriture. La liturgie de la Parole, constituée de textes de la Bible est proclamée à une assemblée comme Parole de Dieu pour les hommes d'aujourd'hui. Dans la proclamation de l'Ecriture au sein de l'assemblée chrétienne, Dieu communique avec l'homme. La table de la Parole est nourriture.

§ 1 Parole et liturgie sont intimement liées

1. L'acte liturgique constitue un acte d'évangélisation

La liturgie est un haut lieu de la rencontre du Christ et de l'assemblée puisque, selon les mots de la Constitution sur la liturgie³⁶⁸, « c'est Lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Eglise les Saintes Ecritures ». Dans les sacrements il y a événement de l'Evangile. Les sacrements permettent de

³⁶⁶ Documents Episcopat, n°11 juillet 2000, p. 7.

³⁶⁷ « C'est à Prosper d'Aquitaine que l'on doit la phrase dont on a tiré l'adage ». P. de CLERCK, « Lex orandi, lex credendi, un principe heuristique », in *La Maison-Dieu*, 222 (2^{ème} trimestre 2000), p. 65.

³⁶⁸ *Sacrosanctum Concilium*, n°7.

recevoir à travers l'Évangile transmis dans les Églises toute l'action de Jésus-Christ, de sa naissance à sa mort. De tout ce qu'il fit, de tout ce qu'il donna, de toute sa vie et sa mort, de tout cela, Dieu, en le ressuscitant a fait une réalité permanente, agissant dans l'humanité. La Parole révèle toute cette action, les Églises la signifient et l'Esprit la rend présente dans les sacrements. Montrer la relation des sacrements avec le récit évangélique, c'est dire quelle sorte d'image de Dieu prend forme dans les rites sacramentels et c'est dire quel type de présence au monde prend vie dans les pratiques rituelles des chrétiens.

Les Églises actualisent les faits et gestes accomplis et posés par Jésus et sa communauté. Les Églises n'existent qu'en référence aux Églises des apôtres, à Jésus et à son Évangile. L'Écriture donne la clef du sens des sacrements. Les gestes, les actes, les paroles du Christ sont signifiants. Les célébrations réalisées par les chrétiens, constituent un témoignage permanent de l'Évangile et une manifestation du sens de l'homme et du monde, dans sa marche vers Dieu.

2. Parole et sacrement sont inséparables

Le lien entre parole et sacrement s'enracine dans l'Écriture. Le verbe « annoncer » *καταγγέλλειν* est employé pour le Repas du Seigneur (1 Co 11, 26), pour la prédication du Christ (Ph 1, 17-18) ou de l'Évangile (1 Co 9,14). Dans la tradition patristique, c'est la parole qui fait le sacrement et non pas l'élément matériel. Vatican II parle des deux tables : « la table de la parole de Dieu et la table du Corps du Christ »³⁶⁹. Les deux ont une égale importance et s'interpénètrent comme le souligne la constitution *Sacrosanctum Concilium* : « La liturgie de la parole et la liturgie eucharistique sont si étroitement liées entre elles qu'elles constituent un seul acte de culte »³⁷⁰.

Dès avant le Concile Vatican II, le canoniste Klaus Mörsdorf³⁷¹ a redonné à la parole et au sacrement une priorité systématique en vue de l'édification des Églises. D'un point de vue canonique, Mörsdorf a eu l'intuition de tracer la voie de la parole et du sacrement en tant que fondement du droit canonique. Il fonde la structure de l'Église sur la mission de la parole et du sacrement³⁷². A sa suite, d'autres canonistes, tels que Rouco Varela et Corecco élargiront ses réflexions en les orientant vers la notion centrale de *communio*. C'est ce

³⁶⁹ *Dei Verbum*, n° 21.

³⁷⁰ *Sacrosanctum Concilium*, n° 51.

³⁷¹ L. GEROSA, *Le droit de l'Église*, Luxembourg, Editions Saint Paul, 1998, p. 51. Voir aussi sur le sujet : J-P. SCHOUPE, « La dimension juridique de la Parole et des sacrements ainsi que de la Communio », in *L'année canonique*, t. 42, 2000, pp. 167-188.

³⁷² R. SOBANSKI, « La parole et le sacrement facteurs de formation du droit ecclésiastique », in *Nouvelle Revue Théologique*, 5 (1973), p. 515.

concept qui définit le mieux la forme d'agrégation sociale engendrée avant tout par la parole et le sacrement.

Après le Concile, parole et sacrement sont considérées comme deux réalités différentes mais réciproquement ordonnées. Le sacrement est complété par la parole. Raymond Didier³⁷³ situe le sacrement du côté de la parole, par fidélité à l'Écriture et à la tradition patristique. Le sacrement, dit-il, est une parole qui signifie l'action de Dieu, il est une parole en acte, une parole rituelle, il est parole de Dieu.

§ 2. Dans la liturgie sacramentelle, veiller à ce que la parole fasse sens

Signes de la grâce pour les croyants, les sacrements sont en même temps des pratiques religieuses et sociales greffées sur les rites des grandes saisons de l'existence. Symboles et rites en régime chrétien acquièrent un sens et une efficacité puisqu'ils sont le lieu de l'action de Dieu. Il paraît donc important que les gestes accomplis et les paroles prononcées à l'occasion de la réception des sacrements correspondent à l'intention de l'Église. Les sacrements supposent de se disposer à recevoir et à accueillir en soi le don de la vie divine et supposent de s'engager à exprimer quelque chose de l'appel de l'Évangile.

Ainsi le sens des rites sacramentels gagne à être éclairé par une parole authentique. Paroles et rites se distinguent mais sont toujours associés en tension. La prédominance de l'un par rapport à l'autre opère une altération de celui-ci par rapport à celui-là. Si la parole est devenue opaque, dénuée de signification, le rite échappe à l'homme. Si les paroles ne font plus sens pour les gens, le rite devient alors une pure action rituelle qui se déshumanise, cessant d'être authentiquement religieuse.

En outre, n'importe quel discours n'est pas apte à manifester la confession de foi. Le rituel, faute d'être spiritualisé par la parole risque, soit de dégénérer en magie, soit d'être vidé de son sens spirituel : « C'est en somme le sens du symbole rituel qui doit d'abord être recouvré, pour que la parole redevienne la parole du mystère divin et non pas une simple formule qui, substituée à la réalité, ne saurait plus la rejoindre »³⁷⁴. Le rituel aura à être enraciné dans une parole biblique et le récit de l'histoire personnelle doit croiser cette parole. Alors le rite accomplit un peu de ce qu'il signifie.

André Turck écrit : « ...Le rite n'a pas de sens si la parole n'est pas présente dans le sacrement. Mais « la parole qui accompagne » le rite ne peut pas être « réduite » à ce qu'on appelle la formule sacramentelle..... »³⁷⁵. La parole au cœur du rite, pour être authentiquement parole de Dieu, doit toujours être

³⁷³ R. DIDIER, « Le sacrement comme Parole », in *Catéchèse*, 42 (janvier 1971), pp.17-21.

³⁷⁴ L. BOUYER, *Le rite et l'homme*, Paris, Cerf, 1962, p. 91.

³⁷⁵ A. TURCK, « Évangélisation et sacrement », *op. cit.*, p. 36.

annonce de Jésus-Christ dans la vie. Ainsi en est-il encore plus clairement pour le mariage. La parole « je me donne à toi » ne peut devenir au sens fort parole sacramentelle que si elle est référée à Dieu. Le contenu doit être explicite afin d'en exprimer toute la profondeur. Qu'est-ce que ce don ? Et quel rapport a-t-il avec Dieu qui donne et qui se donne ?

Section 3. La liturgie initie aux sacrements

Joseph Gelineau³⁷⁶ parle de l'aspect initiatique des sacrements au sens de processus pour accéder au don de Dieu en Jésus-Christ, la foi n'étant pas un bagage acquis une fois pour toutes, mais étant une relation ne cessant de s'approfondir. L'initiation du croyant à la foi est le fait de la liturgie dans l'action sacramentelle. Les actions sacramentelles font ce qu'elles disent : les catéchumènes expérimentent le mystère de la foi dans la globalité de leur être à travers ce qu'ils entendent, ce qu'ils voient, ce qu'ils ressentent... Dans l'action liturgique, les hommes et les femmes sont rejoints, sont renouvelés et révélés à eux-mêmes. Le mystère de Dieu rejoint le mystère de l'homme. A travers le geste posé, à travers la parole prononcée, l'invisible et l'indicible sont entrevus. La liturgie est parole à Dieu, elle est contact vivant avec Lui par le Christ et dans l'Esprit, elle est célébration de la rencontre de Dieu et de l'humanité. La liturgie introduit l'assemblée dans le mystère célébré ; c'est ici toute la perspective de la mystagogie. La liturgie est un lieu de transmission de la foi.

Le concile Vatican II a renoué avec cette tradition des Pères de l'Eglise en mettant en relief l'importance de la liturgie : « La principale manifestation de l'Eglise consiste dans la participation plénière et active de tout le saint peuple de Dieu aux mêmes célébrations liturgiques »³⁷⁷. Le mystère de l'Eglise est annoncé, est goûté et vécu dans la liturgie³⁷⁸.

Section 4. La liturgie, source de la pastorale³⁷⁹

Pour Marcel Metzger, la liturgie en elle-même est une pastorale puisqu'elle conduit une assemblée jusqu'à la communion dans l'alliance. Il observe les différents moments d'une célébration selon le schéma suivant : il s'agit de rassembler les personnes dispersées pour constituer une assemblée, puis de nourrir cette assemblée de la Parole à la lumière de l'Alliance pour ensuite par la communion à la prière du Christ, répondre par l'action de grâces, et

³⁷⁶ J. GELINEAU, *Demain la liturgie : essai sur l'évolution des assemblées chrétiennes*, Paris, Cerf, 1996, p. 47.

³⁷⁷ *Sacrosanctum Concilium*, n°41.

³⁷⁸ *Sacrosanctum Concilium*, n°10.

³⁷⁹ M. METZGER, « Liturgie, sacrements et théologie pastorale », *op. cit.*, p. 106.

enfin d'envoyer cette assemblée en mission. La pastorale chrétienne ne peut être envisagée sans la dimension liturgique puisqu'elle doit conduire une communauté ecclésiale jusqu'à la relation à Dieu en actualisant pour ces personnes le mystère du salut. La liturgie est le lieu privilégié d'une approche globale de la foi chrétienne, vécue par des hommes et des femmes qui se sont rapprochés pour l'écoute de la parole, la prière et l'espérance partagée. La liturgie est une action des communautés chrétiennes dans et par lesquelles s'accomplit l'œuvre de Dieu.

Section 5. Dans la pastorale sacramentelle, s'inspirer des écrits patristiques

Les Pères présentent les sacrements en termes d'histoire, de récit, de relations personnelles, d'alliance entre Dieu et son peuple. Quelle histoire est-elle nouée entre Dieu, des parents et la communauté chrétienne lorsqu'un enfant est baptisé ? Quelle relation est-elle instaurée entre un couple, Dieu et la communauté chrétienne lorsqu'un mariage est célébré ? Se poser ce type de question et y répondre dans la préparation pastorale donne sens à la célébration sacramentelle de tel et tel sacrement, situant la particularité de chacun en termes d'histoire vécue avec Dieu à travers une communauté chrétienne plutôt que d'en rester à la présentation d'une doctrine sur les sacrements.

Dans la même ligne de conduite, il serait opportun en pastorale de préférer le terme mystère à celui de sacrement, à condition d'en bien préciser le sens. Le terme mystère signifie la participation à la dynamique du salut³⁸⁰ que Dieu met en oeuvre depuis les origines³⁸¹, salut par la communion à Dieu en communauté. La liturgie est alors l'actualisation de cette offre d'Alliance par Dieu aux communautés et aux personnes.

Section 6. L'action liturgique est par essence communautaire

« L'Eglise advient quand une assemblée de chrétiens prie le Notre Père ou chante le Magnificat »³⁸². La liturgie chrétienne suppose une assemblée. Le concile Vatican II a fortement rappelé sa dimension ecclésiale. Les actions liturgiques ne sont pas des actions privées, mais des célébrations d'Eglise. La liturgie n'est pas l'expression de soi ou du groupe ou la recherche d'un état intérieur. Les sacrements, actions communautaires sont le fait d'une assemblée liturgique et non un acte de piété individuelle. Les sacrements ont

³⁸⁰ Le terme salut a aujourd'hui besoin d'être explicité, ne faisant plus naturellement sens pour l'homme d'aujourd'hui, ce point sera traité ultérieurement.

³⁸¹ M. METZGER, « Liturgie, sacrements et théologie pastorale », *op.cit.*, p. 109.

³⁸² P. de CLERCK, « Une théologie de la liturgie », in *La Maison-Dieu*, 221 (1^{er} trimestre 2000), p. 23.

vocation à construire l'Église, à faire naître et grandir une communauté de croyants. « La prière des chrétiens doit tendre à devenir celle du Christ pour que le Christ prie en eux, comme Il le fait dans l'assemblée liturgique »³⁸³. La liturgie a une place centrale dans la vie des Églises et dans la vie des chrétiens. A partir du milieu naturel de la vie, les hommes entrent en relation au travers d'un vécu susceptible d'être partagé et porté les uns avec les autres.

Section 7. La liturgie ouvre le sujet à un avenir plein de sens, déjà présent

Louis-Marie Chauvet rappelle que les fidèles éprouvent de plus en plus le besoin de trouver dans la liturgie un lieu dans lequel ils puissent être instaurés en tant que sujets de la foi chrétienne. « La célébration est le lieu majeur de l'instauration des sujets comme croyants puisque c'est là que se joue leur rapport au Dieu caché »³⁸⁴.

La liturgie a une dimension eschatologique en ce sens que les derniers temps sont inaugurés. La liturgie proclame qu'un futur est possible. Mais eschatologie et espérance ne s'identifient pas. Paul de Clerck affirme que la dimension eschatologique du christianisme et donc de sa liturgie lui est essentielle dans la mesure où il tient à son être même de proclamer qu'en ressuscitant son Fils, Dieu a inauguré les derniers temps et que toutes choses peuvent être renouvelées par le souffle de son Esprit³⁸⁵. Dieu ne cesse d'œuvrer au cœur du monde. La liturgie donne une forme d'existence, symbolique et prophétique, aux réalités du monde nouveau.

Section 8. La célébration liturgique n'est pas le lieu de l'explication théologique

L'action liturgique est à respecter en tant que telle. Si les gestes liturgiques sont sans cesse précédés d'explications théologiques, la liturgie ne remplit plus son rôle. Ces explications sont utiles à la compréhension mais la liturgie n'en est pas le lieu approprié. Il en est de même pour les symboles qui ne peuvent plus jouer leur rôle quand ils sont noyés dans les explications verbales. Un des rôles de la préparation des sacrements est d'expliquer les symboles et les gestes liturgiques, le travail de l'intelligence restant nécessaire. On peut en effet difficilement comprendre et intégrer ce qui se passe dans la liturgie de l'eucharistie si l'on n'est pas instruit de l'événement de la Résurrection. Mais il est essentiel de laisser exister la liturgie. Le sens des sacrements est à découvrir dans leur mise en œuvre liturgique.

³⁸³ M. METZGER, « Liturgie, sacrements et théologie pastorale », *op. cit.*, p. 93.

³⁸⁴ L-M. CHAUVET, « La liturgie demain : essai de prospective », in *La Liturgie lieu théologique*, Paris, Beauchesne, Coll. « Sciences théologiques et religieuses », 1999, p. 213.

³⁸⁵ P. de CLERCK, « Une théologie de la liturgie », *op. cit.*, pp. 7-30.

« L'important aujourd'hui et dans le futur proche porte sur cette loi première de la liturgie qui veut que l'on fasse ce que l'on dit et non pas que l'on dise ce que l'on fait »³⁸⁶. « Lorsque je crie *Kyrie eleison* ou *Alleluia*, j'exprime mon être de pécheur implorant le pardon, ou mon être de sauvé qui rend grâce »³⁸⁷. L'expression ajoute Joseph Gelineau, ne consiste pas à exprimer avec des mots un état ou un sentiment, elle fait advenir ce qu'elle exprime.

Les communautés ecclésiales sont médiatrices de la proposition de Dieu aux hommes, de sa venue vers les hommes, de l'accueil par eux de l'événement toujours renouvelé de la parole annonçant l'amour et la grâce de Dieu en Jésus-Christ. Les Pères de l'Eglise étaient « fascinés » par le fait que dans le baptême et dans l'eucharistie, les Eglises ne cessent de renaître. Dans les sacrements, les croyants forment le corps du Christ. Les communautés chrétiennes font corps avec Jésus-Christ. A travers les sacrements vécus dans les assemblées liturgiques, Jésus-Christ continue de se communiquer aux hommes et de révéler Dieu engagé envers l'humanité. A chacun de trouver sa place dans les communautés chrétiennes pour constituer le corps du Christ.

³⁸⁶ L-M. CHAUVET, « La liturgie demain : essai de prospective », *op. cit.*, p. 206.

³⁸⁷ J. GELINEAU, *Demain la liturgie*, *op. cit.*, p. 96.

Chapitre 2 : Interrogation du septénaire sacramentel

Un chantier de recherche est à ouvrir en ce qui concerne le septénaire sacramentel fixé au concile de Trente. La scolastique a élaboré le septénaire sacramentel dans une situation de chrétienté et « avec la préoccupation de présenter les sacrements par rapport aux fidèles considérés individuellement. De plus cette théologie s'adressait à des clercs et n'était pas ordonnée directement à la pastorale »³⁸⁸. On peut donc interroger le concept de sacrement fixé à cette époque.

Cette recherche consiste à essayer de comprendre les sacrements en dehors de leur usage quasi toujours lié au septénaire sacramentel. Ne pas réduire le mot sacrement au septénaire offre l'avantage de ne plus envisager les sacrements comme des instruments mais plutôt comme l'action de Dieu dans la relation offerte à l'homme. Vatican II a parlé du Christ-sacrement, de l'Eglise-sacrement. Le Christ est sacrement parce que sa vie, sa parole, son être même manifestent et dévoilent la présence de cet Autre appelé Père. Dieu se donne à voir à travers une vie et une histoire déchiffrable, celle de Jésus. L'Eglise en tant que Corps du Christ est elle-même sacramentelle, elle est le sacrement de l'union, de la rencontre avec Dieu. Elle rend présent le Christ, elle le re-présente.

Cette interrogation du septénaire peut ouvrir à des possibilités nouvelles par rapport aux fonctionnements ecclésiaux classiques, dans le but de ne pas reproduire indéfiniment le passé, dans un contexte qui change.

Sous chapitre 1. La nécessité de la distinction des diverses situations existentielles qui réclament aujourd'hui des sacrements

Section 1. Dégager le sens de chaque sacrement

Cette recherche est autorisée par le fait que les sacrements ne sont pas égalitaires, Marcel Metzger souligne que d'importantes particularités les distinguent³⁸⁹. D'après Gabriel Fourez, le mot sacrement est loin d'être univoque³⁹⁰. Ce serait sans doute une erreur d'accorder la même importance

³⁸⁸ M. METZGER, « Liturgie, sacrements et théologie pastorale », *op. cit.*, p. 109.

³⁸⁹ Id., *Ibid.*, p. 101.

³⁹⁰ G. FOUREZ, *Les sacrements réveillent la vie*, Paris, Le Centurion, 1982, pp. 108 et suiv.

à chacun des sept sacrements. Le concile de Trente a condamné la proposition selon laquelle les sept sacrements seraient égaux à tous égards³⁹¹. Ainsi si les sacrements sont loin d'être semblables, il est intéressant de ne plus parler des sacrements en général, mais de chaque sacrement en particulier pour en dégager le sens. Le concile de Trente a fixé le septénaire sacramentel à une époque bien précise et en raison de problèmes bien précis. Les questions débattues alors ne peuvent plus être les mêmes aujourd'hui, d'où l'intérêt d'une étude qui prenne en compte les différentes situations humaines qui requièrent des sacrements. Ces situations humaines dans lesquelles se sont inscrits les sacrements ont profondément changé de sens. M. Metzger estime que l'expression « les sacrements » correspond à une catégorie théologique et recouvre mal les réalités pastorales³⁹². Il pense qu'il est essentiel de distinguer les diverses situations existentielles qui appellent actuellement des sacrements. La pastorale sacramentelle d'aujourd'hui recouvre de multiples situations, situation des nouveau-nés, de leurs parents, des malades en fin de vie, des jeunes couples qui vivent ou ne vivent pas ensemble, des adolescents etc... Pour lui, il est urgent d'aborder chaque situation à part afin de dégager une analyse particulière de chacune des pastorales correspondantes à l'enfance, au mariage, à la maladie.

Aux communautés chrétiennes de permettre aux sacrements d'être le lieu d'une parole et d'un geste pleins de sens. L'alliance étant toujours proposée, les sacrements ont pour fonction de transfigurer l'existence ; ils ont pour enjeu d'être un enracinement dans la vie de l'homme. La vie de Dieu pénètre l'existence humaine dans toutes ses dimensions.

Section 2. Le septénaire sacramentel relu à la lumière d'un cheminement de la foi

Dans cette perspective, les sacrements sont envisagés selon le cheminement de foi qu'ils permettent, cheminement de foi d'une communauté ou de personnes. Les sacrements ne sont pas simplement attestataires, c'est-à-dire célébrant une foi déjà existante : ils sont toujours plus grands que le désir de l'homme. Ils scellent son alliance avec Dieu. Ils sont facteur de conversion. Nul ne peut prétendre savoir exactement ce qui se passe chez des parents dont l'enfant est baptisé, chez un homme et une femme qui célèbrent leur mariage, chez les participants d'une eucharistie ... Dieu qui habite le cœur de l'homme y est mystérieusement à l'œuvre. « Dieu continue de donner à

³⁹¹ Concile de Trente, Sess. VII, 3 mars 1547, c.3., Les conciles oecuméniques, Paris, Cerf, tome II-2, 1994.

³⁹² M. METZGER, in *La Croix*, vendredi 2 mars 2001.

chacun sa vie comme chance de la sainteté qu'il appelle en Lui »³⁹³. Et, ajoute Henri-Jérôme Gagey, s'il faut un minimum de consentement humain, nul n'est juge infaillible du rapport de ces deux libertés. Oublier cela fausserait toute la pastorale sacramentelle.

La deuxième partie a souligné que la foi se présente en termes d'histoire, de relations entre Dieu et l'homme. La Bible décrit la foi comme un récit et non pas comme un système de pensée ou de doctrine. La liturgie sacramentelle est elle-même récit. A travers la demande et la réception des sacrements, quelle appropriation de la foi est-elle permise?

Dans cette perspective, le septénaire sacramentel peut être interrogé, même si ce questionnement s'avère difficile, des avancées peuvent être faites en raison du message évangélique qui traverse tout sacrement. La réflexion théologique peut rendre compte en chaque cas de ce que fait la communauté ecclésiale lorsqu'elle célèbre un baptême, une eucharistie, un mariage, etc... quelle communauté est-elle construite ? La recherche peut s'aventurer plus loin en proposant de modifier la proposition sacramentelle existante en fonction de l'avenir à construire pour les hommes et les femmes de demain.

Sous chapitre 2. Que fait l'Eglise lorsqu'elle célèbre tel et tel sacrement ?

Dans tout sacrement, que fait l'Eglise quand elle célèbre un sacrement ? Lorsqu'elle célèbre, l'Eglise se laisse faire par un Autre, elle annonce un Autre, elle révèle au monde le sens de l'existence, de l'univers, de l'histoire. Elle proclame le désir de Dieu de s'approcher de tout homme. Et tout homme est invité à aller à la rencontre de Dieu. Dieu est un Dieu qui vient et ne cesse d'advenir. Le projet de Dieu est un projet de communion³⁹⁴. Comment appliquer cette réalité à chacune des situations existentielles de l'homme qui requièrent des sacrements ? Naître, passer à la vie adulte, reprendre sa vie antérieure dans un nouveau projet, se marier, être malade, autant de situations humaines reprises par les sacrements et par le fait même manifestées et instaurées comme situations humano-divines. Les différentes situations pastorales vont être analysées.

L'étude du septénaire sacramentel ne suivra pas l'ordre présenté habituellement dans les différents manuels et correspondant à l'ordre de

³⁹³ H-J. GAGEY, « L'appel à la perfection dans les nouvelles générations », in *La Maison-Dieu*, 201 (1^{er} trimestre 1995), p. 103.

³⁹⁴ *Lumen Gentium*, n°1.

réception par les fidèles. L'eucharistie sera d'abord interrogée, étant donné qu'elle est le centre de toute l'économie sacramentelle et qu'elle constitue l'Eglise. D'autre part cette étude a pris en compte l'individu comme tâche à accomplir dans une recherche de sens et la dimension ecclésiale des sacrements à redécouvrir. L'eucharistie aide l'être humain à accomplir son humanité au sein des autres hommes, dans la visée de l'humanité parfaite du Christ et dans le souci de construire le corps du Christ. Le baptême, dont la confirmation fait partie, sera ensuite le lieu de la réflexion tandis que les trois autres sacrements seront tour à tour objet d'investigation, n'étant déclinés que par rapport à l'eucharistie et au baptême ; le septénaire s'est constitué à partir des sacrements de l'initiation chrétienne.

Section 1. Que fait l'Eglise lorsqu'elle célèbre la liturgie eucharistique ?

En raison de la densité et de la richesse de l'eucharistie, il n'est pas possible d'en rendre compte totalement. Seulement quelques aspects vont être soulignés dans le souci de faire sens pour les hommes d'aujourd'hui.

§ 1. La signification de l'assemblée eucharistique

La célébration de l'eucharistie suppose une communauté rassemblée et participante. Que font les communautés chrétiennes quand elles célèbrent l'eucharistie ?

1. Les communautés chrétiennes célèbrent la fraction du pain

1.1. Au temps de Jésus, des repas de groupe

La Palestine au temps de Jésus compte de nombreux groupes religieux. Pour ces groupes, la convivialité est importante et les repas sont le lieu habituel de communication. L'un des rites majeurs de ces groupes est le partage du repas. Lorsque Jésus disparaît, les disciples sont abattus et découragés et le repas en commun perd son sens³⁹⁵. Mais une certitude va s'imposer : Jésus est vivant. Il s'entretient avec ses disciples, il les convainc de sa résurrection puis il rompt le pain et mange avec eux³⁹⁶. Les pèlerins d'Emmaüs reconnaissent le Seigneur à la fraction du pain (Lc 24, 30-31). Il est alors nécessaire pour le groupe des disciples de ne pas se dissoudre et de continuer de prendre le Repas du Seigneur (1 Cor 11, 23-26) pour manger avec Lui.

³⁹⁵ Lc 24, 21

³⁹⁶ Mc 16, 14-20 ; Jn 20, 19-29 ; Ac 1, 3-8.

1.2. La fraction du pain dans le Nouveau-testament

A l'âge apostolique, l'expression fraction du pain³⁹⁷ désigne à elle seule toute l'eucharistie en mettant au premier plan le geste de rompre le pain. Ce geste de la fraction du pain réalise ce que dit Paul (1 Cor 10, 16-17) : « Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ ? Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes tous un seul corps, car nous participons à cet unique pain ». Ce pain est partagé pour que tous ceux qui en reçoivent une part deviennent un seul corps, le corps du Christ. Paul rappelle vigoureusement le lien nécessaire entre la communion vécue dans l'assemblée ecclésiale et la fraction du pain. Pour ceux qui accomplissent ce geste de partage, le pain rompu est le gage permanent de la présence du Christ (Jn 6, 53-56). Le geste du repas manifeste que le Christ est ressuscité et qu'il est présent au milieu de ses disciples.

1.3. L'épiphany du Christ dans le pain et le vin

L'acte de rompre le pain et de le partager constitue humainement et chrétiennement le lieu de la révélation, le lieu de l'épiphany de Dieu. Comme acte du Christ, l'eucharistie fait mémoire de l'irruption personnelle de Dieu dans l'histoire des hommes. C'est pourquoi, la fraction du pain devrait habituellement être davantage mise en relief dans les célébrations³⁹⁸. Dans l'eucharistie, ici et maintenant, en Jésus-Christ, Dieu vient parmi les hommes. Ainsi s'établit avec lui et entre eux une communion de vie. Le Repas du Seigneur est le fait de manger avec le Christ reconnu présent. Cette présence est perceptible à partir de la matérialité du pain et du vin qui la signifie et la déploie. Une telle compréhension de la fraction du pain, d'après Marcel Metzger, fait évoluer la doctrine classique de la présence réelle vers une compréhension dynamique de la liturgie eucharistique³⁹⁹.

1.4. Par la fraction du pain, la liturgie continue l'action du ressuscité

L'action eucharistique ne reconduit pas vers un passé, ni vers un souvenir, mais rend présent aux chrétiens l'événement de la Pâque, c'est à dire le don permanent de Dieu aux hommes. La communion au pain rompu est participation active à la mort-résurrection du Christ. Chaque fois que l'eucharistie est célébrée, chaque fois que des croyants se réunissent et

³⁹⁷ L'expression « fraction du pain » sera remplacée au 2^{ème} siècle par le terme « eucharistie », mot grec qui signifie action de grâce.

³⁹⁸ L-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, op. cit., p. 418.

³⁹⁹ M. METZGER, *Histoire de la liturgie eucharistique*, Paris, Bayard, 2000.

reproduisent les gestes que fit le Christ, c'est Lui qui, à travers l'assemblée qu'il préside, prend à nouveau le pain et le vin pour signifier son don total à l'humanité. La célébration de l'eucharistie n'est pas un simple mémorial, les communautés ecclésiales célèbrent la permanence de l'événement pascal, événement qui noue les relations entre Dieu et les hommes par l'intermédiaire du Christ. Elles célèbrent le mode de présence du Christ qui est sa présence de Ressuscité. L'alliance se réalise entre le Christ et l'humanité qui prend part à son événement de mort et de résurrection. L'assemblée des croyants proclame le lien actif qui unit le Christ ressuscité après la mort et ceux croient en Lui.

1.5. L'eucharistie : « pain rompu pour un monde nouveau ⁴⁰⁰»

Jésus fait du pain rompu la figure du destin de son corps. Ce geste de la fraction du pain, si simple, si humain et si matériel invite l'autre à partager le même repas. Le pain n'est là que pour être rompu. Manger ensemble, partager sa nourriture, c'est entrer dans la communion fraternelle. Le partage eucharistique réside dans le partage en profondeur avec les autres. La présence du Christ se révèle d'abord sur le visage des uns et des autres auxquels on est attentif. Le pain partagé convertit les hommes en hommes de partage. L'eucharistie actualise la démarche du Christ et n'acquiert sa véritable signification que si cette démarche est mise en rapport avec celle présente de l'humanité. Le partage de soi, de sa vie est le fondement du partage eucharistique. Ceux qui célèbrent l'eucharistie s'offrent aux autres et font ainsi advenir Dieu. En célébrant ce mystère, les communautés ecclésiales entrent dans le même mouvement, dans les mêmes intentions que ceux de Jésus à la dernière cène. Les hommes qui partagent l'eucharistie deviennent pain rompu pour un monde nouveau.

2. L'eucharistie est célébrée dans une assemblée

2.1. L'eucharistie n'existe pas « en-soi »

L'eucharistie est ordonnée à des communautés de croyants en vue de susciter et de nourrir la foi. Elle est source pour les Eglises. La tâche chrétienne primordiale est le rassemblement des chrétiens pour former l'assemblée liturgique ; le silencieux tête-à-tête de la méditation avec Dieu a sa place dans la vie de l'homme croyant, mais dans la célébration eucharistique, c'est le rassemblement qui est premier. Pour les Pères de l'Eglise, ce qui est important dans l'eucharistie, c'est qu'elle constitue la

⁴⁰⁰ Expression employée par le Congrès eucharistique de Lourdes de 1981.

communauté qui célèbre. Pour Augustin, ce qui est essentiel c'est ce qui advient à la communauté quand elle célèbre l'eucharistie.

2.2. Dans la pratique, un décalage du droit ecclésial par rapport à la théologie de Vatican II

Le Concile Vatican II a remis en valeur la notion d'assemblée, tandis que le canon 904 du code de droit canonique de 1983 est l'illustration d'un grand décalage avec cette théologie. Ce canon « recommande vivement aux prêtres de célébrer quotidiennement la messe, qui est vraiment, même s'il ne peut y avoir de fidèles, action du Christ et de l'Eglise, dans laquelle les prêtres accomplissent leur principale fonction ». Ainsi le Code envisage sereinement l'hypothèse d'une célébration solitaire de la messe quotidienne⁴⁰¹. Le canon 904 considère comme normale une situation d'exception. Il est sans doute tributaire du passé, dans lequel l'eucharistie a été considérée comme étant l'affaire du prêtre⁴⁰². Jean-Etienne Long estime que la célébration quotidienne de l'eucharistie a été conçue comme l'instrument nécessaire de la sanctification propre du prêtre, en attribuant à la messe un effet spécifique de conformation du célébrant au Christ-prêtre, quoiqu'il en soit de l'assemblée dont il est le ministre. La dévotion eucharistique est alors le critère majeur de la qualité de la vie spirituelle et de la foi du prêtre et des fidèles. On recommande ainsi au prêtre de célébrer la messe tous les jours, accréditant en conséquence une conception répétitive et cumulative de la grâce sacramentelle. Est peut-être issue de cette conception l'expression : « le prêtre dit sa messe ». Cette expression encore usitée ne favorise pas la compréhension de l'eucharistie qui est célébrée et non pas dite.

Vatican II a posé les jalons d'une toute autre approche du ministère presbytéral et de l'action eucharistique. Le peuple de Dieu est rassemblé d'abord par la parole du Dieu vivant⁴⁰³. L'eucharistie est présentée comme « la source et le sommet de toute l'évangélisation » et « c'est l'assemblée eucharistique qui est le centre de la communauté chrétienne présidée par le prêtre »⁴⁰⁴, cette présidence se situe d'ailleurs sur le plan de la fonction ecclésiale. La célébration solitaire de la messe ne peut contribuer à donner le

⁴⁰¹ L'usage de la célébration quotidienne de l'eucharistie est assez tardif, remontant environ au IX^{ème} siècle. Cf. R. TAFT, « La fréquence de l'eucharistie à travers l'histoire », in *Concilium*, 172 (février 1982), pp. 27-44. A ce propos, Jean-Etienne LONG s'interroge sur l'opportunité de célébrer quotidiennement l'eucharistie, rappelant l'aspect festif et communautaire de l'eucharistie remis en honneur par Vatican II, et soulignant le risque de banalisation engendré par la célébration quotidienne. J-E LONG, « Trois fois le jour, il pria et louait en présence de son Dieu », in *Lumière et vie*, 261 (janvier-mars 2004), pp. 51-56.

⁴⁰² Ce canon défend la légitimité de la Messe sans participation de la communauté, se référant notamment à une encyclique de Pie XII : Enc. *Mediator dei*, AAS 29, 1947, 552.

⁴⁰³ *Presbyterorum Ordinis*, n° 4.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, n° 5.

sens évangélique de l'eucharistie qui est le partage du repas à travers la fraction du pain. De la même façon, les canons 900-901 restent tributaires d'une théologie élaborée à partir de la célébration privée, ignorant la dimension ecclésiale de la célébration eucharistique : « Seul le prêtre ... est le ministre qui ... peut réaliser (conficere) le sacrement de l'eucharistie... » Dans cette formulation, l'eucharistie est présentée comme un sacrement à « fabriquer », terme dont la traduction a tenté d'atténuer le côté chosifiant »⁴⁰⁵. La dernière encyclique du pape sur l'eucharistie emploie ce même type d'énonciation : « La très sainte Eucharistie contient⁴⁰⁶ ...le prêtre effectue la consécration »⁴⁰⁷.

3. En célébrant l'eucharistie, l'Eglise construit le corps du Christ

Dans l'Eucharistie, le Christ ne devient pas nourriture au sens de fortifier l'homme ou de le consoler ou de le reconforter⁴⁰⁸. L'hostie n'est pas une chose qui rend intimement présent le Christ. L'homme qui reçoit le corps du Christ ne le reçoit pas parce que le Christ lui sera plus intimement présent. La prière de la préparation du pain dit que le pain, fruit de la terre et du travail des hommes, devient le pain de la vie. Toute l'histoire de l'homme devient le corps du Christ. Le corps du Christ ne vient pas remplacer le pain car Dieu ne s'incarne pas pour remplacer l'homme. St Paul dit que les hommes sont membres du Christ (1 Co 12,27), cela implique que ce n'est pas le membre du Christ qui devient homme, mais c'est l'homme qui devient membre du Christ. Quand l'homme devient le corps du Christ, il devient pleinement homme. Lorsque l'homme est divinisé, il est pleinement humanisé.

A cela s'ajoute une dimension communautaire. Ceux qui participent à l'eucharistie deviennent le corps du Christ, formant un seul corps. La présence du Christ ressuscité construit son Eglise, son corps. Il est corps et tête, corps formé dès maintenant par les hommes. L'eucharistie agit au plan communautaire : à travers le pain et le vin, la communauté, basée sur ce qui lie ensemble les croyants est constituée en corps du Christ. L'eucharistie, c'est le geste de l'humanité appelée qui reconnaît la présence du Christ, la construisant comme corps vivant. En Eglise, les croyants deviennent collectivement corps du Christ. Dans la prière eucharistique, l'univers, les vies humaines deviennent corps du Christ. L'eucharistie est le lieu de la rencontre entre Dieu et les hommes, lieu où Dieu prend corps pour les hommes.

⁴⁰⁵ M. METZGER, « Apports de l'histoire de la liturgie », in *R.D.C.*, t. 42, 1992, p. 234.

⁴⁰⁶ *Ecclesia De Eucharistia*, n° 1.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, n° 5.

⁴⁰⁸ Passage construit à l'aide des réflexions de F. VARILLON, *Joie de croire, Joie de vivre*, *op. cit.*, pp. 284-286.

4. Quand elle célèbre l'eucharistie, l'Eglise est offrande

Quand elle célèbre l'eucharistie, la communauté chrétienne rend grâce à Dieu, en faisant mémoire de l'événement de Jésus-Christ dans sa mort et sa résurrection. Le pain et le vin sont offerts, tournés vers Dieu, objets de bénédiction et pour lesquels on rend grâce. « Au moment où l'Eglise reçoit le pain et le vin comme corps et sang sacramentels, elle les offre »⁴⁰⁹. Elle signifie par là sa dépendance radicale par rapport à Dieu créateur, le pain et le vin représentant les prémices de la création et elle exprime que la réception du don de Dieu, le Christ Jésus donné requiert de sa part le contre don de l'offrande en action de grâces, « le mode chrétien de l'appropriation étant celui de la désappropriation ». L'Eglise ne peut garder ce qu'elle a reçu, étant donné qu'on ne reçoit pas la grâce de Dieu comme un objet ; on ne peut que redonner la grâce. « Le rendre grâce est le symbole qui donne à voir et à vivre l'éthique de l'alliance avec autrui comme médiation concrète de l'alliance de Dieu avec les hommes »⁴¹⁰.

5. Dans l'eucharistie, l'Eglise célèbre l'espérance

L'eucharistie est moins un repas commémoratif qu'un repas anticipateur de celui du Royaume, dans la perspective du Royaume et dans la perspective indiquée par Jésus au moment de l'Institution : « Je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai, de nouveau, avec vous dans le Royaume de mon Père » (Mt 26, 29). Le Nouveau Testament inscrit l'eucharistie dans une perspective eschatologique. L'Eucharistie annonce un Dieu de grâce et d'amour, libérant l'homme de la finitude humaine dans la réussite du projet créateur de Dieu sur l'homme. La vocation ultime de l'homme est une vocation divine, l'homme est appelé à participer à la vie de Dieu.

L'événement de la pâque s'inscrit dans une dynamique d'espérance ; Dieu fait alliance avec l'homme et le délivre des limites qui lui sont assignées. L'être humain se sait mortel. La mort est un événement à nul autre pareil, interrompant de manière irréversible la relation entre le défunt et les autres. La résurrection du Christ entraîne la résurrection des hommes sans omettre la dimension collective de l'espérance de la résurrection des corps. L'espérance liée à la réalisation du royaume est une espérance aux dimensions de l'humanité. L'eucharistie réalise la communauté chrétienne en attente de son accomplissement, invitée à l'union avec Dieu.

⁴⁰⁹ L-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement, op. cit.*, p. 282.

⁴¹⁰ Id, *Ibid.*, p. 283.

§ 2. Comment donner sens à l'eucharistie pour les hommes d'aujourd'hui ?

1. Retrouver la signification de l'assemblée

Le lieu de la présence du Christ est le lieu de l'assemblée des chrétiens convoquée pour célébrer sa foi. L'enjeu est de retrouver une conception ecclésiale de l'Eucharistie. L'eucharistie est geste de Dieu et geste d'une communauté croyante. La dimension collective est première. L'assemblée qui célèbre reconnaît que Dieu l'appelle à se rassembler pour constituer ensemble la communauté qui doit être « pour tous et pour chacun le sacrement visible de l'unité des hommes avec Dieu et entre eux »⁴¹¹. Dans la célébration de l'eucharistie, une communauté advient, une communauté constituée par des hommes, des femmes, des enfants. Des croyants se rassemblent pour partager la foi qui les anime, pour la célébrer et la proclamer. Ils partagent également leurs joies, leurs espoirs, leurs déceptions, leurs soucis et leurs peines. Ils mettent en commun devant Dieu ce qu'ils vivent et ils accueillent ensemble ce que Dieu leur donne. La célébration eucharistique est destinée à nourrir la vie de la communauté, à travers le partage de la même foi, du moins en son noyau essentiel.

Dans l'eucharistie, l'Eglise communion se construit peu à peu ; les Actes des Apôtres disent que les nouveaux baptisés étaient fidèles à la communion fraternelle. Le dessein de Dieu est le rassemblement communautaire final dans le Christ. Le Christ unit entre eux ceux qui participent à l'eucharistie. La catastrophe de l'eucharistie, écrit Maurice Bellet, c'est la perte de la communion⁴¹².

2. Donner sens au vocabulaire employé

Un effort d'élucidation du vocabulaire semble nécessaire. Il s'agit d'explicitier des termes pour les rendre capables de rendre compte de la signification de l'eucharistie pour les hommes d'aujourd'hui.

Rendre compte de la foi, c'est employer un langage apte à exprimer un sens. Les expressions de la foi sont toujours datées et limitées. Ce qui est essentiel, c'est d'affirmer la foi en la présence de Jésus ressuscité à son Eglise. Forger des expressions nouvelles, en expliciter d'autres peut contribuer à donner du sens. Le terme transsubstantiation n'a plus de résonance chez le chrétien moderne, l'expression présence réelle ne parle plus aux hommes de l'époque actuelle, le concept de corporéité a besoin d'être

⁴¹¹ *Lumen Gentium*, n° 9.

⁴¹² M. BELLET, *La chose la plus étrange*, op. cit., p. 116.

précisé pour faire pleinement sens. Les notions de sacrifice et de salut qui habitent la liturgie déconcertent certains croyants actuels.

2.1. La transsubstantiation et la présence réelle

2.1.1. La transsubstantiation

Entre le 13^{ème} et le 16^{ème} siècles le terme transsubstantiation, adopté par le concile de Trente, est le terme qui est apparu comme le plus adéquat pour traduire la conversion eucharistique, voulant exprimer l'intégralité du changement de la substance qui est effectuée dans l'eucharistie. Si ce terme de transsubstantiation n'est plus guère usité dans le langage courant pour parler de l'eucharistie, il n'en reste pas moins présent dans les consciences. Et il continue aujourd'hui d'être employé officiellement par l'Eglise catholique romaine⁴¹³. « Par la consécration du pain et du vin s'opère le changement de toute la substance du pain en la substance du corps du Christ notre Seigneur et de toute la substance du vin en la substance de son sang ; ce changement, l'Eglise catholique l'a justement et exactement appelé transsubstantiation »⁴¹⁴. Or ce terme peut être porteur d'ambiguïtés et à tout le moins, il n'est pas spontanément révélateur de sens pour l'homme d'aujourd'hui.

Il est essentiel de savoir qu'il n'a jamais été question pour l'Eglise de dire que les paroles de la consécration avaient pour effet de changer la structure chimique du pain. A une certaine époque, ce terme a été employé de manière très appropriée, mais il n'a plus de résonance à l'heure actuelle, il peut même faire écran à la compréhension⁴¹⁵ ; il requiert donc aujourd'hui d'être expliqué pour éviter des non-sens.

Lorsque la préoccupation est de se poser la question du comment ou du qu'est-ce qui se passe dans le pain et le vin au moment de la consécration, le regard est alors plus porté sur le pain et le vin pris en eux-mêmes que vers la communauté qui fait l'eucharistie. Or celle-ci n'est pas un rituel magique où la présence et la puissance divines sont à disposition de ceux qui connaissent les moyens de l'utiliser. Le danger est d'aboutir à la chosification du corps et du sang en identifiant matériellement pain et chair, vin et sang. Or si on fait de l'hostie une chose, c'est s'exposer à perdre l'intelligence de la foi eucharistique. Le centre d'intérêt n'est plus tant l'action eucharistique que

⁴¹³ Lettre encyclique *Ecclesia De Eucharistia* du Souverain Pontife Jean-Paul II.

⁴¹⁴ *Ibid.*, n°15.

⁴¹⁵ « Le mot substance connote un registre naturel et physique, totalement inadéquat », écrit Pierre Gisel. D'après lui, on devrait abandonner le vocabulaire de la transsubstantiation. P. GISEL, *Sacrements et ritualité en christianisme, 125 propositions*, Genève, Labor et fides, 2004, p.16.

l'hostie elle-même. C'est risquer de faire de l'hostie un objet sacré, intouchable, d'où les adorations du Saint-Sacrement. Le pain et le vin sont eucharistie, destinés à la communion, à la manducation et non à l'adoration. Cependant dans sa dernière encyclique⁴¹⁶, le pape recommande vivement aux pasteurs d'encourager, y compris par leur témoignage personnel, le culte eucharistique, particulièrement les expositions du Saint-Sacrement, de même que l'adoration devant le Christ présent sous les espèces eucharistiques⁴¹⁷.

Marcel Metzger souhaite que le mot « transfiguration » supplante le terme non biblique de transsubstantiation⁴¹⁸.

2.1.2. La présence réelle

« Après la scolastique et le concile de Trente, la sacramentalité de l'eucharistie s'est enfermée dans l'affirmation de la « présence réelle » du corps et du sang du Christ sous les espèces du pain et du vin »⁴¹⁹. L'expression présence réelle continue d'être employée. Si hier cette expression a été employée de manière appropriée, est-elle signifiante pour les hommes d'aujourd'hui ?

Le lieu de la présence réelle est d'abord une communauté de croyants et non l'hostie : il s'agit de ne pas enfermer la présence du Christ dans l'hostie. Si l'eucharistie est signe de la présence du Christ ressuscité au milieu des hommes, ce signe ne peut limiter et enfermer cette présence. L'hostie, loin de contenir le Christ, révèle sa présence agissante. Le Christ est présent aux hommes comme source de vie ; les croyants quand ils partagent le même pain se reconnaissent corps du Christ. L'eucharistie n'est pas un en-soi, elle n'est sacrement qu'en référence à une assemblée célébrant une réalité qui l'anime.

Une présence appelle un rapport conscient et actif entre deux êtres capables de communiquer, parler de présence réelle à propos de l'eucharistie suppose qu'une relation consciente s'établit entre des êtres différents, à savoir : Dieu et l'homme. Dans l'eucharistie, la présence suppose une communication, une

⁴¹⁶ *Ibid.*, n°25. Tout récemment, dans sa lettre apostolique *Mane Nobiscum Domine* du 7 octobre 2004, à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles pour l'année de l'eucharistie, Jean-Paul II demande que l'adoration eucharistique en dehors de la Messe constitue un souci tout spécial des communautés paroissiales et religieuses. Dans la même ligne de pensée, l'évêque de Coutances et d'Avranches souhaite, dans le cadre de l'année eucharistique, « que soit vécu un temps d'adoration, soit sitôt la célébration, soit en soirée, là où est conservé le Saint-sacrement ». *Eglise dans la Manche* 22 (25 novembre 2004) p.613.

⁴¹⁷ Rituel de l'Eucharistie en dehors de la Messe, 2^{ème} édition, AELF, 1996, pp. 67-70.

⁴¹⁸ M. METZGER, « Bulletin : liturgie, patristique, art et spiritualité », in *R.D.C.*, t. 50/1, 2000, p. 215.

⁴¹⁹ E. MAZZA, « Les études sur l'anaphore et la recherche sur l'eucharistie », in P. de CLERCK, *La Liturgie lieu théologique*, op. cit., p. 89.

rencontre entre deux êtres. Partant de l'idée de la rencontre humaine personnelle, on peut s'approcher de la rencontre avec Dieu, celle-ci ne peut être que sur le mode humain de la réciprocité. Ce qui est primordial dans l'eucharistie, c'est que le Christ est présent pour se donner afin que l'union entre l'homme et Lui soit la plus totale possible. L'eucharistie n'est pas d'abord présence, elle est union et parce qu'elle est union, rencontre, communication, elle est présence. L'eucharistie ouvre les yeux des hommes à cette présence active de Dieu dans l'univers. Elle est union entre le Christ et les hommes, elle est union des hommes les uns aux autres par l'intermédiaire du Christ. N'est-il pas théoriquement possible de rendre compte de la spécificité de la présence du Christ d'une manière différente⁴²⁰ ?

D'autres expressions sont-elles envisageables ? Présence réalisante, présence opérante, présence transfigurante, présence vivante, rencontre vive ; les deux dernières expressions sont peut-être celles qui feraient aujourd'hui sens pour le plus grand nombre. Il convient cependant de noter ici que l'explication de mots, de vocabulaire, de changement de terme sera toujours largement insuffisante et dérisoire pour communiquer la signification des sacrements. La philosophie essentialiste qui porte aujourd'hui les sacrements ne peut rendre compte de la présence du Christ. Cette philosophie résulte de la scolastique qui a concentré son attention sur la réalité ontologique de l'objet offert. La fixation sur l'« esse » (l'être) des sacrements a fait perdre de vue l'« adesse » (l'être présent) de la communauté célébrante et des hommes. Dans le concept de présence réelle, la communion apparaît comme le moment où l'individu entre en contact « physique » avec la divinité. Le langage ontologique continue de dire : « ce pain n'est plus du pain » alors que le langage symbolique peut dire : « ce pain est le corps du Christ, il continue à être du pain, mais il est devenu le pain de vie, parole du Christ qui se donne aux hommes, il est destiné à être rompu et partagé ». Donner sens à l'eucharistie suppose de déterminer la matière, les paroles, le rite du sacrement non dans sa réalité ontologique mais dans sa fonction symbolique. Les récits de l'institution eucharistique sont centrés sur les relations nouvelles que Jésus inaugure avec ses disciples et avec tous les hommes. L'eucharistie célèbre une nouvelle forme d'existence du Christ dans le monde des hommes et donne un sens nouveau des événements du monde.

⁴²⁰ L-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, op. cit., p. 394.

2.2. La signification du corps

2.2.1. Des variations dans les récits évangéliques de l'Institution eucharistique et le texte parallèle de 1 Co 11, 23-25

Selon Paul, dont le témoignage est sans doute le plus ancien, dans 1 Co 11, 23-25 et dans Luc 22,19-20, la parole sur le pain a sa signification indépendamment de la parole sur la coupe : le pain est le corps du Christ donné pour la multitude. Le terme « corps » ne se référant pas à un élément anatomique particulier, a à être compris indépendamment du terme « sang ». Le corps désigne toute la personne de Jésus et la coupe est la nouvelle alliance dans le sang du Christ. Le terme « sang » désigne la vie, c'est-à-dire, en définitive, le Christ tout entier.

Dans les récits eucharistiques de Luc et de Paul, l'idée de sacrifice, de culte n'est pas au premier plan ; les formules liturgiques présentent au contraire « la mort de Jésus comme essentiellement le don de soi du Serviteur de Dieu décrit en Isaïe 53 ».

L'orientation des récits de Marc (Mc 14, 22-25) et de Mathieu (Mt 26, 26-29) est différente. Ceci est mon corps : on ne trouve pas ici la préposition « pour », il faut attendre la bénédiction de la coupe pour pouvoir associer le corps à l'œuvre de salut. Le lien entre le corps et le sang est beaucoup plus étroit que dans les récits de Luc et de Paul ; c'est pourquoi il n'est pas dit que la parole sur la coupe a lieu « après le repas », c'est-à-dire un certain temps après la bénédiction du pain. En outre, la parole sur la coupe fait désormais allusion à Ex 24,8 et évoque le sacrifice du culte juif selon la Loi de Moïse, où la chair et le sang sont séparés pour réaliser matériellement le sacrifice (Dt 12,27). L'absence, dans la bénédiction du pain, de la préposition « pour » qui donne le sens profond de la mort de Jésus, aboutit concrètement à faire ressortir le sang comme étant l'élément le plus important dans le sacrifice cultuel. Ainsi donc, dans Mathieu et dans Marc, la mort de Jésus est avant tout présentée comme un sacrifice cultuel d'Ancien Testament ; de manière significative, il n'est pas question de la nouvelle Alliance. Pendant une quinzaine de siècles, l'Eglise a privilégié les textes de Mathieu et de Marc et l'interprétation sacrificielle s'est affirmée. Actuellement, le rituel est plutôt dans la ligne de Luc et de Paul : « Ceci est mon corps livré pour vous ». En conséquence, la conception sacrificielle de l'eucharistie peut s'atténuer peu à peu au profit d'une théologie centrée autour du thème de la communion.

2.2.2. Le corps

« Ceci est mon corps ». Comprendre le sens de cette parole donne sens à l'eucharistie et évite de chosifier l'eucharistie. Dans la Bible, le corps est le support de l'alliance, de la communication et de la coexistence à l'intérieur du peuple avec Yahvé. Dans la Bible, ce qui compte c'est l'alliance entre Yahvé et son peuple. L'axe biblique privilégie le relationnel ; le corps est perçu dans sa fonction expressive et communicative, dans sa vocation à entrer en communion avec d'autres. Ceci est mon corps signifie : ceci, c'est moi. Pour un juif, le corps a un sens plus large que la corporéité physique, désignant l'homme en tant qu'être au monde, individué comme personne. Jésus ressuscité est un être pleinement relationnel. L'eucharistie, c'est le lieu où Dieu en Jésus-Christ ressuscité prend corps parmi les hommes, et pour les hommes et où les hommes en Eglise, deviennent collectivement le corps du Christ. L'homme est corps et ne peut entrer en rapport avec un autre en dehors de son corps. La deuxième partie a précisé quelques notions à propos du corps et de l'homme pris dans sa globalité. Une présence humaine, c'est un rapport conscient qui s'établit entre deux personnes d'une manière corporelle et le corps est la seule manière pour l'homme d'être au monde.

D'autre part la notion de corps du Christ est une façon de parler du salut collectif, c'est-à-dire de le penser comme échange, comme communion, comme fête. L'espérance messianique est aux dimensions de l'humanité. La parole « ceci est mon corps » affirme le corps comme lieu de salut dans le cadre d'une espérance collective liée à la Promesse. Privilégier l'espérance collective, c'est nécessairement affirmer la dimension communautaire des sacrements.

Les mots de salut, de sacrifice et de rédemption sont pleins d'ambiguïtés et de représentations. Il ne s'agit pas de les bannir du langage liturgique ou théologique mais il s'agit de les revêtir de sens pour les hommes d'aujourd'hui dans la fidélité à l'Évangile. Il convient de faire résonner l'enracinement existentiel des termes bibliques qui demeurent capables d'être intelligibles pour l'homme d'aujourd'hui.

2.3. Le salut

Le mot salut a besoin aujourd'hui d'être décodé si on veut lui donner sens et vie. C'est un mot qui est aujourd'hui plein d'ambiguïtés et le sens chrétien du salut est de plus en plus méconnu. A juste titre, comme la deuxième partie

l'a souligné, l'homme contemporain se demande de quoi il est sauvé. Ce qui est en cause, c'est la compréhension de ce salut⁴²¹.

2.3.1. Le salut, c'est la vie

La mort est ce dont l'homme doit être sauvé ; la mort est ce qui n'a pas de sens, elle est le signe définitif de la non-vie. L'homme est sauvé s'il partage la vie divine. Le salut c'est la plénitude de vie. Etre sauvé, c'est être arraché à une existence sans signification vouée à la mort. Le salut rend son intégrité à l'homme, lui apporte l'épanouissement. L'homme est sauvé de la finitude humaine pour partager une vie éternelle divinisée. La passion du Christ est salvifique selon Bernard Sesboué⁴²² parce qu'elle convertit l'œuvre de mort en œuvre de vie. Jésus meurt pour les péchés des hommes c'est-à-dire en faveur des hommes⁴²³. Dieu est solidaire de l'homme, Dieu est impliqué en l'homme, il s'est immiscé dans l'histoire de l'homme et du monde pour lui faire partager sa vie.

La pensée des pères grecs sur ce thème est très enrichissante. Pour eux le salut est la croissance de l'humanité que Dieu oriente vers la divinisation. C'est le partage de la vie divine elle-même, avec l'idée d'assimilation à Dieu. Etre sauvé, c'est entrer dans la communion divine, c'est entrer dans une dimension radicalement nouvelle de l'existence, celle de l'amour absolu comme en Dieu lui-même.

2.3.2. Le salut, c'est le don de Dieu

Le salut est libération. « Dans sa personne, le Christ est porteur de l'Être nouveau, c'est-à-dire de l'unité essentielle du divin et de l'humain, du fini et de l'infini »⁴²⁴. Vatican II l'exprime ainsi : « L'aspect le plus sublime de la dignité humaine se trouve dans cette vocation de l'homme à communier avec Dieu »⁴²⁵. La divinisation de l'homme, c'est le dessein créateur de Dieu sur l'homme. Dieu dit à l'homme ce que l'homme est en profondeur : il est image de Dieu. S'il est image de Dieu, il doit être dépossédé de lui-même, ouverture à l'autre, don total. Dieu dit à l'homme ce qu'il doit vaincre en lui, c'est la blessure avec tout autre que lui et il lui donne le moyen d'y arriver, c'est de lui faire confiance. L'homme ne peut réaliser seul cette vocation. L'homme ne peut se sauver lui-même. Jésus prend en charge cette œuvre de salut. Le

⁴²¹ Le n° 250 de *Lumière et vie*, intitulé : « Un chemin de liberté : le salut de Dieu », éclaire cette question.

⁴²² B. SESBOUE, *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, op. cit., p. 63.

⁴²³ B. REY, *Jésus-Christ, chemin de notre foi*, Paris, Cerf, 1981, p. 94.

⁴²⁴ B. SESBOUE, *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, op. cit., p. 192.

⁴²⁵ *Gaudium et Spes*, n° 29.

salut en Jésus-Christ est nouvelle création et la résurrection est la victoire sur tout ce qui diminue et abîme l'homme ainsi que l'ensemble de la création.

Le salut c'est le don de l'amour de Dieu. Le don suppose l'accueil et ce don d'amour quand il est reçu, permet de se découvrir pécheur. Se découvrir pécheur, c'est mesurer la distance qui sépare de l'amour et de la communion de Dieu. Dieu sauve du péché veut alors dire que c'est le pardon, c'est l'amour qui révèle le péché. Il y a un lien fondamental entre la grâce qui est le don de l'amour de Dieu et le péché. Le salut de l'homme, l'avenir de l'homme c'est d'être le partenaire divinisé de Dieu. « Parler du salut en termes d'appel par Dieu, de dynamique pascalle, de renaissance spirituelle graduelle, d'accouchement progressif de soi à la vérité qui est le Christ,... est porteur d'un haut degré de crédibilité »⁴²⁶.

2.4. Le sacrifice

L'idée de sacrifice est assimilée dans le vocabulaire courant à l'idée de privation. La notion de sacrifice introduit dans des images qui viennent du fonds religieux païen de l'humanité et entraîne à penser que le sacrifice de Jésus s'est opéré en raison de sa mort sanglante sur la croix. De l'idée de sacrifice mal comprise, on passe vite aux termes d'expiation, de satisfaction, de substitution. Jésus, en acceptant sa mort sanglante apaise la colère de Dieu et permet de se réconcilier avec Dieu. Un ensemble de représentations contribue à occulter le sens du mot sacrifice et à masquer en quoi l'eucharistie est sacrifice.

Etymologiquement le sacrifice signifie faire du sacré. Le sacrifice désigne donc l'orientation de sa vie vers Dieu. Le sacrifice de Jésus c'est sa vie entière ; c'est la puissance de son effacement de soi. Tout son être est fondamentalement orienté vers le don. En cela il est l'Homme parfait. L'Eucharistie signifie l'Amour du Christ qui n'est qu'Amour, que don. En tant qu'homme il est tendu entièrement vers Dieu et en tant que Dieu il est entièrement tendu vers l'homme. C'est cela le sacrifice du Christ mais ce mot est-il ainsi compris par les hommes d'aujourd'hui ? Le mot sacrifice reste cependant très employé dans l'Eglise officielle pour désigner l'eucharistie. La dernière encyclique y recourt beaucoup pour désigner l'eucharistie dans les termes de saint Sacrifice de la Messe, de saint Sacrifice de l'autel⁴²⁷. Cette notion de sacrifice est très riche à condition qu'on lui donne sa pleine signification d'effacement total de soi. Dans sa participation au sacrifice, l'homme reconnaît sa dépendance absolue par rapport à Dieu. Cette

⁴²⁶ L-M. CHAUVET, « La liturgie demain: essai de prospective », *op. cit.*, p. 219.

⁴²⁷ *Ecclesia De Eucharistia*, N° 9 et 10.

dépendance par rapport à Dieu est constitutive de l'existence de l'homme, mais elle ne va pas de soi.

2.5. La rédemption

Le mot rédempteur originellement signifie celui qui fait rentrer dans sa famille ou dans son clan un proche qui avait aliéné ses biens et sa personne même ; cela se fait sans raison de la part du rédempteur et sans mérite de la part de celui qui avait perdu sa liberté, tout simplement par solidarité. Ce terme de rédempteur, l'Ancien Testament l'applique à Dieu lui-même. Parce que sans autre raison que l'amour, Dieu arrache son peuple à l'esclavage. L'acte de la rédemption, la Bible le rattache constamment à un événement capital, fondateur : la libération des Hébreux captifs en Egypte. (Ex 3,7-8 ; 6,6-7). Cette réalité d'une libération appelant à une communion est longuement décrite par les prophètes. Ezechiel souligne l'absolue gratuité d'une telle rédemption (Ez 16, 60-62). L'alliance nouvelle et définitive est réalisée par le Christ. Mort et ressuscité, le Christ réalise cette libération de l'homme et sa communion avec Dieu que désigne le mot rédemption.

A travers le mot de rédemption s'est incrustée la conviction que le christianisme enseigne que l'humanité doit payer à Dieu le prix de ses fautes, en union avec le Christ sans lequel une telle dette n'aurait pu être honorée. La rédemption est conçue comme un marché entre le Père blessé par les péchés du monde et le Fils livré pour payer le prix. Peut-on entrevoir en Jésus-Christ le Dieu d'amour humble et vulnérable si on en reste à l'image du Dieu de la justice vindicative exigeant le sacrifice du Fils. « Dans le cas du sens de la mort du Christ, non seulement la théorie qui, pendant des siècles, a prévalu dans les traités de théologie et dans les catéchismes est contestable : elle est ... gravement déformante ! »⁴²⁸. Il est essentiel de retrouver le sens des mots.

Dans la mort du Christ, on peut dire que Dieu est venu partager la condition du non-sens et de la souffrance. La mort de Jésus ne rachète rien ni personne ; c'est la vie donnée par amour qui sauve et inscrit dans l'humanité l'espace d'un sens. La résurrection du Christ ouvre une espérance : la souffrance et la mort ne sont pas les derniers mots de l'homme.

§ 3. Considérer l'ensemble de la célébration de l'eucharistie permet une meilleure compréhension de l'eucharistie

La célébration de l'eucharistie forme un tout cohérent. Dès le début de la célébration, le Christ ressuscité est présent au milieu de ceux qui sont assemblés en son nom. La présence se fait parole, parole du Christ à

⁴²⁸ F. VARILLON, *Joie de croire, Joie de vivre, op. cit.*, p. 74.

l'assemblée, parole de l'assemblée à Dieu le Père. « ...Certains chrétiens, forts de la subtilité des moralistes leur disant qu'une messe attrapée avant l'offertoire, « ça compte quand même », avaient tendance à conclure que toute la liturgie de la Parole, « ça comptait pour du beurre »⁴²⁹.

Vatican II a remis en honneur la liturgie de la Parole soulignant l'importance réciproque des deux nourritures fondamentales : le pain de la parole et le pain de l'eucharistie. Remettre en valeur les deux tables signifie que l'une n'est pas plus importante que l'autre. La parole de Dieu est nourriture, son partage est aussi important que le partage du pain. Sans le partage de la Parole, quelle signification accorder au partage de la nourriture ? Pendant de longues années l'accent a été porté sur le moment de la consécration. Cette pratique a favorisé une certaine chosification de ce sacrement et a empêché de comprendre que c'est toute la célébration qui est eucharistie, c'est-à-dire action de grâces de l'assemblée, devant le don de Dieu, louange et joie devant la présence de Dieu, en Jésus-Christ. La dernière encyclique du pape parle très peu de la table de la Parole.

§ 4. Saisir le sens de l'eucharistie grâce au symbole

Le symbole implique l'absence. Dans l'eucharistie, il n'y a pas de présence physique, spatiale ou temporelle, mais une présence symbolique. Le christianisme part de l'éphémère, le pain et le vin, pour le surcharger de présence, présence de celui qui se donne à l'humanité. La présence devient intérieure par les gestes de communication avec celui qui donne le pain et le vin et celui qui les reçoit : l'homme et Dieu sont alors réunis en communion.

Pour ceux qui comprennent le symbole dans son sens fort c'est-à-dire comme rendant présent une réalité, alors l'expression présence symbolique pourrait remplacer l'expression présence réelle.

1. L'eucharistie : une action symbolique

L'eucharistie est une action. Il n'est pas inutile de le préciser lorsque des expressions telles que suivre la messe sont encore ici et là utilisées. Les premières communautés chrétiennes ont fait, en mémoire de Jésus-Christ et en se souvenant de la fondation historique de la Cène, une action symbolique autour du pain et du vin rassemblant les disciples pour faire mémoire de la Pâque de Jésus. L'événement pascal s'est produit à un moment de l'histoire, cet événement a en lui une continuité, une actualisation permanente...Il est actualisation du passé et mémoire d'avenir. Les communautés chrétiennes

⁴²⁹ M. LEGRAIN, « Les ambiguïtés actuelles du statut catéchuménal », in *Nouvelle RevueThéologique* 95 (janvier 1973), p. 55.

manifestent l'aujourd'hui de cet événement à travers des gestes et des paroles qui sont des symboles réalisateurs. Elles reproduisent une action symbolique qui se réalise à partir du pain et du vin, pris comme des réalités symboliques, faisant référence à l'Alliance de Dieu avec son peuple.

1.1. Le pain et le vin sont lourds de signification

A l'image de ce qui a été écrit par Heidegger à propos des chaussures de la paysanne, il s'agit de découvrir la richesse symbolique du pain et du vin. Le sens du pain et du vin ne peut être séparé des images et des récits bibliques qui les portent et leur donnent valeur. Les faire résonner déploie le sens de l'eucharistie dans la compréhension des gestes et des paroles. La nourriture occupe une place considérable dans la Bible que ce soit dans la Genèse, l'Exode, le Cantique des cantiques ou dans l'Évangile de Jean. Manger et boire sont inséparables de la survie. « Dans l'univers de la Bible, le pain désigne d'abord l'aliment dont nul ne peut se passer et même, en métaphore, la nourriture en général »⁴³⁰. Manger le livre, ruminer la parole (Ez 2,8-3) que Dieu donne à manger comme une manne (Dt 8,3) sont des thèmes majeurs de la Bible. « La manducation de l'eucharistie est la grande expérience symbolique ... »⁴³¹.

« On comprend qu'avec une telle charge sémantique traditionnelle, le pain ait pu représenter pour Jésus, dans le « Notre Père », l'ensemble des dons qui nous sont quotidiennement nécessaires et que, à la Cène, celui-ci ait pu le prendre comme le symbole du plus grand des dons - celui de sa vie même. On comprend, de même, que, en écho avec les traditions prophétiques et sapientielles sur le rapport pain-manne-parole de Dieu-festin eschatologique, Jésus ait pu se présenter comme étant lui-même le pain de vie. Le pain représente donc à la fois, par métaphore, le primordial don de Dieu et, par métonymie, l'ensemble de la terre et du travail de l'homme.... Parallèlement le vin bénéficie d'une charge biblique d'aussi grande ampleur. Mais, non nécessaire à la vie, (à la différence du pain), il fait intervenir « un élément de gratuité qui suggère non plus la subsistance terrestre, mais une plénitude de vie, telle que la produit le bonheur »⁴³². On saisit donc le rapport du vin avec la joie messianique. Le pain et le vin sont signes de fête. Ils donnent par excellence lieu à bénédiction : on bénit Dieu pour le pain et le vin qui sont le symbole de ce qui fait vivre l'homme, de ce qui apaise la faim et la soif, de ce qui comble.

⁴³⁰ X. LÉON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1982, p. 72.

⁴³¹ L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, op.cit., p. 231

⁴³² X. LÉON-DUFOUR, *Le Partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, op.cit., p. 73.

1.2. Le repas évoque des événements

Le repas d'adieu de Jésus, la Cène, s'inscrit dans une histoire⁴³³. Il est l'aboutissement d'un long itinéraire. A l'image des peuples voisins, au temps des patriarches, lorsqu'au printemps les nomades s'apprêtaient à quitter leurs campements pour d'autres lieux, ils offraient un sacrifice aux divinités pour demander la fécondité des troupeaux et la protection contre les puissances exterminatrices. Le chef de famille immolait à la nuit tombante un des animaux, un nouveau-né. On vivait ensuite un repas de communion avec la divinité protectrice, d'après les conditions de vie des nomades : viande rôtie, herbes amères, pain azyme, bâton en main et station debout. Même quand ils cessèrent d'être nomades, ils conservèrent cette pratique qui leur rappelait leur enfance et raffermissait leur identité.

Vers le milieu du 13^{ème} siècle, on donna un sens nouveau à ce repas : il célébrait la sortie d'Egypte, le passage de l'esclavage à la liberté, un événement historique et non plus le cycle répétitif du printemps. Bien des éléments subsisteront : l'animal sacrifié, le rite du sang, la nourriture...

Au temps de Jésus, les coutumes juives qui ont trait aux repas occupent une place importante : rites de purification, ritualisme alimentaire, ritualisme pascal, rites de la table, sanctification des repas, bénédiction du sabbat et de Pâques. On veut surtout affirmer la sainteté d'Israël et de ses fils.

Le dernier repas

Il est impossible de décrire avec certitude le contenu et le cadre du dernier repas. Matthieu et Marc rapportent un texte liturgique utilisé pour l'eucharistie dans la première communauté de Jérusalem. Pour Luc et Paul, c'est le texte liturgique utilisé dans la communauté d'Antioche. Les textes ne racontent pas ce que Jésus a fait, mais comment les premiers chrétiens célébraient la mémoire du dernier repas. Entre l'événement de la cène et sa relecture chrétienne, il y a eu Pâques. S'agit-il pour ce dernier repas d'un repas pascal⁴³⁴? La cène est un repas d'adieu, culturellement situé dans la coutume juive de ce temps. Un geste prophétique est posé : Jésus arrache sa propre mort à la fatalité et à l'absurdité pour en faire un don libre à ses amis, et plus largement même à tous les hommes. La cène est comprise comme un repas,

⁴³³ Notes tirées de l'article de A. MARCHADOUR, « L'eucharistie dans la Bible », in *Cahiers Evangile*, 37 (septembre 1981).

⁴³⁴ Savoir si la cène fut ou non le repas pascal juif demeure une question discutée. Voir l'état de la question et les arguments dans X. LÉON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament, op. cit.*, pp. 191-193, pp. 225-227, pp. 348-351. Il opte lui-même pour la négative, mais souligne d'autant plus fortement le lien de la cène avec la Pâque.

c'est une présence nouvelle du Seigneur qui continue à convoquer les siens à son repas.

Le repas eucharistique

Une opération de réinterprétation a été menée par la communauté chrétienne et il y a sans doute eu transformation par rapport à la cène. Les premières communautés chrétiennes n'ont pas compris leur célébration comme une répétition de la cène du jeudi ; la cène est un repas d'amitié vécu avec Jésus avant sa mort et le repas du départ de Jésus n'est pas réitérable. Après la résurrection, les apôtres prennent conscience de la présence de leur Seigneur œuvrant avec eux. C'est parce qu'ils croient que Jésus ressuscité est réellement présent à leur vie que les apôtres se souviennent, font mémoire. C'est alors qu'en référence à la cène, relue par eux d'une manière nouvelle dans la lumière de la résurrection, ils reprennent le rite du repas et le geste de la fraction du pain⁴³⁵. Les repas pris avec le Christ jour après jour ont sans doute joué une part importante dans la structuration de la foi des disciples. Le repas a une dimension communautaire ; ce qui est important c'est moins de se nourrir que de partager la nourriture commune. Dans le repas eucharistique, les premiers chrétiens croyaient en Jésus vivant.

1.3. Le symbole du corps donné

Il est essentiel de comprendre le symbole du corps donné. Une difficulté de l'anthropologie religieuse tient au problème de la transposition des catégories. On pourrait dire que « Ceci est mon corps » signifie : ceci c'est moi, c'est moi en tant qu'individu. Le corps et le sang désignent l'être tout entier. Il s'agit de retrouver la place que la Bible reconnaît au corps. La Bible ne sépare pas le corps de sa fonction expressive et communicative, de sa signification festive, de sa vocation à entrer en communion avec d'autres. Le corps humain est le lieu de la relation et du partage. Le corps est le support de l'alliance, de la communication et de la coexistence à l'intérieur du peuple avec Yahvé. Dans la Bible, ce qui compte c'est l'alliance entre Yahvé et son peuple.

Dans l'eucharistie, le croyant communique avec Jésus ressuscité qui est un être pleinement relationnel. Louis-Marie Chauvet dit qu'il est impossible de toucher son corps réel ; on ne peut toucher que son corps symbolisé⁴³⁶. C'est dans le respect de son absence que le Ressuscité peut être symboliquement reconnu. L'eucharistie est alors la rencontre du Vivant dans la médiation

⁴³⁵ Geste dont l'importance a été soulignée dans les pages 286 à 288.

⁴³⁶ L-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement, op.cit.*, p. 175.

symbolique des communautés ecclésiales. Le corps du Christ est le lieu de la communication active de Dieu.

1.4. Le symbole du sang

Dans le Nouveau testament, d'innombrables expressions attribuent la rédemption des hommes au sang du Christ. (Rm 5,9 ; He 9,12.14 ; 1 Jn 1, 7 ; Lc 22, 20) Dans ces contextes précis, le sang traduit le don de soi qui va jusqu'au bout en donnant la preuve d'amour qui est la plus grande. Le sang est le symbole de l'amour réconciliateur qui a pris corps dans l'humanité. Faute de cette lecture, le sang versé devient une contrepartie exigée pour le pardon des péchés des hommes.

2. Portée du symbole

2.1. Ce que permet le symbole

L'action symbolique eucharistique s'inscrit dans l'action relationnelle. Le support du pain et du vin, sensible aux yeux, ne demeure que pour fixer le regard de la foi sur la réalité du Christ ressuscité. Le pain et le vin ont comme fonction de dire et de transmettre la réalité du Christ présent, de rassembler la communauté pour réaliser un partage. Mais ce qui est partagé, c'est le pain de vie, la nourriture de la vie nouvelle, l'événement pascal, le Christ ressuscité lui-même. Tout symbole conduit vers autre chose en se faisant oublier lui-même, le pain et le vin sont là comme des supports symboliques d'une présence et de la réalité d'un événement, l'événement de Pâques. Les deux parties du symbole, le pain et le vin qui sont donnés en nourriture et Jésus qui donne sa vie s'ajustent pour la foi du croyant pour révéler la réalité de la présence de Jésus dans l'eucharistie. Le terme de symbole dit que le signe du pain et du vin a, dans l'Alliance nouvelle, la contrepartie d'un engagement total de Dieu. C'est ici et maintenant que ce pain et ce vin mettent les hommes en relation avec la mort et la résurrection de Jésus. Le pain et le vin symbolisent l'offrande « jusqu'au bout » du Christ à son Père, l'Alliance conclut entre le Dieu vivant et tous les hommes, à travers Jésus.

Faire de l'hostie une chose qui n'a plus de rapport avec le quotidien des repas, c'est perdre le sens du symbole. Utiliser de manière systématique les hosties de la réserve dans le tabernacle pour le partage du pain de la messe, c'est perdre le sens du repas et affaiblir le symbole eucharistique. Ne permettre à personne d'autre que le prêtre de distribuer la communion, c'est-à-dire de toucher l'hostie, court le risque d'en faire quelque chose de sacré.

Enfermer l'hostie dans le tabernacle, dans le chœur des églises, c'est laisser entendre que le lieu de la présence du Christ, c'est l'hostie.

Le symbole laisse se manifester à la conscience une réalité d'ordre ineffable. Ainsi, établit-il la communication avec Dieu. Le corps du Christ c'est l'auto-communication de Dieu même en Christ. La présence du Christ, c'est l'être pour, l'être vers. Pour Maurice Bellet, l'eucharistie est dévoilement, d'où l'importance décisive de la Parole, elle est en même temps vie, naissance, elle irradie dans le tout de la vie, elle est l'acte d'amour par excellence⁴³⁷.

2.2. Des interrogations suscitées par le symbole

Dans *l'Eucharistie du mil*⁴³⁸, René Jaouen pose la question de savoir comment l'eucharistie vient à la rencontre d'un groupe d'hommes qui pratiquent la culture et la religion du mil en Afrique subsaharienne. Est-il signifiant pour un peuple né du mil et vivant de lui, de célébrer l'eucharistie en ayant recours à des nourritures, pain et vin, dont ses traditions ne disent et ne savent rien ? Il insiste sur le fait que si l'échange eucharistique exige que le Christ donne son corps et son sang en nourriture et en boisson, il est indispensable que dans l'autre sens, l'homme puisse signifier son passage intégral à Dieu dans ces mêmes éléments. Si symboliquement l'homme est déjà ce pain et ce vin, si sa terre, son histoire, son travail sont ce pain et ce vin, la rencontre eucharistique pourra avoir lieu ; dans le cas contraire, le symbole ne pourra remplir intégralement sa fonction. Dans le cas de l'Afrique subsaharienne, le mil est le produit de la vie de travail ; la nourriture acquise par le travail est un symbole qui partant de la matière peut tracer un chemin vers le sacrement. Ce qui est pris dans le symbole de la nourriture, c'est toute la vie personnelle et sociale de l'homme, sa vie active, son travail, ses soucis... Pour l'auteur, « quand l'homme présente le fruit de sa terre, il faut que le fruit le représente, de sorte qu'il puisse dire en toute vérité : « ceci est mon corps, mon sang, ma sueur, mon souci, tout moi-même » ». Dans son raisonnement, son point de départ n'est pas l'incarnation mais la résurrection⁴³⁹. L'eucharistie n'est donc pas le repas où Jésus s'est fait voir jadis, mais le repas où il se donne à voir à la foi d'aujourd'hui, dans les conditions culturelles d'aujourd'hui.

Au-delà de cette question difficile à résoudre et très controversée

⁴³⁷ M. BELLET, *La chose la plus étrange, op. cit.*.

⁴³⁸ R. JAOUEN, *L'Eucharistie du mil*, Paris, Editions Karthala, 1995.

⁴³⁹ Pour élaborer une théologie sacramentaire, Louis-Marie Chauvet prend le mystère pascal comme point de départ et rappelle que le point de départ de la théologie sacramentaire classique était l'incarnation. L-M. CHAUVET. *Les sacrements au risque du corps, op. cit.*, pp. 171-173.

aujourd'hui en théologie sacramentaire, l'auteur souligne la place primordiale du symbole en sacramentaire.

§ 5. Célébrer divers types d'eucharistie

La richesse de l'eucharistie permet qu'elle soit célébrée sous diverses formes. Une eucharistie de petit groupe fera davantage vivre l'eucharistie comme repas et comme partage fraternel tandis qu'une eucharistie paroissiale fera mieux percevoir que la communauté chrétienne est le rassemblement de tous ceux que le Christ appelle. Cette forme est plus apte à signifier l'eucharistie comme repas de réconciliation et comme manifestation d'alliance. Une autre forme est celle des célébrations eucharistiques lors des grands rassemblements tels que les pèlerinages ou les J.M.J. Ces célébrations font percevoir l'Eglise comme une communion d'Eglises qui forment un seul peuple dans lequel vivent des hommes, des femmes, des groupes humains appartenant à des cultures différentes. La réconciliation universelle peut ainsi être perçue.

Privilégier une différenciation des formes de célébrations peut contribuer à donner sens à l'eucharistie en la vivant sous différentes configurations, valorisant ainsi ses multiples aspects et permettant aux hommes de se nourrir de toutes les richesses de ce sacrement.

§ 6. Rapport de l'eucharistie et de la foi

Dans une vie de foi, l'eucharistie accède à sa pleine signification de don, d'amour, d'échange, de rencontre, de communication, de transformation de l'humanité. Cependant, la présence de Dieu précède l'accueil de l'homme et la célébration de l'eucharistie peut faire advenir certains à la foi.

1. L'eucharistie, don de Dieu, requiert l'accueil de l'homme

L'eucharistie apprend à l'homme à espérer en le questionnant sur son désir de Dieu et sur l'attente de Dieu. L'eucharistie travaille l'homme, tissant des liens entre Dieu et lui ; elle opère un décentrement nécessaire de l'homme par rapport à lui-même, qui lui permette d'entrer en relation avec Dieu et d'accueillir le don toujours renouvelé. L'eucharistie appelle l'humanité à devenir un seul corps en Jésus-Christ. En célébrant l'eucharistie, l'humanité célèbre le partage, la réconciliation, le pardon. Ainsi, le corps eucharistique reçu construit le corps ecclésial du Christ, l'ensemble de l'humanité constituant le corps du Christ en devenir. Dans l'eucharistie, ce que fait l'homme humainement est transformé divinement par le Christ.

2. L'eucharistie, don de Dieu, précède l'accueil individuel du croyant

Cependant, la présence du Christ ne dépend pas de la foi individuelle. Le non-accueil ne peut détruire la réalité de l'offre réelle du Christ et de la permanence de cette présence du Christ dans l'Eglise. Cette présence offerte n'atteint sa plénitude que dans sa réalisation dans l'accueil de l'homme, car elle atteint alors le niveau de la relation personnelle. Mais entre le non-accueil et la plénitude se situe toute une gamme de réception. En raison de tout ce qui a été dit de l'eucharistie, de ce qu'elle signifie réellement, il semble difficile de réserver l'eucharistie au cours du mariage ou au cours des funérailles aux seuls pratiquants réguliers. La première partie a relaté de telles pratiques.

3. L'eucharistie, don de Dieu, n'est pas réservée à une élite

Refuser la célébration de l'eucharistie à certains signifie que ceux-ci ne la méritent pas. Dissuader des familles de désirer la célébration de l'eucharistie lors d'un mariage ou lors de funérailles, parce qu'elles sont jugées, à tort ou à raison, pas assez croyantes, s'avère très frustrant et peu compatible avec le message évangélique. Il est vrai que des prêtres font l'expérience de célébrations dont le sens semble échapper à la grande majorité des présents ; les assemblées de mariages et de funérailles sont, par nature très diverses dans leur composition, au point qu'il est parfois difficile de parler d'une communauté réunie. Même si les croyants ne forment qu'une minorité de l'assemblée, ils témoignent de l'amour de Dieu et de l'espérance qui est la leur. La célébration de l'eucharistie est bien davantage que ce qui en est perçu. La foi se transmet aussi dans l'imprévisibilité de la grâce lors de telle ou telle célébration. Dieu ne cesse de se donner à l'homme et nul ne peut prétendre savoir quel chemin il emprunte dans ce don d'amour permanent. La liturgie traduit l'amour de Dieu, dans ses mots et dans ses gestes. Dans l'eucharistie, c'est le Christ qui invite et qui se donne en communion : qui donc, dès lors, pourrait y poser des conditions ?

Section 2. Que fait l'Eglise dans la liturgie baptismale ?

La pastorale baptismale recouvre plus d'une situation. Un enfant naît, des parents vont demander le baptême à l'Eglise. Un jeune entrevoit la foi auprès d'autres jeunes ou dans divers mouvements, un conjoint découvre la foi à l'occasion de son futur mariage, un adulte demande à être baptisé. Il est important de se demander d'abord ce que l'Eglise célèbre quand elle célèbre un baptême pour ensuite réfléchir aux différentes situations qui réclament ce sacrement.

§ 2. La signification du baptême

1. Le baptême enfante un être en Dieu

Le baptême ne célèbre pas la naissance d'un nouveau-né, d'un enfant, d'un adulte puisque l'être humain est déjà né, il célèbre la re-naissance. Dans l'ordre de la vie nouvelle qui est donnée, le baptême rappelle à l'homme sa fragilité, ses limites, ses faiblesses et en même temps lui ouvre un avenir plein des promesses du don de Dieu. L'homme ne peut écarter le sentiment qu'il a de sa radicale contingence. Si l'homme s'évertue à faire reculer les limites de la mort, il reste cependant un être mortel. Le baptême signifie le passage de la mort à la vie en Dieu. Dans le baptême, Jésus-Christ est annoncé comme le sacrement de Dieu, comme le sauveur, comme le passeur vers le rivage de Dieu. Il vient à la rencontre de l'homme et le fait passer. En célébrant un baptême, l'Eglise opère un passage, passage vers la vie en Dieu. La condition humaine est prise en charge et transformée. En célébrant le baptême, l'Eglise célèbre l'accomplissement de la création, la requalification de l'humanité créée.

Le baptême est ce geste de la foi où « se dépouillant du vieil homme », chacun « revêt l'homme nouveau ». Il se présente comme une naissance nouvelle plus forte que la mort et la naissance biologique, en rapport avec la victoire du Christ (I Pierre 3,21). Le baptême est la mise en présence de l'événement fondateur, l'événement primordial de la Pâque de Jésus actualisé par le don de l'Esprit. Les sacrements mettent l'homme en présence de quelque chose qui le dépasse : la vie, la passion et la mort de Jésus. Le baptême introduit le baptisé dans la vie en Dieu, vie qui débute et qui est appelée à s'épanouir.

En célébrant le baptême, la communauté ecclésiale signifie que Dieu donne un nouvel avenir à la vie de tout homme : le baptême est le sacrement de l'existence contingente rachetée⁴⁴⁰. Par le baptême, l'homme est appelé à devenir comme le Christ.

2. Dans le baptême, les communautés ecclésiales accueillent le baptisé

Le baptême apparaît dès les premiers temps des Eglises, en même temps que les communautés chrétiennes. Font partie des Eglises chrétiennes ceux qui sont baptisés. En célébrant un baptême, les assemblées chrétiennes accueillent le baptisé au sein de leur communauté et lui offrent leur réseau relationnel. Le baptisé entre dans un nouveau mode de relation avec les autres qui est celui de la relation que Dieu entretient avec les hommes. La foi dans

⁴⁴⁰ H. DENIS, *Des sacrements et des hommes*, op. cit. p. 107.

laquelle est baptisé l'enfant ou l'adulte n'est pas seulement la foi de la famille, elle est la foi de l'Eglise.

Ce n'est pas le baptisé qui se baptise lui-même, mais il est baptisé par la communauté chrétienne. Le baptême confère une identité chrétienne que nul ne peut s'octroyer soi-même, identité chrétienne qui reconnaît le sujet en tant que sujet humain et en tant que sujet croyant. L'identité du chrétien est liée au sens que le croyant donne à sa vie, à la confession de foi qu'il fait sienne. Le baptême n'a pas sa fin en lui-même. Il marque le commencement d'une existence, appelée à se développer dans une histoire personnelle. Le canon 849 définit le baptême comme la « porte des sacrements » et le canon 842 dispose que celui qui n'a pas reçu le baptême ne peut valablement être admis aux autres sacrements.

Le baptême est à assimiler, à méditer, à comprendre jour après jour. Le baptême reçu un jour implique la réception des autres sacrements.

3. Dans le baptême, les communautés célèbrent l'espérance

Le baptême fait entrer dans une relation avec le Christ, dans une relation avec Dieu, relation qui est un don d'amour sans cesse conféré tout au long de l'existence ; ce don est à recevoir, car le don ne se prend pas. La relation que Dieu établit avec l'homme est appelée à se déployer après le geste baptismal. Le baptême a lieu à un moment donné comme un commencement, mais il accompagne l'homme tout au long de sa vie ; il lui offre la promesse de la connaissance de Dieu jour après jour, même si des obscurcissements et des doutes ont lieu.

Les communautés chrétiennes ouvrent le chemin de la foi à un enfant ou à un adulte. Dans la célébration du baptême, elles annoncent que le don de l'Esprit fait passer à une nouvelle qualité d'existence tout ce qui est humain. Dans le baptême, l'existence de l'homme est habilitée à partager la vie même de Dieu, dès maintenant. Par le baptême, l'homme devient héritier de Dieu et cohéritier du Christ (Rm 8, 16-17). Dieu fait de l'homme son partenaire, lui offrant une présence aimante, lui proposant aide et pardon pour ses insuffisances, ses limites, ses faiblesses. En célébrant le baptême, l'Eglise révèle à l'homme qu'il est divinisable.

§ 2. Dans leur pratique du baptême, comment les Eglises peuvent-elles rejoindre l'homme d'aujourd'hui ?

1. Prendre en compte les déplacements réalisés

1.1. Des changements dus à l'évolution de la société

Les interrogations de l'homme d'hier ne sont pas les mêmes que celles de l'homme d'aujourd'hui. La mutation culturelle décrite dans la deuxième partie requiert l'authenticité d'un parcours de recherche plutôt que le souci de la conformité aux vérités religieuses garanties par l'institution. Ce qui intéresse l'homme contemporain, ce n'est plus tant la question de l'effacement du péché originel ou du pardon des fautes, mais c'est la question radicale du sens de la vie. Cette question du sens a pris le pas sur la question de la culpabilité et du pardon. L'homme contemporain s'interroge sur l'existence de Dieu et sur le sens de la finitude de la vie. En ce cas, le baptême signifie plus une réponse à la finitude de la vie qu'au pardon des péchés.

D'autre part si l'articulation entre le baptême et la mort subsiste encore pour quelques-uns, cette préoccupation est devenue moins prégnante de nos jours, les menaces de mort qui pèsent sur l'enfant sont aujourd'hui beaucoup moins lourdes qu'autrefois. Ceci implique pour une part une demande moins forte de baptêmes pour les nouveaux-nés. La baisse des baptêmes des nouveaux-nés et des petits enfants explique la rencontre de nos jours, au moment du mariage par exemple, de nombreux non-baptisés ; cette situation n'est pas sans poser de problèmes au droit ecclésial.

Enfin la pastorale doit prendre en compte que l'homme d'aujourd'hui ne craint pas de dire ses doutes par rapport à sa croyance en Dieu ; le rôle d'intégration sociale de la religion s'estompe dans la société actuelle. L'homme contemporain est ainsi amené à être vrai dans ses interrogations, ses questionnements, ses cheminements. Dans les sessions de préparation au baptême ou au mariage, il n'est pas rare que les demandeurs de sacrements fassent état de leurs incertitudes quant à leur foi.

1.2. Ces déplacements renouvellent le sens du baptême

Ces déplacements dans les questions fondamentales que se posent les hommes et les femmes d'aujourd'hui peuvent contribuer à dévoiler le sens du baptême. En effet le baptême répond à cette question existentielle ouvrant l'avenir de l'homme à une vie devenue autre. Le baptême est espérance :

l'homme est né pour la vie. L'être humain est un homme qui a à accomplir son humanité. Le baptême est le sacrement de l'existence réconciliée.

D'autre part pour ceux qui ne sont pas assurés de leur foi, le fait d'envisager les sacrements comme un chemin est ouverture vers Dieu. Le baptême n'est pas réservé à quelques-uns, le don de Dieu est gratuit et n'est pas mérité. Le baptême est donc offert à quiconque est en mesure d'entrer quelque peu dans le sens de ce sacrement. L'acte baptismal signifie qu'il y a une place pour Dieu dans la vie de ceux qui demandent le baptême. Mais le sacrement n'étant pas un aboutissement, une pleine foi en Dieu n'est pas requise.

2. Prendre en compte la diversité des demandes de baptême

2.1. La diversification des formes du baptême prévue par Vatican II

Diverses situations réclament un baptême. Il en est ainsi de la situation des nouveau-nés, des enfants scolarisés, des jeunes, des jeunes adultes, des catéchumènes en situation matrimoniale irrégulière. Chaque situation est différente et la pastorale sacramentelle a à s'ajuster au cheminement de chacun. Pour certains chrétiens, le baptême immédiat d'un nouveau-né ne s'impose pas, le baptême des petits enfants a pris ses distances par rapport à l'événement de la naissance ; il est important de pouvoir respecter ce choix, l'enfant pouvant être baptisé plus tard. Le concile Vatican II en déployant la célébration du baptême en plusieurs rituels témoigne de ce souci de s'adapter à diverses situations existentielles.

Le concile Vatican II a favorisé l'éclosion d'une diversité des formes du baptême. Actuellement, plusieurs rituels existent dans l'Eglise catholique. A côté du rituel du baptême des nouveaux-nés, depuis 1974, il existe un rituel pour le baptême des adultes, et depuis 1977 un rituel pour les enfants en âge de scolarité. Les baptêmes d'adultes, de jeunes et d'enfants se célèbrent en plusieurs fois, par étapes, ce qui permet une certaine préparation au sacrement. C'est le souhait des évêques de France. Depuis les années soixante, les conférences épiscopales et les diocèses insistent sur la préparation du baptême. Dans un souci d'évangélisation, les évêques de France ont demandé qu'un délai de préparation pour le baptême soit respecté même pour les parents des petits enfants. Les évêques souhaitent, écrit Henri Denis⁴⁴¹, que les demandeurs du baptême fassent une expérience de l'Eglise, ainsi qu'un certain chemin de foi. Il est possible de prévoir selon les cas et les désirs une sorte de catéchuménat des parents ; si la demande est faite par ceux-ci, il est essentiel de pouvoir y répondre.

⁴⁴¹ « La pastorale du baptême des petits enfants », in *D.C.*, t. 63, 1966, p. 1466.

2.2. Poursuivre l'effort de Vatican II dans la prise en compte de la très grande diversité des hommes

2.2.1. Pour une prise en compte de la diversité des cheminements dans la foi

Proposer une diversité dans les formes du baptême paraît très judicieux au regard du pluralisme qui caractérise la société actuelle. Tenant compte de la profonde mutation du monde actuel, du brassage des populations, de la rencontre des différentes cultures et religions, ne peut-on proposer une certaine diversité de parcours dans le cheminement vers Dieu. Le baptême est un geste qui construit la communauté ecclésiale. Cette communauté ecclésiale est-elle uniforme dans sa foi ? Accepter de penser que les sacrements sont rencontre de Dieu et route vers Lui, à travers les aléas d'une vie humaine, peut aider la réflexion de la pastorale sacramentelle du baptême à propos de certaines demandes de sacrement qui posent question.

2.2.2. Evangéliser des demandes de baptême qui posent question

Il en est ainsi de la demande du baptême de la part de parents dont la foi paraît très incertaine. Une question de fond se formule ainsi : en quoi la foi des parents demandeurs va-t-elle donner des chances d'avenir pour la foi de l'enfant ? La première partie a décrit plusieurs cas de demandes posant question. Certaines demandes de baptême sont très ambiguës et des pasteurs ressentent une tension entre l'évangélisation et la sacramentalisation. Dans la mesure où les demandes sacramentelles sont encore porteuses de motivations peu conscientes, il s'agit d'accompagner des parents qui demandent le baptême. Faut-il en ce cas envisager une préparation au baptême plus longue ? Faut-il prévoir par la suite des relais tels que l'éveil à la foi des tout-petits ou des réunions après-baptême ? Comment faire participer la communauté à cette demande ? Autant de questions posées à la pastorale cependant que des parents peuvent retrouver ou trouver un chemin de foi à travers ce que leur enfant va vivre.

2.2.3. Eviter de construire une Eglise d'élite

Face à la question de savoir s'il faut célébrer un baptême quand la demande formulée semble trop éloignée de la foi de l'Eglise, des pasteurs ont songé à l'opportunité de différer en certains cas la célébration du baptême. Ils ont alors proposé un certain nombre de formes de cérémonies visant à différer ou à remplacer le baptême. Le souci qui présidait à ces recherches était que les

demandeurs soient en mesure de faire la différence entre d'une part une proposition chrétienne et d'autre part un rite social d'intégration. Un danger existe : celui de créer une Eglise « à deux vitesses » et de procéder à des célébrations qui servent « d'ersatz » visant à remplacer le baptême.

Au 5^{ème} siècle la même question s'est posée, à savoir s'il fallait baptiser les enfants de famille peu chrétienne. St Augustin a répondu positivement à cette question étant donné que l'enfant n'est pas baptisé dans la foi de ses parents mais dans la foi de l'Eglise. Le prêtre et le parrain témoignent de la foi de l'Eglise. Peut-on suivre aujourd'hui le même raisonnement dans une société déchristianisée ? Un autre argument à propos de cette question consiste à s'interroger sur le risque que l'Eglise encourt en accédant à une demande de baptême. Dans le sacrement, Dieu se donne. Un jour, peut-être ce don d'amour fleurira sous la mouvance de l'Esprit.

2.3. Aménager le catéchuménat adulte

2.3.1. Un catéchuménat bien adapté pour un certain nombre de catéchumènes

Le service du catéchuménat sous la responsabilité de l'évêque

Actuellement, un service du catéchuménat existe pratiquement dans tous les diocèses. Il a, sous la responsabilité de l'évêque, la mission d'être au service de l'appel à la foi, de la conversion et de la préparation aux sacrements de l'initiation chrétienne. Selon le canon 851, l'adulte qui a l'intention de recevoir le baptême sera admis au catéchuménat et selon la mesure du possible sera conduit par les divers degrés à l'initiation chrétienne, selon le rituel de l'initiation adopté par la conférence des évêques et selon les dispositions du Saint-Siège. *Sacrosanctum concilium* dispose qu'« on restaurera le catéchuménat des adultes distribué en plusieurs étapes, dont la pratique sera soumise au jugement de l'Ordinaire du lieu, on obtiendra ainsi que le temps de catéchuménat, destiné à une formation appropriée, puisse être sanctifié par des rites sacrés dont la célébration s'échelonne dans le temps »⁴⁴². Les catéchumènes qui suivent ce parcours en disent toute la richesse et le bienfait.

⁴⁴² *Sacrosanctum Concilium*, n°64.

Une catéchèse très complète

Le rituel du baptême pour adultes publié pour la France en 1968 distribue le catéchuménat en trois grandes étapes. Ce temps réparti en plusieurs phases, permet à la catéchèse sacramentelle de prendre toute l'ampleur requise vis-à-vis de son objectif. L'ensemble de la période catéchuménale est un temps favorable à une entrée progressive dans un engagement. Cette préparation comporte des temps forts, ponctués par des célébrations, dont tout d'abord l'entrée en catéchuménat qui est le premier accueil des communautés ecclésiales. Vient ensuite le temps de catéchuménat proprement dit, c'est un temps d'initiation à la vie chrétienne, période d'approfondissement et de maturation. Le canon 787 précise que l'évangélisation suppose que l'on tienne compte de « la mentalité et de la culture » des gens auxquels elle s'adresse.

Puis l'appel décisif se fait en principe au début du carême, suivi des étapes pénitentielles au cours du Carême appelées « scrutins ». Intervient finalement, la célébration des sacrements de l'initiation, de préférence au cours de la nuit de Pâques, baptême, confirmation, et eucharistie. Le baptême est ainsi pleinement référé à la mort et à la résurrection du Christ.

L'initiation suppose la durée, le temps suivi, le souffle maintenu. Or, il faut remarquer que l'époque actuelle est marquée par l'immédiateté. On vit dans l'instant, on aime ainsi pouvoir entrer directement dans un amour, une musique, sans attendre. Patienter, de nos jours, ne va pas de soi. Celui qui a la possibilité de suivre cette démarche catéchuménale d'attente, de découverte, de maturation s'en trouve profondément enrichi dans sa quête de Dieu.

2.3.2. Pour d'autres, un catéchuménat inadapté

2.3.2.1. Un schéma unique

L'organisation du catéchuménat des adultes et des jeunes adultes de 18 à 24 ans est conçu selon un schéma unique. Actuellement la préparation au catéchuménat adulte est longue et ne semble pas être susceptible d'être raccourcie. Les étapes prévues par le catéchuménat peuvent être très enrichissantes, voire indispensables pour beaucoup, mais peut-on imaginer des préparations plus courtes pour le catéchuménat adulte ? Dans la société actuelle, il semble important de diversifier les offres de préparation pastorale du baptême si l'on veut tenir compte des évolutions des contemporains à l'égard du baptême. Chacun peut alors profiter de toutes les alternatives possibles. Le baptême n'est pas lié à un âge précis, il peut être reçu à tout moment de la vie. Que des gens d'âges divers soient baptisés est le signe d'une Eglise vivante qui prend en compte la diversité des cheminements.

Actuellement un certain nombre de futurs mariés ne sont pas baptisés ; cette situation sera de plus en plus courante dans les années à venir et elle requiert une évangélisation particulière.

Le catéchuménat n'est pas en dehors du monde, il concerne des hommes et des femmes qui vivent dans le monde ; le monde bouge, le climat religieux change, la foi n'est plus partagée par tous. La découverte de Dieu est marquée par ce contexte. La découverte de Dieu peut être le fruit d'une rencontre, d'un changement dans la vie, d'une maladie...Le temps de la durée du catéchuménat ne peut-il être adapté selon les cas ?

2.3.2.2. Une démarche catéchuménale à aménager

Les jeunes non-baptisés sont en nombre croissant. En 2004, le chiffre des baptêmes d'adultes (2539) est en augmentation par rapport à celui de 2003 (2374)⁴⁴³. Ces baptêmes concernent une majorité de femmes (70%) et de jeunes adultes (81 %) et les personnes issues de milieux chrétiens non-pratiquants y sont les plus nombreuses. Ne serait-il pas possible, dans certaines situations qui le réclament, de raccourcir le délai prévu pour préparer le baptême d'un jeune ? Le cas étudié dans la première partie révèle que ce jeune aurait pu s'ouvrir à une démarche catéchuménale qui ne requiert pas trop de temps et qui s'inscrit dans une durée de quelques mois ; dans le cas exposé, le mariage envisagé avec une pratiquante a déclenché le désir de ce baptême. De telles unions seront inévitablement nombreuses dans les années à venir.

Un catéchuménat plus court ne pourrait-il pas être prévu dans le cas des étudiants qui préparent des examens exigeants ? S'ils rencontrent un futur conjoint croyant et s'ils désirent se marier durant leurs études, il leur est difficile de tout concilier. Le risque de prévoir la même durée pour tout le monde est que des gens se détournent de ce sacrement. D'autres occasions se présenteront-elles qui les incitent plus tard à la demande de ce sacrement ? Dans le baptême, c'est Dieu qui baptise, c'est Dieu qui manifeste son amour et qui le communique. Le baptême dure tout au long de la vie et s'approfondit après la célébration baptismale. Le sens du baptême se déploie tout au long de la vie. Le baptême ouvre la vie, il l'oriente, il ne la conclut pas. Le temps du baptême ne s'identifie pas au moment du baptême. Dans le temps, le sacrement dure pendant toute la vie.

⁴⁴³ *La Croix*, jeudi 1^{er} avril 2004.

2.3.2.3. Sur quoi fonder cette requête ?

Le Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Eglise formule ainsi la responsabilité de l'évêque. « Les évêques doivent aussi s'efforcer de restaurer ou d'aménager le catéchuménat des adultes »⁴⁴⁴. Restaurer ou aménager. Que veut dire aménager ? Faut-il entendre cette expression au sens de prendre en compte l'époque dans laquelle on vit aujourd'hui ? S'agit-il d'aménager les modalités du catéchuménat en fonction des hommes et des femmes qui demandent le baptême ? L'Histoire révèle que les problèmes sont différents selon les périodes dans lesquelles on se place. Ainsi, au 3^{ème} siècle, les Eglises ont débattu du problème du rebaptême des hérétiques qui se convertissaient à la vraie foi⁴⁴⁵ et de la réintégration des Lapsi. Le problème est aujourd'hui tout autre. L'Eglise catholique en France ne peut-elle modifier sa pratique en fonction des hommes et des femmes qu'elle rencontre et dont elle a charge missionnaire ? Une réponse pastorale au cas par cas en ce qui concerne le délai de préparation au catéchuménat peut-elle être envisagée ? Chaque homme et chaque femme sont une histoire unique.

Les Actes des Apôtres font le récit des baptêmes qui jalonnent la progression du christianisme et la fondation d'Eglises locales, faisant apparaître des conditions humaines, religieuses, culturelles et nationales très différentes. Certains textes des Actes (Ac 2 ,37-41 et Ac 8, 36-38) mettent l'accent sur le fait qu'il ne s'agit pas de faire attendre interminablement le baptême qui inaugure et ouvre la vie chrétienne plus qu'il ne conclut un chemin de foi. Bien sûr une prédication a eu lieu mais ce qui est mis en relief, c'est la nécessité et l'urgence du baptême. Ainsi en est-il dans Ac 8,36 : « Qu'est-ce qui empêche que je sois baptisé ? »

2.3.3. Pour d'autres encore, un statut catéchuménal ambigu

Des adultes demandent le baptême, mais ils sont dans une situation matrimoniale qui interdit sa réception. Certaines situations ont été instituées avant que des hommes ou des femmes n'entrent dans la connaissance de Dieu et ces situations ne sont pas modifiables. Est-il évangélique, conforme à la mission de l'Eglise de ne pas admettre au baptême des personnes dont la situation est certes irrégulière mais dont la foi est sincère ? Il semble que l'on puisse relever plusieurs points faibles dans le statut actuel du catéchuménat, en ce qui concerne les catéchumènes en situation matrimoniale irrégulière. Vu le nombre croissant des divorcés et des non-baptisés, la pastorale est appelée à se préoccuper de ces cas particuliers bien connus des officialités, de

⁴⁴⁴ *Christus Dominus*, n° 14.

⁴⁴⁵ J-M. MAYEUR, *et al*, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. 2. Paris, Desclée De Brouwer., 1995, p. 165.

plus en plus sollicitées dans ces situations difficiles. Un certain nombre de contradictions peuvent être relevées dans le statut catéchuménal.

2.3.3.1. Des ambiguïtés du statut catéchuménal

Un certain nombre d'ambiguïtés peuvent être relevées. D'une part le catéchumène est assimilé à un non chrétien, cependant le droit matrimonial lui est appliqué ; d'autre part, il n'est pas rare de laisser entrer en catéchuménat des adultes en situation matrimoniale irrégulière et de leur refuser par la suite le baptême ; or toutes les étapes du catéchuménat sont sacramentelles, et non pas seulement l'étape finale du baptême.

Le catéchumène est assimilé à un non chrétien

En cas de mariage d'un catéchumène et d'un baptisé, il sera procédé à une dispense de disparité de culte, c'est-à-dire à la dispense qui est requise pour un mariage entre un chrétien et un non chrétien. « Canoniquement, le catéchumène se voit donc assimilé à l'incroyant »⁴⁴⁶. Autrement dit, le fait que les catéchumènes sont unis à l'Eglise selon le canon 206 § 1 n'est pas considéré comme suffisant pour leur donner une capacité différente de celle des non chrétiens.

Le droit matrimonial de l'Eglise catholique romaine appliqué au catéchumène

Par définition, le catéchumène, avant son entrée en catéchuménat, n'appartient pas à l'Eglise et n'a pas jusqu'alors, cheminé dans la foi ; il méconnaît donc les règles du droit ecclésial qu'on lui applique par la suite, d'une certaine manière, rétroactivement. Or en droit français, l'article 2 du Code Civil pose le principe de la non rétroactivité des lois. C'est un principe d'ordre public, traditionnellement consacré par le droit romain ainsi que par l'ancien droit canonique. D'ailleurs le canon 10 du Code de droit canon affirme le principe que les lois disposent pour l'avenir, non pour le passé.

On demande à ce catéchumène « incroyant » d'avoir respecté un droit ecclésial qu'il n'avait manifestement aucune chance de connaître. Ce catéchumène n'a donc pas le droit de se marier avec un divorcé, ni de divorcer et de se remarier par la suite. Mais au moment où il a ainsi agi, il ne soupçonnait guère la portée de ses actes : sa foi est postérieure à l'engagement matrimonial qui interdit la réception du baptême.

⁴⁴⁶ M. LEGRAIN, « Les ambiguïtés du statut catéchuménal », in *Nouvelle Revue Théologique*, 94 (décembre 1972) p.1054.

Les étapes liturgiques du baptême sont toutes sacramentelles

D'autre part, lorsque le catéchuménat a été remis en honneur, on a repris l'habitude de distinguer les différentes cérémonies, en les appelant les étapes du baptême. Un Rituel existe spécialement pour les adultes, intitulé « Rituel du baptême des adultes par étapes ». Il a été publié pour la France en 1968. Les baptêmes d'adultes, en effet, se célèbrent en plusieurs fois, par étapes. « Ces étapes liturgiques sont toutes sacramentelles, mais l'intervalle entre chacune d'elles, avec la catéchèse et les rencontres amicales qu'il comporte fait aussi partie du sacrement »⁴⁴⁷.

Cette manière de faire indique que l'on entre peu à peu dans la foi et dans l'Eglise. Cette conception implique d'éviter d'appeler « baptême » la seule étape finale, celle du geste d'eau. Le baptême par étapes commence dès la première étape.

Selon ce raisonnement déployé par Michel Legrain⁴⁴⁸, le catéchumène est déjà croyant, déjà évangélisé. S'il n'est pas baptisé, il est en cours de baptême. Les étapes du catéchuménat permettent au futur baptisé de progresser peu à peu dans la confession de sa foi.

Dans cette conception du cheminement catéchuménal par étapes, prévu pour les adultes, peut-on encore penser le baptême comme un acte ponctuel, magique ? Ou au contraire se déploie-t-il dans le temps ? Il y a le temps du sacrement et il y a le moment du sacrement. Celui-ci est de courte durée alors que le temps du baptême épouse la durée inhérente à la vie humaine. La grâce n'est pas donnée au moment du baptême, elle existe avant cette célébration, elle n'attend pas le rite de l'eau pour être richesse du don de Dieu au catéchumène. Si l'on accepte ce dernier point de vue, refuser le baptême à quelqu'un qui a fait son entrée en catéchuménat ne relève-t-il pas de l'aberration ? De quelle manière justifier un cheminement catéchuménal sans lendemain ? En outre, bien souvent, les pasteurs préfèrent parler « d'entrée en Eglise » plutôt que d'entrée en catéchuménat, expression qui leur paraît mieux caractériser ce qui est réellement vécu, mais qui souligne d'autant plus l'équivoque d'un refus du baptême.

2.3.3.2. Des décisions pastorales très diverses

Un certain nombre d'évêques en France, accepte dans certains cas de baptiser un catéchumène en situation matrimoniale difficile. Dans ce cas, l'évêque demande qu'on lui fournisse un dossier écrit, aussi argumenté que

⁴⁴⁷ Ph. BÉGUERIE, C. DUCHESNEAU, *Pour vivre les sacrements*, op. cit., p. 60.

⁴⁴⁸ M. LEGRAIN, « Les ambiguïtés du statut catéchuménal », op. cit., pp. 43-59.

possible, qui lui permette de prendre en conscience une juste décision. Il demande également à être averti le plus rapidement possible, dès les débuts du cheminement. Cette décision de l'évêque reste une initiative individuelle.

Une autre pratique consiste à ne pas admettre au baptême une personne en situation matrimoniale irrégulière même si elle a déjà été admise à faire son entrée en catéchuménat.

Certains pasteurs enfin, estiment possible de proposer à un divorcé remarié ou à une personne mariée avec un divorcé un chemin catéchuménal de découverte de foi et d'union à l'Eglise, à titre de catéchumène. Ils soulignent d'emblée que la réception du baptême ne pourra avoir lieu ; ils conseillent alors d'assister aux célébrations eucharistiques sans participer à la réception de l'eucharistie. Il semble qu'il y ait ici encore une ambiguïté importante. On peut ainsi recevoir le Christ dans la Parole, mais pas dans l'Eucharistie. Le Christ se donne-t-il ainsi plus dans l'Eucharistie que dans la liturgie de la Parole ? Se donne-t-il autrement ?

La conférence des évêques ne pourrait-elle pas unifier ces décisions en ayant l'évangélisation pour objectif ? A défaut d'un accord de tous les évêques, ne peut-on concevoir qu'un certain nombre d'entre eux adopte la même décision, toujours motivée par un souci d'évangélisation et de sens donné à la demande.

§ 3. La liturgie du baptême est porteuse de sens

Il est essentiel que le baptême célébré en Eglise fasse sens pour celui qui le reçoit et pour sa famille. La liturgie met en présence de Dieu agissant, mais la liturgie est chargée de signification biblique dont la compréhension n'est pas spontanée aujourd'hui. Pour entrer dans la liturgie du baptême, il faut auparavant avoir saisi le sens de ce qui s'y passe. C'est un des rôles assignés à la préparation pastorale du baptême comme à la préparation pastorale de tous les sacrements. Il s'agit d'initier aux symboles pour qu'ils puissent fonctionner. C'est en même temps initier à la foi, à la découverte de la Bible, à la rencontre du Christ. Un symbole ne s'explique pas, il fait entrer dans la foi, à condition d'en saisir toute la richesse.

Dans le baptême, comme dans les autres sacrements, les symboles sont tellement riches qu'il faut les laisser vivre. Paul Beauchamp⁴⁴⁹ explicitant la notion de symbole énonce que le symbole dit la présence d'une totalité insaisissable. Pour que le symbole ait vraiment sens, il faut deux niveaux de réalité au même lieu afin qu'il y ait cet espace qui fasse compréhension. Un lien rattache la chose à l'origine invisible et la chose visible ici. L'eau, la lumière, le vêtement, choses visibles dans la liturgie baptismale, sont les lieux

⁴⁴⁹ P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, Paris, Seuil, 1990, p. 383.

de l'articulation entre le visible et la réalité insaisissable de la présence de Dieu, Dieu qui est création, Dieu qui est Lumière, Dieu qui fait passer à une Vie nouvelle en Jésus-Christ. Ces choses visibles insérées dans la liturgie baptismale célébrée par la communauté, introduisent dans la religion chrétienne. Ainsi, l'eau, la lumière, le vêtement pour ne prendre que ces symboles, opèrent l'introduction du baptisé dans la communauté chrétienne et introduisent son être dans la relation à Dieu. Le symbole dans le baptême est donc acte de reconnaissance mutuelle, le baptisé devient membre de la communauté qui célèbre, et il est aussi acte de connaissance réelle, insérant le sujet dans la vie de Dieu. Le baptême est un réseau de symboles, chaque élément symbolique ne réalise son sens qu'articulé avec d'autres symboles. Voici quelques exemples non exhaustifs parmi d'autres.

1. Le symbole de l'eau est central dans la liturgie du baptême.

Baptiser veut dire plonger. A l'origine, le baptisé était plongé trois fois entièrement dans l'eau jusqu'à en perdre le souffle comme s'il mourait avec le Christ ; au sortir de l'eau il renaissait avec Lui. Actuellement un peu d'eau suffit à symboliser la plongée dans la mort avec le Christ par le baptême. C'est un geste qui unit au Christ ressuscité, un acte du Christ qui fait communier à sa mort et à sa résurrection, comme à une vie nouvelle.

Le baptême a pour arrière-fond la longue histoire de la Bible dans laquelle Dieu œuvre de façon créatrice. Le baptême s'inscrit dans les pas d'Abraham, de Moïse, de Jean-Baptiste. Le sens de l'eau est enrichi par l'histoire de l'Alliance entre Dieu et son peuple. L'eau manifeste qui est Dieu. Dans le baptême, l'eau parle du déluge, de la Mer Rouge, des grands événements de la Bible. Dans le désert, Dieu fait jaillir l'eau du rocher pour abreuver son peuple assoiffé (Ex 17) etc....Au puits de Jacob, Jésus donne la signification de l'eau. L'eau est source de Vie. « Je donnerai l'eau qui jaillit en vie éternelle » dit Jésus à la femme de Samarie. L'eau est porteuse de l'amour de Dieu.

Pour qui est nourri des pages de la Bible, le symbole de l'eau est très riche révélant qui est Dieu, le mettant en sa présence et le faisant appartenir au peuple des croyants.

2. Le symbole de la croix

La croix est un des symboles attestés dès la plus haute Antiquité : en Egypte, en Chine, en Crète, etc....La croix, dirigée vers les quatre points cardinaux, est d'abord la base de tous les symboles d'orientation. Elle a en conséquence une fonction de synthèse et de mesure. Elle découpe, ordonne,

mesure....Elle a aussi la valeur d'un symbole ascensionnel. On parle de l'arbre de la croix. La tradition chrétienne a considérablement enrichi le symbolisme de la croix.

Le Nouveau Testament présente la croix comme un mystère. Elle est révélation de l'amour de Dieu pour l'humanité. Elle est échec, scandale pour les témoins de l'événement, mais elle est perçue après la résurrection comme admirable. Elle est manifestation de la Toute-Puissance de Dieu dans son effacement, manifestation de la plus extrême tendresse de Dieu pour l'homme. Le signe de croix est un geste familier pour les chrétiens. Il marque la personne, la reliant au Christ, la rendant semblable à Lui. Il est un geste de communion, de relation avec le Christ.

3. Pour tout être humain la lumière est un symbole

Il n'est nul besoin de l'expliquer, elle est associée à des événements vécus. Le jour et la nuit scandent les jours, la lumière et l'obscurité se succèdent associés à des sentiments d'attente, d'espérance ou d'angoisse selon ce qui est vécu. Dans la Bible la lumière est associée au récit de la création. Tout au long de la Bible, la révélation de Dieu est associée à une expérience d'ombre et de lumière. La lumière symbolise la vie, elle exprime le bonheur accordé par Dieu (Ps 4,7 ; 36,10). La Parole de Dieu est lumière sur la route des hommes. Corollairement, les ténèbres sont symbole du mal, du malheur, du châtement, de la mort (Job 18, 6, ; Amos 5,18). La clarté de Dieu dissipe les ténèbres et appelle les hommes à la lumière (Is 42,7). Saint Jean présente le Christ comme la lumière qui vient dans le monde (Jn 8,12 ; 9,5).

4. Le symbole du vêtement

Le vêtement est investi d'une dimension symbolique très riche et très variée. Le petit d'homme naît nu, mais il est rapidement vêtu. C'est un des premiers gestes de sa venue au monde. Il est le propre de l'homme puisque aucun animal n'en porte. Il est le révélateur de certains aspects de la personnalité. Le vêtement trahit le souci de se présenter aux autres, ou l'appartenance à une ethnie, à une religion....

Dans l'Ancien Testament, le vêtement peut signifier le caractère profond de celui qui le porte. Ainsi, dans la vision de Daniel (7,9) l'Ancien qui apparaît siégeant sur un trône céleste, vêtu de blanc, couleur de la lumière, désigne-t-il Dieu. Le prophète Isaïe (61,10) rend grâce à son Dieu qui l'a sauvé et justifié, en se disant revêtu de vêtements de justice, drapé du manteau du salut. Le vêtement n'est donc pas un attribut extérieur, étranger à la nature de l'être qui le porte ; il en exprime au contraire la réalité essentielle et fondamentale. Il en

est de même dans d'autres civilisations. Ainsi le dépouillement de l'individualité, c'est littéralement selon Tchouang-tseu, l'abandon du vêtement (ch.11)⁴⁵⁰.

Lors de la célébration du baptême aux premiers siècles, le geste de se dévêtir avant de descendre dans la piscine baptismale, d'y être plongé, puis de remonter de l'autre côté et de recevoir un vêtement nouveau est très parlant. Quitter son vêtement, c'est abandonner sa vie d'avant. Le mendiant aveugle Bartimée (Mc 10, 46-52) invité par la foule à se lever, sur l'ordre de Jésus, jette son manteau, bondit et court vers Jésus. En rejetant son manteau, il quitte sa condition d'exclu : le vêtement, dans la Bible, symbolise la personnalité de celui qui le porte⁴⁵¹. Le Fils prodigue (Lc 15, 22-24) va être habillé de la plus belle robe. Recevoir un vêtement nouveau signifie ainsi revêtir Jésus-Christ.

Ainsi dans la liturgie baptismale, les symboles s'enchevêtrent-ils, se renvoyant l'un à l'autre et s'appelant mutuellement. Initier aux symboles, c'est faire entrer dans la foi évangélique, c'est introduire à une expérience que personne ne peut faire à la place d'un autre, c'est introduire à la communion à Dieu en communauté. Le baptême « doit avant tout signifier, et de façon immédiate, la relation vitale entre le Fils de Dieu incarné et l'Eglise, son Corps total ⁴⁵²».

Section 3. Que fait l'Eglise quand elle célèbre la confirmation ?⁴⁵³

La confirmation est à inclure théologiquement dans le baptême, qu'elle vient achever. Dans l'Antiquité, la confirmation n'était pas distinguée du baptême, formant avec l'eucharistie un seul ensemble sacramentel. Pour des raisons pratiques, dans l'Eglise latine, le pouvoir de conférer le baptême a été délégué aux presbytres et les évêques se sont réservés l'onction finale, signifiant ainsi le caractère fondamentalement ecclésial de l'initiation chrétienne, c'est-à-dire l'entrée en Eglise. Mais la confirmation n'a pas d'autre contenu que le baptême. Pour cette raison, il n'en sera dit que quelques mots. Il est aussi à noter que la pratique de ce sacrement n'est pas

⁴⁵⁰ J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Laffont, 1969, p. 1008.

⁴⁵¹ J. HERVIEU, *L'Evangile de Marc*, Paris, Le Centurion, 1991, p. 156.

⁴⁵² M. METZGER, « Liturgie, sacrements et théologie pastorale », *op.cit.*, p.102.

⁴⁵³ C'est la question posée par le P. Jean Schmuck dans le cadre du lancement des « Assises de la confirmation » dans le diocèse de Strasbourg. Cette réflexion a pour but que la confirmation ne soit pas un au revoir à l'Eglise, mais plutôt une inscription de ce sacrement dans le temps, guidant les jeunes qui le reçoivent vers une foi adulte. *La Croix*, mercredi 20 octobre 2004, p. 21.

uniforme dans l'Église occidentale. Des questions sont agitées quant à la place de ce sacrement avant ou après l'eucharistie. Henri Bourgeois, pour sa part, soutient la légitimité théologique de la pratique française la plus fréquente à l'heure actuelle : la confirmation posteucharistique⁴⁵⁴. Il prône également la confirmation des adultes à côté de celle des adolescents et des jeunes, à condition que l'Église découvre et développe le sens de la confirmation.

Des jeunes, des adultes, ont été baptisés, ont communiqué, mais n'ont pas été vraiment initiés à l'expérience chrétienne. D'autres ont commencé à l'être, mais ont pris ensuite des distances par rapport à elle. La préparation du jubilé de l'an 2000 a mis l'accent sur la confirmation. Un certain nombre d'adultes et de jeunes n'ont pas été confirmés. Or pour une raison ou une autre, ils ont envie de découvrir la foi chrétienne. Dans la confirmation, l'Église célèbre le plein déploiement de la vie chrétienne, elle célèbre la présence du don de Dieu dans la découverte de ce qu'accomplit l'Esprit Saint dans la vie personnelle, dans la vie de l'Église et dans la vie du monde. Quand elle confirme, l'Église désire christianiser des jeunes de ce temps qui ont besoin de vivre leur baptême de façon ecclésiale. Les jeunes vont réexprimer leur adhésion au Christ. Elle est une manifestation de l'unité ecclésiale des baptisés. Ceux et celles qui ont cheminé avec ces confirmands, la communauté qui célèbre ce sacrement, bénéficient de ce don de Dieu.

En célébrant ce sacrement, l'Église aide à structurer la foi. Le rituel rappelle que « par la confirmation, le lien des baptisés avec l'Église est rendu plus parfait, ils sont enrichis d'une force spéciale de l'Esprit Saint et obligés ainsi plus strictement à répandre et à défendre la foi par la parole et par l'action en vrais témoins du Christ⁴⁵⁵ ». La célébration de ce sacrement est don de l'amour de Dieu et de maturation de la foi. Proposer la confirmation à des adultes et à des jeunes, c'est offrir de découvrir ou de redécouvrir en Église l'Esprit qui fait vivre. La tradition de l'Église d'Occident différencie la pastorale du baptême des enfants fondée sur la demande et la démarche des familles, et celle de la confirmation fondée sur une proposition définie par la présence de l'évêque et l'appel à une maturité humaine et spirituelle.

⁴⁵⁴ H. BOURGEOIS, *Intelligence et passion de la foi*, Paris, Desclée De Brouwer, 2000, p. 237.

⁴⁵⁵ *Lumen Gentium*, n° 11.

Section 4. Que fait l'Eglise quand elle célèbre la liturgie du mariage ?

Des jeunes couples demandent le mariage. Certains vivent ensemble, d'autres non, certains sont croyants pratiquants, d'autres sont croyants non pratiquants, d'autres encore ne sont ni croyants ni pratiquants. Que fait l'Eglise quand elle célèbre un mariage ? La célébration d'un mariage appelle à la contemplation du visage de Dieu qui se reflète dans l'aventure de l'homme. Le mariage est Révélation de Dieu. En manifestant son amour devant une assemblée chrétienne, le couple révèle l'Alliance ; il dit la fidélité de Dieu. Les époux annoncent l'espérance même s'ils savent que leur amour ne sera pas toujours parfait, l'homme étant limité.

§ 1. La signification du mariage

1. Quelle est la spécificité du mariage ?

Dans le mariage, la rencontre des époux précède le rite. Il y a là une réalité humaine qui a tout son sens en elle-même : le don réciproque de soi et le projet de vie commune. « Fondé sur l'anthropologie des sexes, le mariage est un phénomène humain général. Il est une réalité socio-culturelle profane »⁴⁵⁶. La célébration ecclésiale ne crée pas cette réalité. A la différence des autres sacrements, le mariage vient se greffer sur une réalité humaine qui le précède, qui existerait sans lui. Dans le mariage, l'union des époux est elle-même le symbole de l'action de Dieu qui aide leur union à être complète. Aucun symbole extérieur n'est nécessaire. La célébration ecclésiale rappelle que le nouveau foyer est le lieu par excellence où se réalise pour les époux l'alliance entre Dieu et les hommes, entre le Christ et l'Eglise. Au moment où les époux échangent leur consentement devant témoins, devant un prêtre et devant Dieu, le Christ les rejoint pour accompagner leur amour au long des jours par le sacrement. Les époux entrent dans l'histoire de Dieu. Le mariage dans l'amour est le lieu où Dieu communique sa vie. Le centre du mariage est l'offre de l'amour de Dieu.

2. La conception du mariage selon Vatican II

Les textes de Vatican II sur le mariage reflètent une pensée personnaliste et existentielle. L'accent est mis sur l'idée du mariage en tant que « communauté profonde de vie et d'amour », établie sur l'alliance des conjoints, c'est-à-dire sur leur consentement libre et personnel⁴⁵⁷.

⁴⁵⁶ R. GRIMM, *L'institution du mariage, Essai d'éthique fondamentale*, Paris, Cerf, 1984, p. 107.

⁴⁵⁷ *Gaudium et Spes*, n°48.

L'encyclique « *Humanae vitae* » met très fortement en lumière l'aspect d'amour mutuel. Il s'agit « d'un amour pleinement humain c'est-à-dire à la fois sensible et spirituel.... C'est un acte de volonté libre, destiné à se maintenir et à grandir à travers les joies et les douleurs de la vie quotidienne, de sorte que les époux deviennent un seul cœur et une seule âme »⁴⁵⁸. Ce document du Magistère est extrêmement positif et explicite à ce sujet. Il n'est plus affirmé que la première et seule finalité du mariage sont les enfants à procréer, comme dans le code de 1917, dans son canon 1013 §1. La Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps, *Gaudium et Spes*, présente le mariage comme « la communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple »⁴⁵⁹. L'amour conjugal et le mariage ont une valeur en eux-mêmes, personnelle et religieuse. Cette constitution innove dans ce sens⁴⁶⁰. L'acte sexuel n'est pas ordonné à la seule procréation, il favorise le don réciproque des conjoints.

3. Le mariage, expression de la foi dans la liturgie

La mention de la foi est absente du rituel⁴⁶¹ du mariage. Comme élément constitutif de l'union conjugale, le rituel nomme l'engagement libre et sans contrainte, la promesse de fidélité et la double vocation à la vie commune et à la fécondité. La célébration du mariage ne s'appuie pas, comme celle des sacrements de l'initiation, sur une profession de foi qui objective l'adhésion du sujet. C'est le « oui » des époux, comme déclaration d'amour et de fidélité, qui rejoint l'amour fidèle de Dieu. « Il revient à Dieu et non à l'homme de reconnaître en quoi cet amour est à l'image du sien »⁴⁶² écrit Xavier Durand qui poursuit son article en démontrant que cette mise en retrait de l'expression de foi est une chance, car il appelle à une contemplation. L'amour provoque un regard neuf et Dieu peut se révéler dans le vécu d'un amour humain. Cet amour peut être passerelle vers Dieu, d'où l'intérêt d'une relecture de l'expérience pour y reconnaître la présence de Dieu. C'est une des tâches assignée à la préparation au mariage.

Pour dire la sacramentalité du mariage c'est-à-dire la communication de Dieu et du couple, pour dire la rencontre de Dieu et du couple, car c'est bien de cela qu'il s'agit dans le sacrement, on peut prendre appui sur la réalité humaine vécue dans le couple.

⁴⁵⁸ PAUL VI, *La régulation des naissances "Humanae vitae"* Paris, Le Centurion, 1968, p. 32.

⁴⁵⁹ *Gaudium et Spes*, n° 48.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, n° 49.

⁴⁶¹ *Le Rituel pour la célébration du mariage*, Paris, Brepols, 1970, réimpr. 1996.

⁴⁶² X. DURAND, « Proposer le sacrement de mariage aujourd'hui », in L-M CHAUVET (Sous la direction de) : *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Paris, Editions de l'Atelier, 2003, p. 255.

§ 2. Comment faire découvrir le sacrement dans le rite du mariage ?

1. Prendre appui sur la réalité humaine du mariage pour comprendre le sacrement

L'amour est d'abord une expérience humaine.

L'homme et la femme transformés par leur amour, transformés par l'entrée en mariage passent de la solitude à la relation à l'autre et aux autres et se sentent responsables dans le désir de construire quelque chose. Les actes de la vie quotidienne sont sacramentels. Le lieu du sacrement, c'est la vie quotidienne : le partage des repas, les étreintes, l'éducation des enfants etc... Le sacrement oblige à ne pas chercher Dieu, ailleurs que dans la vie. Un sacrement est une réalité du monde, réalité de la vie. Si le mariage est sacrement, les époux doivent chercher Dieu dans le mariage. Le chercher ailleurs, c'est une évasion. Un homme et une femme s'aiment et veulent se marier : c'est là que doit les rencontrer le sacrement. L'homme est rejoint là où il est, et ce n'est pas lui qui rejoint le Christ. Il est rejoint sur sa route. C'est ce qu'exprime le récit d'Emmaüs. Xavier Lacroix écrit : « Si le mariage est un sacrement..., c'est parce qu'il est une des réalités humaines où se manifeste le mieux le plus charnel ; le plus quotidien est susceptible d'exprimer le plus spirituel, le plus surnaturel même »⁴⁶³. Il y a dans le mariage, dit-il, une prédisposition à être le signe et le fruit du don de la grâce. Il y a un grand mystère dans le pacte par lequel un homme et une femme se lient jusqu'à la mort.

Dans cette réalité humaine, faire reconnaître Dieu

D'une expérience humaine, le mariage peut devenir un chemin vers Dieu pour ceux qui ont ouvert leur regard à cette dimension ; il ne l'est pas spontanément. Il s'agit d'accompagner et de susciter cette prise de conscience, de faire découvrir dans le mystère du mariage que cet amour vient d'une source invisible, créatrice, divine. Le récit d'Emmaüs indique des démarches successives qui ouvrent à la transcendance : faire route ensemble, relire la vie à la lumière de l'Écriture ; cet accompagnement, c'est le travail

⁴⁶³X. LACROIX, « l'Alliance conjugale mystère caché et révélé », in *Le sacrement de mariage entre hier et demain, op. cit.*, p. 185.

des communautés ecclésiales. Les couples ont le sentiment que leur amour vient de plus loin qu'eux. Tout homme porte en lui et éprouve quelque chose qui le dépasse et mène plus loin que ce qui lui est directement perceptible. Dans le oui à l'autre vient se glisser le oui à Dieu et dans le oui à Dieu, Dieu se donne. Dieu vient habiter le consentement des époux. Dans la relation du don d'amour, l'homme et la femme sont images de Dieu. Le lien conjugal est le lieu de la rencontre de Dieu : chaque fois que le couple se manifeste de l'amour, il se donne le sacrement de mariage. Le sacrement signifie au couple qu'il est aimé de Dieu. La constitution pastorale *Gaudium et Spes* affirme que « le sauveur des hommes, époux de l'Eglise, vient à la rencontre des époux chrétiens par le sacrement de mariage »⁴⁶⁴.

1.1 Prendre appui sur l'amour

L'amour est aujourd'hui valorisé. Ce que l'on attendait autrefois du mariage, c'était la survie de la société. Roger Béraudy⁴⁶⁵ explique que, jusqu'au 18^{ème} siècle, l'institution matrimoniale a pour but de répondre à la nécessité indispensable de reproduire l'espèce humaine, la fonction principale de la famille étant d'assurer la survie de l'espèce. La société et les Eglises considéraient la sexualité comme un pouvoir de procréation. La famille traditionnelle connaissait l'amour, mais cet amour n'était pas passionnel. On ne se mariait pas par amour, on s'aimait parce qu'on était marié.

Aujourd'hui la famille est investie d'une nouvelle fonction ; elle doit assurer le bonheur de l'individu. La deuxième partie a souligné le contexte actuel d'une culture qui met en avant la subjectivité, la liberté et l'aspiration au bonheur individuel. Ce qui veut dire que l'amour et le sentiment tiennent la première place dans la famille d'aujourd'hui ; le couple est actuellement survalorisé. Cette nouvelle conjugalité donne plus de place à l'amour, au plaisir, à l'intimité, à la tendresse et à l'égalité ; la fidélité est celle que l'on voue à une personne plus qu'à une famille. La personne est valorisée. La tendance de tout être humain est de tout centrer sur soi, seul l'amour rend capable de prendre l'autre pour centre, de donner sans compter. L'amour révèle la personne, il révèle un être dans sa plénitude ; la communauté de vie est épanouissement des conjoints, l'amour est pur don. Le canon 1055 parle du mariage comme communauté de toute la vie, il s'agit d'une communauté interpersonnelle de vie et d'amour. L'amour est chemin vers Dieu.

⁴⁶⁴ *Gaudium et Spes*, n° 48.

⁴⁶⁵ R. BERAUDY, *Sacrement de mariage et culture contemporaine*, Paris, Desclée De Brouwer, 1985, pp. 61-62.

1.2. Prendre appui sur le corps

1.2.1. Le message biblique sur la sexualité et l'amour

Dans la Bible, l'amour de l'homme et de la femme est présenté comme une bénédiction. Selon les païens, l'amour sur le plan religieux est utilitaire : le mariage a pour but d'assurer la fertilité et la fécondité du monde. Le contenu du message théologique sur l'amour authentique dans le dessein de Dieu pour sa création diffère radicalement de la perspective païenne. Quant à la conception de l'amour et de la sexualité, la religion opère une rupture par rapport aux religions avoisinantes. Dieu est intervenu dans l'histoire pour engager son peuple à vivre à partir de l'événement de l'Exode. La libération est accomplie. L'amour n'est plus utilitaire. L'amour de l'homme et de la femme est désacralisé et ceux-ci peuvent établir entre eux une relation authentique. Cette relation peut analogiquement signifier celle de Dieu avec son peuple. Des prophètes tels qu'Osée, Jérémie ou Isaïe l'ont ainsi lu.

Dans la Genèse, l'homme et la femme sont créés couple (Gn 2,18). Le verset Gn 2, 25 décrit une situation érotique : l'homme et la femme peuvent se donner entièrement l'un à l'autre, le dialogue est autant échange de discours qu'étreinte physique. Le Cantique des Cantiques chante la joie, le plaisir et la beauté de l'amour conjugal. Il est un hymne à l'amour conjugal, palpitant de fièvre amoureuse érotique. Tout au long de son commentaire du Cantique des Cantiques, Daniel Lys⁴⁶⁶ propose de comprendre le but de ce livre comme étant de révéler le sens théologique de la sexualité ; il démontre comment l'amour a une fin en soi, n'étant pas un instrument au service d'autre chose, que ce soit l'acquisition d'un patrimoine ou la postérité. Il dit aussi à propos de ce recueil qu'il fallait que « Dieu enseigne à l'homme à bien faire l'amour »⁴⁶⁷.

1.2.2. La sexualité est rencontre

Marciano Vidal Garcia⁴⁶⁸ insiste sur la vision personnaliste de la sexualité. Il dit qu'elle se comprend avant tout comme une conduite et non pas comme une fonction, la conduite étant expression ou langage d'une existence personnelle. Il rappelle combien la sexualité est langage de communication permettant les relations interpersonnelles chez l'homme, réalisant la rencontre dans laquelle l'autre peut exister en tant qu'autre et enfin ouverture vers le

⁴⁶⁶ D. LYS, *Le plus beau chant de la création*, Paris, Cerf, Coll. « Lectio divina » 51, 1968.

⁴⁶⁷ D. LYS, « Le Cantique des Cantiques, pour une sexualité non-ambiguë », in *Lumière et Vie*, 144 (août-septembre-octobre 1979), p. 39.

⁴⁶⁸ M. VIDAL GARCIA, « Sexualité et christianisme. Du conflit à la réconciliation », in *Concilium*, 109 (novembre 1975), p. 81.

nous. Si l'on prend au sérieux le sens de la parole donnée, celui de l'union charnelle, celui de l'amour, on ne peut concevoir l'alliance conjugale que comme l'entrée de deux histoires l'une dans l'autre. Le « oui » à la demande : « veux-tu être ma femme/ mon mari ? » crée une relation de mutuelle appartenance, en ce sens que chacun consent à tenir de l'autre une place irremplaçable et à ce que la réciproque soit vraie.

Emmanuel Levinas dans *Le temps et l'autre* livre quelques réflexions sur l'amour et la volupté et décrit admirablement cette attente intérieure toute respectueuse de l'autre. Dans un petit chapitre intitulé « l'Eros », il confie que la situation où l'altérité de l'autre apparaît dans sa pureté est la situation de la différence des sexes. Il écrit ainsi que l'amour « n'est pas dû à notre initiative, il est sans raison, il nous envahit »⁴⁶⁹. Il parle de « la volupté comme n'étant pas un plaisir comme un autre, parce qu'elle n'est pas un plaisir solitaire comme le manger et le boire... ». Il rappelle l'absence de toute fusion dans l'érotique. La tendresse suscite et laisse advenir en l'autre ce qu'elle ne connaît pas. La caresse éveille au plaisir sans l'imposer « Elle est faite de cet accroissement de faim, de promesses toujours plus riches, ouvrant des perspectives nouvelles sur l'insaisissable ». Plaisir et tendresse naissent dans les élans spontanés du sentiment amoureux et sont à vivre gratuitement dans le couple.

1.3. Prendre appui sur la confiance

Le mariage demeure un engagement et une fidélité dans l'amour, mais ce n'est plus pour vingt-cinq ou trente ans et principalement pour la période de fécondité, c'est pour l'aventure beaucoup plus longue de la vie du couple.

L'alliance de l'homme et de la femme est fragile parce qu'elle est humaine et faillible. Dans un couple, chacun des conjoints se révèle à l'autre tel qu'il est, il révèle ses forces, ses faiblesses, ses aspirations, ses sentiments. Chacun a besoin de vivre cette relation dans la fidélité. L'amour reçu et partagé fait que les conjoints ont foi l'un dans l'autre. Cette fidélité et cette communion portent en elle le défi de la croissance, du devenir. Les époux croient l'un dans l'autre. La fidélité est confiance dans l'autre ; le couple est formé dans la parole réciproquement échangée.

Le croire en Dieu s'enracine dans ce croire humain. Les époux font l'expérience de la foi et de la confiance l'un dans l'autre ; cette expérience est chemin vers Dieu. L'engagement de fidélité peut être le lieu d'une expérience possible de la transcendance où l'homme se dépasse lui-même et pénètre dans la sphère du mystère. La fidélité humaine suggère un mystère inaccessible.

⁴⁶⁹ E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*. Paris, P. U. F., 1983, pp. 80-83.

1.4. Prendre appui sur le rôle du couple

1.4.1. Le couple : une nouvelle entité

Le couple ne forme qu'une seule chair. En ne formant qu'une seule chair, le couple est créateur. Cette création commune, c'est l'amour de ce couple ayant pris chair. Cette création d'une seule chair, c'est un être nouveau qui est en croissance, c'est un être nouveau perçu par les autres comme une œuvre. Chaque couple crée une facette unique de l'amour. Chaque couple a un rôle à jouer dans la réalisation de l'accomplissement de l'amour dans le monde. Le corps est rencontre, tendresse, relation, communication, création d'une entité nouvelle. (La possibilité ou non d'avoir des enfants n'est pas ici prise en considération.) C'est cette création que Dieu vient habiter. Ceux qui forment une seule chair font corps avec Dieu, sont corps de Dieu. L'amour de Dieu repose sur le couple pour se donner à voir. Le couple est un corps à travers duquel Dieu se manifeste. Chaque vie d'amour est intégrée à l'éternité. De ce qui se vit, seul l'amour persistera. L'amour a un rôle d'éternité qu'il s'agit de faire connaître dans un monde qui vit d'instant éclatés.

1.4.2. Le couple, témoin de l'amour de Dieu

La mission des époux est de témoigner de l'amour dans un monde qui en manque ; la main de Dieu utilise la main de l'homme, comme partenaire. Ce que les conjoints s'apportent l'un à l'autre, ce qu'ils apportent ensemble à leurs milieux de vie, à leur entourage, à la société est de l'ordre de la fécondité. Le couple a à être porteur d'amour. Le mariage est non seulement le sacrement qui demande de vivre l'amour humain en y découvrant le visage du Christ, mais il est aussi le sacrement qui demande de révéler au monde que Dieu est amour, qu'il fait alliance avec l'homme, pour que d'autres puissent à leur tour découvrir le vrai visage de Dieu manifesté dans tout amour humain. L'amour de Dieu est si vaste qu'il ne peut être capté d'un regard, et chaque manifestation de cet amour ouvrira les yeux à d'autres. L'amour est sans cesse menacé, Jésus-Christ est venu le sauver. Le mariage témoigne de l'amour.

1.5. Prendre appui sur le renoncement à l'égoïsme

Dans un couple, il s'agit de faire exister l'autre, en renonçant à soi. Un amour véritable conduit à désirer réussir l'autre. Les époux se rendent disponibles l'un à l'autre, ils se laissent affecter et émouvoir l'un par l'autre.

Ils s'accueillent tels qu'ils sont, leurs deux histoires sont tissées l'une dans l'autre pour former le nous conjugal qui est irréductible à la somme des deux existences précédentes. Construire une communauté de vie et d'amour suppose de la part de l'un et l'autre époux une certaine mort à soi-même en vue d'une naissance à une vie nouvelle dans le couple. Avec Jean-Claude Sagne, on peut dire que « l'horizon de la vie du couple n'est pas une attirance énigmatique et fugace, mais qu'il est le consentement à parcourir à deux le chemin de la vie pour s'apprendre mutuellement à recevoir et à donner⁴⁷⁰ ». Le mariage appelle l'amour oblatif. L'amour exige de mourir à soi pour faire vivre l'autre. Il y va de donner de sa vie un peu plus chaque jour dans l'effacement de soi, prix de l'entente harmonieuse dans l'équilibre et le respect de chacun. Le mariage est le don total, véritable, gratuit, de chaque époux à l'autre. Il faut faire exister l'autre comme autre ; cela suppose que tout au long de la vie conjugale seront nécessaires des actes de mort à une vie ancienne pour naître à une vie nouvelle. C'est la loi de l'exode, c'est la dimension pascalienne du sacrement. Sans oublier que ce don est lui-même donné ; c'est la grâce. Mais celle-ci n'est pas réservée aux seuls croyants, elle peut précéder une confession de foi.

2. Envisager le mariage dans la durée

2.1. La consommation existentielle du mariage selon Jean Bernhard

Dans de nombreux articles concernant soit l'indissolubilité du mariage chrétien, soit le problème des divorcés remariés, dès 1971, Jean Bernhard présente ce qu'il appelle l'hypothèse de la « consommation existentielle et dans la foi »⁴⁷¹ du mariage. Il précise qu'il s'agit d'une ébauche qui nécessitera des perfectionnements et des précisions. Ce qui est particulièrement intéressant dans cette hypothèse, c'est la conception du mariage qui fait une grande place aux dimensions anthropologiques du couple, de sa naissance et de son développement. En tant que canoniste, il considère le consentement matrimonial comme un engagement qui progresse tout au long de la vie. Il s'agit tout au long du mariage de conduire l'amour conjugal vers un certain achèvement humain et chrétien. Le consentement est actualisé tout au long de la vie conjugale. Le mariage est alors envisagé selon une conception dynamique. Jean Bernhard définit le mariage comme un

⁴⁷⁰ J-C. SAGNE. *L'homme et la femme dans le champ de la parole*, Desclée De Brouwer, Paris, 1995, p. 66 et p. 83.

⁴⁷¹ J. BERNHARD, « A propos de l'hypothèse concernant la notion de « consommation existentielle » du mariage », in *R.D.C.*, t. 20, 1970, pp.184-192.

- « Perspectives renouvelées sur l'hypothèse de la « consommation existentielle » du mariage chrétien », in *R.D.C.*, t. 24, 1974, pp. 334-349.

devenir, comme un cheminement, comme un processus. Il dit ainsi que « la durée est nécessaire pour que la démarche matrimoniale puisse arriver à son terme »⁴⁷². Il parle de consentement pérégrinant qui accompagne et suit la célébration du mariage. L'acte sacramentel se déroule à travers la vie quotidienne du foyer⁴⁷³. En effet, il n'y a pas que le « oui liturgique » qui constitue le sacrement : il rappelle la relation fondamentale qui existe entre le sacrement célébré et le sacrement vécu⁴⁷⁴. « La durée est nécessaire pour que la démarche matrimoniale puisse arriver à terme »⁴⁷⁵.

2.2. Le mariage, une histoire d'amour dans la durée

C'est tout le mariage qui est sacrement. Un mariage ne dure pas une demi-heure, il dure toute une vie. Il a déjà été souligné que si le moment du sacrement est celui de la célébration, le temps du sacrement dure. Envisager le moment et le temps des sacrements empêche de faire des sacrements des actes ponctuels, isolés, des produits finis. Dès lors que les sacrements sont envisagés de manière ponctuelle, on est centré sur le moment de la célébration du sacrement et sur sa préparation immédiate. L'acte sacramentel est alors isolé et individuel. Or, le sacrement s'étend à toute la vie du couple. Celui-ci, en effet, n'est pas au moment de sa célébration, il n'est pas seulement une cérémonie à l'église. Le moment de la célébration du sacrement a son importance. Il est comme le point focal d'où tout s'éclaire, le moment où tout se noue. La célébration, c'est l'inauguration du lien qui reste à façonner. Au moment de la célébration, tout est posé comme en germe, mais encore faut-il le découvrir ; et cela se fait tout au long de la vie. Le don réciproque implique l'avenir. Le sacrement de mariage ne peut s'arrêter à la célébration, il se prolonge dans tout ce qui fait l'union du couple. Les jeunes mariés, le jour de leur cérémonie, vivent déjà la totalité du mariage et pourtant il leur faudra de longues années pour comprendre la plénitude du sacrement, pour découvrir qu'il est reconnaissance du Ressuscité dans leur vie.

P. Henry dans l'article « mariage civil » du dictionnaire *Catholicisme* dit que ceux qui sont profondément unis par l'amour participent déjà à la réalité du mariage même s'ils n'en portent pas encore le signe. Il y a une réalité du mariage et même du sacrement qui commence bien avant le contrat extérieur, quelle que soit la forme de celui-ci. Il s'agit de ne pas s'en tenir à une

⁴⁷² J. BERNHARD, « La durée du mariage et ses implications canoniques », in *R.D.C.*, t. 33, 1983, p. 277.

⁴⁷³ J. BERNHARD, « De la « praxis » canonique à la théorie : interprétation nouvelle de « l'insuffisance d'engagement » », in *R.D.C.*, t. 29, 1979, p. 146.

⁴⁷⁴ J. BERNHARD, « La durée du mariage et ses implications canoniques » *op. cit.* p. 277.

⁴⁷⁵ Id., *Ibid.*.

théologie sacramentelle qui ne considère que la partie visible du signe sacramentel. Dès qu'un amour durable est là, même si le signe fait encore défaut, il existe déjà quelque chose du sacrement aussi. Dès que l'amour est présent, Dieu est présent.

3. Le symbole, lieu de la compréhension et de la réalisation du sacrement

3.1. L'amour humain, symbole de l'amour de Dieu

Le symbole a une fonction de passage, de va-et-vient incessant entre le connu et l'inconnu ; le symbole donne à penser, selon l'expression de Ricœur. « Il y a symbole, dit Ricœur, lorsque le langage désigne un autre sens qui ne saurait être atteint que dans et par sa visée... »⁴⁷⁶.

Dans le mariage sacramentel, le symbole, d'une part, agrandit la signification de l'amour humain, ayant un pouvoir d'évocation et d'autre part, le symbole réalise l'union du couple avec Dieu. En vivant dans la foi l'expérience de l'amour, les époux se révèlent l'un à l'autre l'alliance que Dieu propose à l'homme en Jésus-Christ. Le symbole n'est pas simple connaissance, il réalise l'union de l'homme et de la femme dans l'amour vécu. L'amour est le lieu où Dieu habite.

A travers l'alliance humaine, le couple peut découvrir l'alliance de Dieu avec l'homme. Pour un croyant, l'Alliance est la réalité majeure de la Bible, elle est une union d'amour : c'est pourquoi d'un bout à l'autre de la Bible circule le symbolisme du mariage. L'amour humain vécu dans le couple renvoie à l'amour de Dieu pour son peuple, amour passionné, sans limite ; Dieu revient toujours, c'est le message de la Bible, à travers Osée : « Je la conduirai au désert et je parlerai à son coeur.... Os 2, 16. » L'amour humain faillible renvoie à l'amour de Dieu infallible.

3.2. Aider le couple à passer du besoin au désir

Le symbole est la médiation qui permet d'échapper à la relation immédiate sujet-objet. Si l'autre n'est ressenti que comme besoin, le risque est grand que la rencontre soit dominée par la convoitise. Le symbole dit l'autre dans sa différence, il est le langage du désir ; c'est lui qui permet au désir d'exister. L'amour réside dans ce passage du besoin au désir, désir qui est reconnaissance de l'altérité de l'autre. L'amour véritable, c'est l'acceptation de l'autre comme autre, c'est l'acceptation de la différence. Le désir se niche dans le manque, car on ne désire jamais que ce que l'on n'a pas. L'homme et la femme qui s'aiment font l'expérience du désir, ils sont habités par lui. Le

⁴⁷⁶ P. RICOEUR, *De l'interprétation, op. cit.*, p. 25.

désir leur fait découvrir que toute vie vient de l'autre. Le corps de l'autre qui éveille le désir est reconnaissance d'un mystère, attestation d'une présence à accueillir, don à accepter, attente à percevoir.. L'homme n'est pas tout, il n'existe que par l'autre. Le désir révèle quelque chose sur l'être même de l'homme, qui n'existe que par la relation à autrui, le désir est reconnaissance de l'autre.

4. Rappeler la dimension eschatologique du mariage

Le mariage est une des réalités humaines qui annoncent le mieux le royaume de Dieu, par l'amour créateur qu'il incarne. L'amour est promesse, il se donne du temps, il est à venir, il est horizon. L'amour se construit chaque jour sur ce qui est déjà commencé. Il est convié à un avenir. Il ne périt pas.

La nouvelle version du Rituel du mariage de 1991⁴⁷⁷ comporte une épiclese sur les époux et souligne cette dimension eschatologique du mariage. Cette invocation très explicite de l'Esprit Saint sur les époux signifie que leur alliance bénéficie de l'action de Dieu en vue d'une croissance heureuse et harmonieuse de la vie conjugale ultérieure dès à présent commencée. Le mariage est promesse car l'amour est pleinement et parfaitement réalisé en Dieu, même si cet amour est assorti de ses limites étant donné que toute réalisation humaine est partielle. L'Esprit Saint est invoqué en vue de faire de cette aventure humaine du mariage un témoignage de l'amour de Dieu et un avant-goût du Royaume.

§ 3. Quel rôle pour la pastorale ?

1. Dire Dieu

Dieu est amour mais l'amour n'est pas Dieu. Le risque de sacralisation de l'amour est réel. Le vécu humain ne fait pas accéder directement à Dieu. Dans la préparation au mariage, il s'agit de nommer Dieu, une relecture de l'expérience est nécessaire pour y reconnaître la présence de Dieu. Il s'agit de respecter et de valoriser la démarche qu'un homme et une femme font dans la demande du mariage. Le rôle de l'Eglise, c'est de faire prendre conscience de ce don toujours proposé, c'est d'aider à lire la présence de Dieu à l'intérieur de l'amour du couple, de rendre le couple conscient de cette rencontre dans le mariage.

⁴⁷⁷ *Rituale romanum. Ordo celebrandi matrimonium*, edito typica altera, Typis polyglottis vaticanis, 1991.

Jean Bernhard⁴⁷⁸ a rappelé que les sacrements supposent « qu'il y ait de la foi » mais ne supposent pas une foi parfaitement explicite. Aux pasteurs de faire découvrir à ceux qui célèbrent religieusement leur mariage que l'amour vient de Dieu et va à Dieu. Le mariage révèle la manifestation de l'amour gratuit et inconditionné de Dieu envers les hommes.

2. Comment dire Dieu ? A qui proposer une rencontre sacramentelle avec Dieu ?

La préparation au mariage peut constituer le début d'un cheminement où le sacrement trouvera un jour sa vraie place. Il s'agit de respecter le sacrement et la personne, de chercher à faire le maximum de clarté dans la démarche du demandeur et d'évangéliser cette démarche pour lui donner sens. L'enjeu est de parvenir à une rencontre consciente entre le couple et Dieu, partant de là où en est le couple et prenant en compte l'engagement mutuel de ce couple. Aux communautés ecclésiales de proposer une rencontre sacramentelle sans se lasser, à l'instar de Dieu dont elle est le « lieutenant » ; à elle de déposer les germes qui permettront peut-être un jour à la foi de mûrir.

Quel risque y a-t-il à proposer le sacrement si cette proposition est accompagnée d'un cheminement ? Il semble qu'il soit plus dommageable de refuser le sacrement d'autant plus que le droit au sacrement de mariage est largement ouvert, d'après le canon 1058. Ce canon pose la présomption la plus large et la plus générale en faveur de la capacité d'agir des contractants. Le risque de ne pas accéder à une demande de sacrement de mariage ou de proposer autre chose telle une bénédiction qui ne soit pas sacramentelle, en raison de l'écart entre l'offre et la demande est d'aboutir à une Eglise à deux vitesses : une élite de croyants pratiquants aurait droit au sacrement de mariage, tandis que d'autres seraient guidés vers d'autres formes de célébrations non sacramentelles. L'Évangile auquel on est sans cesse renvoyé affirme que Jésus est venu pour les boiteux, les mal portants, les mal aimés (Lc 5, 31). Jésus-Christ, tout au long de sa mission, propose des rencontres. Tout au long de l'Évangile, Jésus propose des rencontres. C'est ainsi qu'il engage le dialogue avec la samaritaine. (Jn 4, 1-42) En fait, il rejoint chaque homme là où il en est et tel qu'il est. La guérison de l'aveugle de Betsaïde qui a nécessité deux interventions de Jésus souligne la lenteur des hommes à parvenir à la foi. Tout un cheminement est nécessaire. Jésus propose cette lente découverte.

En célébrant un mariage de peu ou non croyants, l'Eglise souhaite que

⁴⁷⁸J. BERNHARD, « A propos de l'hypothèse concernant la notion de « consommation existentielle » du mariage », *op. cit.*, pp. 184-192.

l'amour mutuel du couple les ouvre un jour à la possibilité de reconnaître Dieu qui est amour.

Section 5. La pastorale de la santé

Des malades sont en fin de vie. Pour certains l'onction des malades est indispensable tandis que d'autres n'en voient aucunement la nécessité. Pourtant le destin de tout homme est identique. Se demander ce que célèbre l'Eglise lorsqu'elle célèbre l'onction des malades peut aider à aborder une situation humaine rendue difficile en raison de la maladie grave.

§ 1. Quelle situation existentielle appelle ce sacrement ?

L'onction des malades s'adresse à tous les malades gravement atteints. Selon le canon 1004 § 1, l'onction des malades peut être administrée au fidèle qui, parvenu à l'âge de raison, commence à se trouver en danger pour cause de maladie ou de vieillesse. Ce sacrement doit être célébré dès que la maladie devient une épreuve qui demande courage et lucidité. Il peut aussi être célébré avec ceux que le grand âge oblige à modifier leur façon de vivre de manière notable.

Ainsi, l'onction des malades s'adresse à tous les malades gravement atteints, sans référence nécessaire au danger de mort, à toutes les personnes âgées dont la vieillesse détermine une détérioration de l'organisme corporel. Le sujet du sacrement sera celui chez qui le pathologique provoque une rupture importante de l'équilibre biologique, même si la mort ne doit pas conclure la maladie. La maladie rappelle à l'homme sa finitude.

1. Un certain nombre d'étapes dans le parcours de la maladie.

Les réactions des êtres humains suivent toujours le même schéma face à un événement douloureux. Parmi les éléments de compréhension, on peut souligner l'intérêt des travaux du Dr Elisabeth Kübler Ross⁴⁷⁹. Cette femme médecin, professeur aux Etats-Unis a créé des moyens de travail pour la connaissance des grands malades conscients de leur mort prochaine et pour la formation du personnel chargé de les soigner et de les accompagner. Ses constatations permettent de comprendre l'évolution psychologique des grands malades. Tous les grands malades et les mourants ne passent pas par toutes ces étapes ; il ne faut donc pas systématiser ces données. Les étapes peuvent être vécues selon un ordre différent de l'ordre le plus courant ou

⁴⁷⁹ E. KÜBLER ROSS, *Les derniers instants de la vie*, Genève, Labor et Fides, 1997, pp. 47 et suivantes.

bien certains malades traversent vite l'une ou l'autre étape ou encore des malades reviennent par moments à des manifestations d'étapes qui semblaient franchies.

La présentation des cinq stades peut être un guide utile pour comprendre les différentes phases que peut traverser un grand malade ou un mourant en l'appliquant de manière flexible ; elle peut rendre un grand service en ce qui concerne le cheminement spirituel profond du malade, ses expressions possibles et les propositions pastorales souhaitables. Il est aisé de comprendre que lorsque le malade vit la phase de colère, il est inopportun de lui proposer l'onction des malades. Par contre d'autres moments réclament une présence attentive, une prière commune, une rencontre avec Dieu à travers le sacrement.

Cinq étapes sont ainsi nommées : le déni, la révolte, l'attente d'un retour improbable, la dépression et enfin l'acceptation.

1.1. Le déni

L'annonce ou la prise de conscience de la maladie très grave, de la mort prochaine provoque d'abord un choc. Celui-ci amène immédiatement une réaction de refus. La dénégation peut rester cachée sous d'autres apparences ou ne pas durer longtemps. Elle est nécessaire pour passer à l'étape suivante. Dans le temps du déni, on se dit qu'il doit y avoir une erreur, que quelqu'un s'est trompé. Il existe un certain refus de voir la réalité, il s'agit d'une réaction quasi instinctive correspondant à un état de choc qui abolit le temps. On ne vit pas dans la réalité, mais dans le souvenir, avec des photos, des objets, des souvenirs qui font revivre tel ou tel moment heureux. C'est en quelque sorte une défense, permettant de refouler ce qui n'est pas encore intégré. Cette phase est pleine de contradictions : à la fois on envisage la situation et on la refuse.

1.2. La révolte

Puis vient le temps de la révolte. Il faut admettre la situation. Le refus de l'évidence ne peut être entretenu. Survient un sentiment de colère, de révolte. S'y ajoute un vague sentiment de jalousie par rapport à ceux qui ne subissent pas la même chose. C'est également une phase de ressentiment. Le corps peut aussi se révolter pour traduire cette réaction de rejet ; peuvent alors apparaître des ulcères d'estomac, des troubles digestifs etc... Des moments de colère ou de tristesse peuvent exister ; colère contre les autres, contre les proches, contre Dieu lui-même, colère qui paradoxalement donne de

l'énergie. Un accompagnement pastoral doit écouter cette révolte, ne pas la nier, ni la combattre.

1.3. L'attente d'un retour improbable à la santé

Le malade prend le problème de biais sans rien changer à ses habitudes. Il fait comme si tout allait bien. Il se donne des sortes de délais ou de conditions. Il marchand. Il marchand même avec Dieu. Il promet telle ou telle chose si C'est en fait le retard de la prise de conscience, on quitte le monde de la révolte, de la colère mais ce n'est encore qu'une apparence de tranquillité. Ce genre de défense a un caractère très illusoire.

1.4. La dépression

Peut survenir alors la dépression provoquée par le sentiment d'impuissance devant la maladie. A lieu ainsi une prise de conscience de ce qui est irrémédiablement fini avec des regrets intenses de tous les moments heureux. Peut naître un sentiment de ratage, de culpabilité, de remords. « Ai-je fait tout ce qu'il fallait »? Le malade comprend que l'à-venir ne sera pas. Il est sur le point de perdre tout ce qu'il aime et tous ceux qu'il aime. C'est le moment où le malade pourra demander qu'on prie, parce qu'il commence à s'occuper davantage de ce qui va suivre que de ce qui a précédé⁴⁸⁰. Une présence attentive peut reconforter le malade. Peu à peu le nouveau regard sur l'événement va permettre de franchir la dernière étape.

1.5. L'acceptation

Ce stade ressemble à celui du premier âge de la vie où l'on a besoin qu'une personne aimante prenne soin de vous. Ce n'est pas une démission. Ce n'est pas une étape heureuse, elle reste vide de sentiment. L'être y est fragile. C'est le temps où le silence va bien au-delà des mots. Les moments de silence peuvent être chargés de sens. L'acceptation selon Kübler Ross n'est pas une résignation, c'est une victoire.

2. Les communautés ecclésiales présentes aux cours de ces étapes

Au cours d'une maladie grave, le sujet humain vit un chemin toujours particulier, une expérience strictement personnelle. L'accompagnement, la présence aimante de quelqu'un en face du malade, prêt à l'entendre, permet de sortir de l'isolement et du délaissement moral. Dans l'onction des malades,

⁴⁸⁰ E. KÜBLER ROSS, *Les derniers instants de la vie*, op. cit., pp. 97-98.

l'Eglise dévoile son souci bienveillant pour les malades. Le Décret de promulgation du nouvel « Ordo »⁴⁸¹ situe l'onction des malades dans le souci pastoral de l'Eglise pour les malades. L'onction énonce la présence et l'assistance sacramentelle de l'Eglise auprès de ceux qui souffrent. Le titre de l'« Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae » est évocateur. Le souci de l'Eglise s'étend aussi aux proches du malade. Elle porte attention aux malades, elle leur révèle son accueil par la communauté, elle partage leur souffrance et dit l'espérance ouverte en Jésus-Christ⁴⁸². « Quand l'Eglise prend soin des malades, elle sert le Christ dans les membres souffrants du Corps mystique »⁴⁸³.

§ 2. Que fait l'Eglise lorsqu'elle célèbre l'onction des malades⁴⁸⁴ ?

1. En célébrant ce sacrement, l'Eglise célèbre la compréhension de la finitude humaine

L'homme est un être fini, un être mortel. La Bible rappelle la fragilité de la condition humaine, vulnérable comme un brin d'herbe (Is 40,65 ; Ps 192,12), fugitive comme une ombre (Jb 4,2 ; 8,9) négligeable comme une goutte d'eau (Si 19,10). L'homme est un vivant qui ne peut ignorer qu'il est mortel ; lorsque surgit l'intensité de la maladie, le sens de sa vie est remis en question et les interrogations se multiplient.

Dès l'instant de la naissance commence le compte à rebours et l'homme, quel qu'il soit, ne peut échapper à ce destin égalitaire et absolu. La maladie fait partie de la condition de l'homme et tout homme y est un jour confronté que ce soit lui, ou sa famille ou ses amis.

La maladie est également une expérience qui façonne. La maladie transforme l'homme et si celui-ci guérit, il en reste changé. Il va dès lors se comprendre autrement. L'empreinte d'une maladie grave est indélébile gardant trace des angoisses traversées et des multiples agressions psychologiques. La maladie révèle l'homme à lui-même. Elle engendre un homme nouveau, le retour à l'état antérieur est rare. La célébration de l'onction des malades dit en acte l'intégration de la finitude, il intègre à l'existence l'acceptation de ce qui est maladie et mort.

⁴⁸¹ Le 30 novembre 1972, Paul VI signait la Constitution apostolique « *Sacram Unctionem Infirmorum* » et promulguait le nouveau rituel.

⁴⁸² Rituel, n° 9.

⁴⁸³ SC Pour le culte divin, *Décret du 7 décembre 1972* : dans *Rituel*, p. 4. cité par B. DUFOUR, *La pénitence et l'onction des malades*, Paris, Tardy, 1989, p. 147.

⁴⁸⁴ Plusieurs auteurs ont traité de ce sujet, tels C. ORTEMANN, *Le sacrement des malades*, Lyon, Chalet, 1971, ou B. DUFOUR, *La pénitence et l'onction des malades*, Paris, Tardy, 1989.

2. Dans l'onction des malades, l'Eglise célèbre dans la foi la réconciliation avec le corps malade

La maladie déchire l'unité de l'être. L'homme est un tout et c'est tout entier qu'il est affecté par la maladie. Le sujet devient fragile au fur et à mesure que sa vie devient plus précaire. La maladie et la souffrance peuvent être un piège dans lequel l'homme se débat, un cercle vicieux dans lequel il s'enferme. Les stades de la révolte ou de la dépression décrits par Kübler Ross font saisir que la foi peut sombrer dans le désespoir, l'enfermement, la révolte, l'angoisse qui submerge.

La rencontre de Dieu dans l'onction des malades permet une tâche d'acquiescement au corps en admettant ses défaillances, une tâche de reconstruction d'un nouvel équilibre, une réorganisation des comportements par l'intégration des déficiences corporelles. Le sens global de l'existence peut être repris. Ce que le malade est en train de vivre dans la souffrance de la maladie peut trouver un sens. L'onction des malades signifie à l'homme malade qu'il est responsable, qu'il peut toujours prendre sa vie en main, vivre sa maladie lucidement. La rencontre de Dieu donne la force d'accepter ce qui est, sans révolte ni colère ; il aide à combattre le désarroi, l'abattement psychologique, l'obscurcissement spirituel. La célébration du sacrement peut être réponse pacifiante aux interrogations dues à la maladie et à la souffrance. Célébrer l'onction des malades, c'est refuser de mourir de manière imprévue, c'est accueillir une mort qu'on n'a pas choisi et dans laquelle on est entraîné.

3. En célébrant ce sacrement, l'Eglise célèbre au cœur de la souffrance la rencontre de l'amour de Dieu

La foi ne supprime pas le conflit de l'homme entre ses réactions humaines et ses certitudes liées à l'adhésion du Christ. L'homme a à passer du réfléchi à l'existential. Cet ajustement est douloureux, singulièrement devant la maladie et la mort. L'onction des malades en ce sens est réconfort puisque rencontre de l'amour de Dieu. Tout sacrement est communication, relation avec Dieu. Dieu vient à la rencontre de l'homme, il vient à la rencontre de la souffrance de l'homme. Dieu souffre avec. L'homme n'est plus seul. Lorsqu'elle célèbre l'onction des malades, la communauté chrétienne est appelée à reconnaître le vrai visage de Dieu qui s'est révélé à l'homme en devenant solidaire de lui jusque dans la souffrance.

Le sacrement manifeste au malade qu'il ne cesse d'être accompagné par Dieu. Dieu ne cesse d'être là. L'onction dit au malade la présence de Dieu. La vie, la fatigue, le vieillissement, la mort, tout cela va se trouver transformé en don d'amour. C'est la grande « alchimie » de la vie en communion, de la vie qui à travers l'amour, se communique les uns aux autres. C'est le mystère, tragique mais divin, de l'amour qui va jusqu'au bout, qui rencontre le mal et la mort et les traverse parce que Dieu est amour et vie.

4. En célébrant ce sacrement, l'Eglise célèbre la restauration de la solidarité avec autrui

La maladie et la souffrance remettent en cause la communication avec les autres et avec Dieu. La maladie, la souffrance disloquent la relation aux autres, obligeant le malade à l'attention exclusive à soi. Le sujet se ferme sur lui-même. La maladie détermine une crise de la communication avec autrui. Le sacrement dit la restauration de la communication, de la solidarité avec les autres ainsi que le partage de ce qui est vécu. L'homme malade peut redécouvrir l'intersubjectivité comme constitutive de son être, ne se laissant pas enfermer dans le repli sur soi.

5. En célébrant ce sacrement, l'Eglise célèbre l'expression de la solidarité avec la communauté ecclésiale

Ce sacrement manifeste que la maladie ne rompt pas l'appartenance du malade à l'Eglise. Par sa présence, la communauté ecclésiale apporte aide, réconfort, empathie, compréhension et disponibilité. Le sacrement dit au malade la solidarité de la communauté ecclésiale.

La communauté qui célèbre manifeste son accueil de la maladie et de la fragilité humaine, portant ensuite le souci de ceux qui souffrent. La sollicitude de toute l'Eglise pour ceux qui souffrent s'enracine dans sa mission de signifier la présence de Dieu. Elle le rend proche. L'onction est un geste fraternel d'assistance, d'attention au malade, de sollicitude de la communauté chrétienne à l'égard de celui qui souffre, de partage de la souffrance. La communauté est attentive à l'épreuve supportée ; elle s'en montre solidaire, elle reconnaît la même humanité en chacun, vouée à la disparition. La solidarité chrétienne signifie le lien des bien-portants avec le reste de l'humanité souffrante. La communication avec le monde est une dimension constitutive de l'homme divinisé. La Parole de Dieu ne s'adresse pas à un sujet clos sur lui-même, mais elle crée pour l'humanité une solidarité de

destin. L'attention aux malades s'enracine sur la solidarité de tous les membres dans l'Eglise qui est Corps du Christ ⁴⁸⁵.

6. En célébrant ce sacrement, l'Eglise célèbre la foi dans l'affirmation du monde eschatologique

L'onction révèle la réconciliation avec le corps, la corporalité n'est pas une dimension transitoire, elle est une dimension essentielle pour l'homme. Le corps est destiné au monde eschatologique. Dans la Bible est exprimé le bonheur que connaîtra la communauté des élus dans le monde eschatologique (Os 2,24). L'onction des malades dit en acte un sens nouveau de l'existence. Il est ouverture à une vie autre, sans souffrance et sans fin. En tant que vivant créé à l'image de Dieu (Gn 1,26), l'homme est par sa nature immortel (Gn 2,7). L'onction est remède dans l'Evangile (Lc 10,34), elle évoque aussi la lumière (Mt 25, 35), elle est encore symbole de fête et de joie (Is 61,3).

L'onction des malades enracinée comme tout sacrement dans la mort et la résurrection du Christ dit que, par sa résurrection, Jésus a inauguré le monde définitif. La mort est déjà franchie dans le Christ. L'homme est déjà dans la nouvelle création, divinement transformé au milieu même de son existence d'homme contingent. Célébrer ce sacrement, c'est reconnaître le terreau, l'annonce de la résurrection dans la vie chrétienne.

§ 3. Comment donner du sens à l'onction des malades ?

1. Ecarter les fausses conceptions qui le défigurent

Ce sacrement concerne la situation pathologique, et non la préparation à la mort. Il est donc essentiel de ne pas en faire un substitut de la réconciliation : l'onction n'est pas spécifiquement ordonnée au pardon des péchés. Exorciser la tentation d'établir une relation de cause à effet entre le péché et la maladie contribue à donner le sens de ce sacrement.

Il est également important de ne pas attribuer un effet curatif au sacrement : il faut éviter de réduire l'onction au rang de remède extraordinaire ; ou encore de focaliser l'attention du malade sur le souci de la guérison, à un point tel qu'il fasse abstraction du sens de la réconciliation de l'homme avec sa finitude, réconciliation proposée par le sacrement. Il s'agit de ne pas considérer l'onction comme un rite magique assurant la destinée éternelle du défunt.

⁴⁸⁵ *Rituel*, n° 8 (en reprise de l'« *Ordo* », n°32-33).

2. Prendre le temps de cheminer

Il est facile de prévoir que dans la majorité des cas, beaucoup de temps sera requis pour préparer le malade à la réception du sacrement. La démarche du malade peut être inspirée par différents motifs tels que la peur, le besoin d'une sécurité psychologique devant Dieu ou d'une assurance de guérison. Au pasteur alors d'entreprendre auprès du malade un cheminement authentique dans la foi, lui permettant de vivre chrétiennement sa maladie. Il s'agit de faire comprendre au malade les tâches que lui propose la maladie, de lui faire percevoir que le sacrement n'élimine pas les difficultés dues au pathologique, mais qu'il leur confère un sens. Ainsi le sacrement n'apparaît pas comme un objet de « consolation » qui dispenserait de vivre les exigences évangéliques au cœur de la maladie. Dans le même souci, il vaut mieux éviter de le réitérer en cas d'aggravation, afin que le sacrement n'apparaisse pas comme un rite préparatoire à la mort.

3. Valoriser ce sacrement

Accorder toute sa place à ce sacrement, étant donné le caractère dramatique de la maladie et des crises qu'elle provoque dans l'existence humaine au niveau de la foi suppose de ne pas l'escamoter. L'enjeu est que l'onction n'apparaisse pas, comme trop souvent malheureusement, un sacrement superflu. Il est donc important de ne pas retarder, sans motif, la réception du sacrement. Le Rituel présente une exhortation analogue et s'élève contre la mauvaise habitude que constitue ce retard (n° 58). Le sacrement n'est pas seulement celui de la dernière extrémité. Le Code de 1917 demandait déjà de ne pas attendre que le malade soit inconscient. A fortiori dans la perspective nouvelle de la pratique ne faut-il pas reléguer le sacrement dans le superflu. Il s'agit de veiller à le proposer aux fidèles dont la santé commence à être dangereusement atteinte par la maladie ou la vieillesse⁴⁸⁶.

Cette responsabilité vécue en Eglise est fondée sur la sollicitude à apporter. La communauté ecclésiale doit percevoir la prise en charge des malades comme une exigence privilégiée de l'annonce et de l'existence évangéliques. Il est indispensable de ne pas négliger, parmi les exigences qui sont aujourd'hui constamment rappelées aux croyants (justice sociale, engagement politique), la solidarité vis-à-vis des malades. On rappellera donc aussi souvent que possible, avec la même insistance accordée à d'autres impacts sociaux de la foi, que la prise en charge des malades se situe au cœur de l'Evangile, qu'elle fait partie intégrante de l'annonce du salut, qu'elle est un signe privilégié de l'Eglise (Mt 4, 23-25 ; 10, 7-8 ; 11, 4-6).

⁴⁸⁶ Sacrosanctum Concilium, n° 73.

4. Célébrer ce sacrement dans les communautés ecclésiales

Célébrer l'onction des malades, une fois dans l'année, au cours de la messe paroissiale donne du sens à ce sacrement. Cette pratique signifie aux membres bien portants de la communauté qu'il revient d'accompagner et d'entourer les malades en n'oubliant pas que la tendresse de Dieu passe par la chaleur et l'accueil. Quand elle est préparée en commun, cette célébration est vécue dans une atmosphère festive, fraternelle. Cette manière de faire permet de mieux découvrir la richesse du sacrement pour la vie de la communauté et contribue à modifier les mentalités anciennes liées à l'administration de l'« extrême-onction⁴⁸⁷ » lorsque le malade était arrivé à toute extrémité. Cette pratique signifie aussi que les membres de la communauté paroissiale qui ont le souci des malades, tels les membres de l'aumônerie ou les visiteurs, sont pour le malade sacrement de la présence de Dieu. Ils donnent consistance à ce sacrement et l'enracinent dans la vie quotidienne.

Des célébrations communautaires du sacrement signifient la dimension ecclésiale de tout sacrement et rappellent que les actions liturgiques ne sont pas des actions privées. Le nouveau rituel « des sacrements pour les malades », voulu par Vatican II, s'inspire de cette préoccupation. C'est ce que réalise Lourdes depuis plusieurs années déjà. Cela signifie que les malades ne sont pas seuls à souffrir et qu'ils ont à s'ouvrir aux souffrances des autres. Ils peuvent enfin discerner une solidarité de l'Eglise.

5. Une interrogation quant à ses modalités dans le monde d'aujourd'hui

Les communautés chrétiennes ont largement ouvert les nouveaux chantiers de la pastorale de la santé, santé physique et santé mentale. Les laïcs de plus en plus nombreux, de mieux en mieux formés et qualifiés, s'engagent dans la pastorale de la santé, notamment dans les aumôneries des hôpitaux. Or l'Eglise catholique romaine réserve au seul prêtre la possibilité de célébrer ce sacrement. Selon le canon 1003 § 1 du code de Droit Canonique, « Tout prêtre et seul le prêtre administre validement l'onction des malades ». Ce texte reprend le canon 938 § 1 du code de 1917, lui-même s'inspirant du

⁴⁸⁷ L'appellation « extrême onction » est très tardive (XII^{ème}–XIII^{ème}) pour indiquer ce qui, avant, était désigné sous le terme de « Huile des infirmes » ou « Huile bénite ». Le code de 1983 utilise le terme « d'onction des malades » ; cette dénomination contredit une pratique de prêtres et de fidèles interprétant « extrême » comme si le sacrement devait être reçu seulement « in articulo mortis ».

Concile de Trente⁴⁸⁸. Le diacre ne peut pas plus que les laïcs célébrer ce sacrement. Beaucoup pensent qu'aujourd'hui une évolution de cette discipline serait souhaitable pour des raisons historiques et pastorales. De fait, l'histoire n'autorise-t-elle pas à élargir la pratique ? « Les consignes que donne l'apôtre Jacques dans son épître (5, 13-16) ont servi « de norme de la liturgie des malades et de la théologie de l'onction ». Une fois bénite par l'évêque ou les prêtres, l'huile peut être mise à la disposition du malade, qui l'utilisera lui-même comme médecine ou à qui elle sera appliquée par ceux qui le soignent : elle est liniment, onguent, mais on envisage aussi qu'elle soit bue. Il en a bien été ainsi dans les diverses Eglises de l'antiquité »⁴⁸⁹.

Dans les premiers siècles, les baptisés apportent l'huile à la maison. Ils font des onctions sur eux-mêmes ou sur d'autres chrétiens malades. De nos jours, l'onction des malades ne risque-t-elle pas de se raréfier ? Or il semble important d'éveiller les bien-portants au sens de leur solidarité humaine vis-à-vis des malades, de leur relation nécessaire avec eux, en raison de leur communauté de destin, l'humanité étant fragile et mortelle. L'accompagnement est le lieu où l'être humain expérimente la finitude radicale contre laquelle il ne peut rien.

Section 6. Que fait l'Eglise quand elle célèbre la liturgie de la réconciliation ?

§ 1. La réconciliation⁴⁹⁰ aujourd'hui délaissée

On constate actuellement un certain abandon de cette pratique sacramentaire. Beaucoup de chrétiens sont mal à l'aise à propos de la réconciliation. Certains y recourent tout en regrettant de ne pas en faire un meilleur usage tandis que d'autres y ont pratiquement renoncé. Alors que la plupart des chrétiens qui participent à la messe du dimanche s'avancent pour communier, très peu d'entre eux, affirme-t-on, recourent à ce sacrement. Pourquoi cette désaffection ?

⁴⁸⁸ Concile de Trente, sess. XIV, *Doctrina de Sacramento Extremae Unctionis*, ch. 3, in *Les Conciles œcuméniques*, Paris, Cerf, t. 2, 1994, p.1451. « Si quelqu'un dit que les presbytres de l'Eglise, que saint Jacques recommande de faire venir pour oindre un malade, ne sont pas les prêtres ordonnés par l'évêque, mais les plus âgés dans toute communauté et que, pour cette raison, le ministre propre de l'extrême onction n'est pas le prêtre seul : qu'il soit anathème ».

⁴⁸⁹ M. SCOUARNEC, *Pour comprendre les sacrements*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1991 p. 173.

⁴⁹⁰ Pour la raison précisée à la note 4, on parlera ici de la réconciliation pour désigner le sacrement de la réconciliation. De plus le terme réconciliation est préféré à celui de pénitence, s'inscrivant mieux dans l'esprit de cette étude. Le terme pardon sera lui aussi usité.

1. Un malaise ressenti en raison du passé

1.1. Une conception individuelle et légaliste

Une interprétation intimiste et individualiste du sacrement a prévalu pendant de nombreuses années. Dans cette conception, la rémission des péchés dépend alors plus d'une énumération soignée des péchés que de l'amour de Dieu. Les examens de conscience relèvent d'une sorte de « curetage » de conscience. Des catalogues de péchés sont présents dans les consciences, ces dits catalogues se référant à une collection d'interdits ressortissant d'une morale du permis et du défendu. Cette conception est très légaliste dans le sens que l'on a fait quelque chose d'interdit. Un péché est une désobéissance volontaire et libre aux lois de Dieu ou de l'Eglise, voilà l'affirmation des catéchismes de naguère. La notion de péché est mise en relation avec une sorte de tribunal, de juge divin. Le thème de la peur est fortement accentué au point que Jean Delumeau a pu parler de la « pastorale de la peur ».

Chaque chrétien est invité à avouer totalement son péché. Le Code de droit canonique de 1983 parle dans son canon 960 de confession individuelle et intégrale. Enfin la présence et la participation de la communauté manquent totalement dans le processus de la réconciliation individuelle.

1.2. Une conception chosifiée

La conception du péché est très chosifiée⁴⁹¹ : le thème symbolique le plus employé est celui de souillure, on parle « d'âme noircie par le péché ». Le péché est une tache que la confession peut laver... Reconstituer une liste de péchés témoigne également d'une vision chosifiée du sacrement et interdit à l'homme de s'interroger sur sa relation réelle à Dieu. Or le temps n'est pas très loin où de telles listes étaient dressées. L'homme contemporain en sourit mais l'habitude de dresser une telle liste est restée ancrée chez les chrétiens qui se reconnaissent d'ailleurs incapables, malgré un examen de conscience de dire avec précision quels sont leurs péchés. Enfin, la réduction extrême de la célébration rituelle dans l'administration du sacrement peut conduire au ritualisme entraînant la dissociation entre l'orientation religieuse personnelle de la conscience et la vie de celui qui accomplit le rite. Le rite devient un événement surajouté à la vie et revêt un sens magique.

⁴⁹¹ X. THEVENOT, *Les péchés, que peut-on en dire ?*, Mulhouse, Editions Salvator, 1983, p. 12.

2. Des mots qui ne font plus sens pour l'homme d'aujourd'hui

2.1. L'aveu

La trop grande insistance sur l'aveu au détriment des autres dimensions de la réconciliation comporte un certain nombre de dangers. Le mot même d'aveu connote pour beaucoup un contexte judiciaire. Il s'agit de ne rien oublier dans l'aveu de ses fautes et pour ce faire, on va en faire une liste aussi exhaustive que possible. On utilise la nomenclature classique des péchés qu'on énonce en utilisant la formule classique : « Mon Père, je m'accuse de ... , et de..., tant de fois ». Il ne faut rien oublier. Ce qui est important c'est d'être absous de ses fautes grâce à l'aveu. En durcissant les choses, on peut dire que la confession permet, une fois par an, de « solder ses comptes et de repartir à zéro ». Dans cette optique, on reste dans le registre de la comptabilité, du bilan, des additions ou des soustractions. La démarche pénitentielle peut consister à être concentré sur soi au lieu d'être décentré sur Dieu. Ce qui compte c'est d'être libéré parce que tout est dit. La richesse fondamentale de la réconciliation est occultée par cet aveu mal compris. Cependant l'aveu est constitutif du sacrement ; il s'agit alors d'en préciser ses formes et ses significations.

L'aveu du péché et la pénitence sont irréductibles à une affaire individuelle. L'enjeu de la confession n'est pas de se mettre en règle avec Dieu avant de l'accueillir au plus intime de soi-même. La réconciliation ne peut se comprendre comme purement privée ou individualiste. La relation à Dieu, à l'Eglise, aux autres sont primordiales.

2.2. Le péché

La signification du péché ne va pas de soi pour l'homme contemporain. Se découvrir pécheur peut consister pour certains à se mesurer à quelque catalogue de préceptes et d'interdits. Certaines époques furent marquées, dit Jean-Etienne Lelong⁴⁹², par l'angoisse d'une peine éternelle et d'une condamnation sans espoir de rémission, au point d'intégrer dans la prière litanique la demande d'être délivré d'une mort imprévue, cette mort subite qui vous prend alors que peut-être vous êtes en état de péché et susceptible d'être damné. Jean-Etienne Lelong révèle alors les moyens employés pour atténuer cette angoisse, dont la multiplication des confessions.

⁴⁹² J-E. LELONG, « La foi à l'épreuve du néant », in *Lumière et vie*, 258 (avril-juin 2003), p. 47.

3. Une réforme entreprise par Vatican II, mais rapidement mise en veille

3.1. Une porte ouverte par le concile Vatican II

Le concile Vatican II a souhaité que « chaque fois que les rites comportent une célébration commune, avec fréquentation et participation active des fidèles, on soulignera que celle-ci doit l'emporter sur leur célébration individuelle et quasi privée »⁴⁹³. Le concile Vatican II a voulu inviter à retrouver des expressions communautaires de la réconciliation et a remis en valeur la dimension ecclésiale du sacrement. Les célébrations pénitentielles communautaires sont introduites, et en particulier l'absolution collective. Il s'agit en fait d'une réforme d'ensemble ayant voulu prendre en compte certaines valeurs de la réconciliation jusque-là négligées. La resituer dans un contexte ecclésial est apparu comme fondamental : c'est toute l'Eglise qui célèbre la pénitence-réconciliation, parce que c'est toute l'Eglise qui est à la fois sainte et toujours appelée à se purifier. Elle poursuit sans cesse son effort de pénitence et de renouvellement⁴⁹⁴.

3.1.1. L'absolution donnée par mode général : une pratique déjà mise en place pendant la Première Guerre mondiale⁴⁹⁵

Cette pratique a commencé à se mettre en place pendant la Première Guerre mondiale. Afin de pourvoir à la situation des hommes mobilisés, une Déclaration de la Sacrée Pénitencerie⁴⁹⁶ a précisé que ces hommes pouvaient être bénéficiaires d'une absolution sacramentelle donnée par mode général, sans qu'ils soient encore en danger de mort. Lors de la deuxième guerre mondiale, cette déclaration trouva une nouvelle application formulée par la même Pénitencerie⁴⁹⁷. La Congrégation des sacrements concéda la faculté d'absoudre par mode général les fidèles civils en « travail obligatoire » ou internés dans les camps, sans que se vérifie la situation de danger de mort et pour autant qu'ils seraient empêchés d'accéder à la confession sacramentelle individuelle⁴⁹⁸. Par l'instruction « *Ut dubia* » du 25 mars 1944⁴⁹⁹, la Pénitencerie a conservé le dispositif malgré la fin de la guerre, que se vérifiât ou non le danger de mort, pour peu que se présentât une autre grave et

⁴⁹³ *Sacrosanctum Concilium*, n°27.

⁴⁹⁴ *Lumen Gentium*, n°8.

⁴⁹⁵ B. DUFOUR, *La pénitence et l'onction des malades*, *op. cit.*, p. 38.

⁴⁹⁶ Du 6 février 1915 : *A.A.S.* (1915) 72, cité d'après B. DUFOUR, *op. cit.*, p. 38.

⁴⁹⁷ Du 30 août 1939 : in X. OCHOA, *Leges Ecclesiae* I, 1943, cité d'après B. DUFOUR, *op. cit.*, p. 38.

⁴⁹⁸ Du 22 avril 1940 : in X. OCHOA, *Leges Ecclesiae* I, 1963, cité d'après B. DUFOUR, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁹⁹ *A.A.S.* 36 (1944) 155-156, cité d'après B. DUFOUR, *op. cit.*, p. 39.

urgente nécessité proportionnée à l'importance du précepte divin de l'intégrité de la confession⁵⁰⁰. Par la suite, plusieurs réponses du Saint-Siège firent écho à cette Instruction, dont l'Instruction « Sacramentum paenitentiae » de la Congrégation pour la doctrine de la foi du 16 juin 1972. A la suite du concile Vatican II, la période contemporaine a vu l'introduction d'une profonde réforme des rites pénitentiels.

3.1.2. Trois façons de célébrer la réconciliation⁵⁰¹

Paul VI a publié le 2 décembre 1973 le nouvel Ordo paenitentiae qui prévoit trois façons de célébrer la pénitence-réconciliation : la célébration individuelle, la célébration communautaire avec absolution individuelle, et la célébration communautaire avec absolution collective. L'épiscopat français a opté positivement pour la possibilité d'utiliser la forme de célébration communautaire avec absolution collective dans un certain nombre de cas. Un document proposé par la Commission épiscopale pour la liturgie et la pastorale sacramentelle est approuvé par les évêques lors de l'assemblée plénière de novembre 1973.

Le rituel de 1973⁵⁰² reprenant les normes pastorales pour l'administration de l'absolution sacramentelle générale promulguées en 1972 par la congrégation pour la doctrine de la foi admet le principe de ces célébrations « lorsque survient une grave nécessité, c'est-à-dire lorsque, vu le nombre de pénitents, il n'y a pas suffisamment de confesseurs pour entendre comme il le faut la confession de chacun dans des limites de temps convenables »⁵⁰³. C'est l'évêque diocésain qui décide quand il est permis de donner l'absolution sacramentelle collective⁵⁰⁴. Enfin des réserves sont émises. Pour l'efficacité de la pénitence conférée dans ces conditions, les dispositions intérieures voulues sont requises, spécialement la conversion, le vrai repentir qui doit s'exprimer par tel ou tel signe extérieur à déterminer par les Conférences épiscopales. En outre, le pénitent doit avoir l'intention de confesser chacun de ses péchés graves en temps voulu⁵⁰⁵.

Tandis que la célébration communautaire avec absolution individuelle ne pose pas de problème particulier puisqu'elle revient simplement à célébrer avec plusieurs pénitents en même temps, les parties du rite autres que la

⁵⁰⁰ Cf. la Norme II de l'Instruction : *A.A.S.* 36 (1944) 155, cité d'après B. DUFOUR, *op. cit.*, p. 39.

⁵⁰¹ Passage très redevable au cours de droit sacramentaire de M. Jean Werckmeister : *Les sacrements de l'initiation*. Edition 1983.

⁵⁰² *D.C.*, t. 69, 1972, pp. 713-715.

⁵⁰³ *Rituel* n° 45.

⁵⁰⁴ *Rituel* n°32.

⁵⁰⁵ *Rituel* n°33.

confession et l'absolution, c'est-à-dire l'accueil, la lecture biblique, etc., la célébration communautaire avec absolution collective, au contraire, a suscité de nombreuses polémiques. Paul VI et la congrégation pour la doctrine de la foi mettent les évêques en garde contre un trop large usage du nouveau rite.

3.2. Le retour à la législation du Code de 1917

Le Code de 1983, sans négliger la dimension ecclésiale remise en valeur par le concile Vatican II, s'est toutefois appliqué à exiger, que la dimension collective, même ecclésiale, ne relègue pas la dimension individuelle de la démarche de la pénitence. Les rédacteurs du nouveau Code de droit canonique se situent très nettement du côté des opposants au nouveau rite pénitentiel. Le canon 960 dispose que : « La confession individuelle et intégrale avec l'absolution constitue l'unique mode ordinaire par lequel un fidèle, conscient d'un péché grave est réconcilié avec Dieu et avec l'Eglise ; seule une impossibilité physique ou morale excuse de cette confession, auquel cas la réconciliation peut être obtenue aussi selon d'autres modes. » Le canon 960 fonde le caractère exceptionnel de l'absolution par mode général. Il est en continuité exacte avec l'enseignement du Magistère solennel du concile de Trente⁵⁰⁶. Le canon 961 décrit les cas exceptionnels envisagés dans le cadre d'une absolution par mode général⁵⁰⁷. Sauf exceptions canoniquement précisées, l'absolution ne peut être donnée à plusieurs pénitents ensemble, sans confession individuelle préalable. Depuis 1983, les textes officiels vont dans ce sens. Les absolutions collectives ne peuvent être la forme ordinaire de la confession⁵⁰⁸ et les circonstances légitimant l'absolution ont un caractère extrêmement exceptionnel.

⁵⁰⁶ B. DUFOUR, *La pénitence et l'onction des malades, op. cit.*, p. 33.

⁵⁰⁷ L'histoire du texte du c. 961 éclaire en faveur d'une interprétation restrictive des conditions exceptionnelles qui rendent légitimes l'absolution collective. Dans les premiers schémas de rédaction, le § 1 était rédigé avec une formule positive jusqu'à une phase avancée des travaux préparatoires : « On peut et on doit même donner l'absolution de manière générale ... » Elle a été modifiée avec la formule négative « non potest nisi » afin d'éviter des abus éventuels dans son interprétation.

⁵⁰⁸ Lettre de la congrégation des sacrements et du culte divin aux présidents des Conférences des Evêques, 20 décembre 1986.

3.3. Une réception très positive des célébrations avec absolution collective

3.3.1. L'espoir d'un nouvel équilibre entre plusieurs formes de célébration

En 1975, Henri Denis écrit que les fruits du concile Vatican II laissent espérer des progrès dans le domaine des sacrements et en particulier pour la pénitence. Ce sacrement, dit-il, connaît aujourd'hui une évolution en profondeur. Le texte de la constitution conciliaire a insisté pour que l'on remette en valeur la *dimension communautaire* de ce sacrement. Pendant longtemps, poursuit-il, rien ne s'est fait de très déterminant, tandis que la pratique individuelle du sacrement amorçait la courbe de sa diminution. « Mais voici que depuis trois ans environ, nous assistons à un phénomène impressionnant : il s'agit d'une véritable « percée » des célébrations communautaires du sacrement de pénitence ». Il décrit une sorte de force pastorale qui réintroduit une discipline antique des Eglises. Il s'attend alors à un nouvel équilibre comportant les deux modalités de ce sacrement, la forme individuelle et la forme communautaire et il ajoute que là où les célébrations sont préparées avec soin, on retrouve en même temps la dimension personnelle et la dimension communautaire de la réconciliation.

On peut se poser la question de savoir ce qu'est devenu ce bel équilibre ? En 2002, Henri Denis⁵⁰⁹ analyse la situation par rapport à ce sacrement. Après avoir exposé que la chute de ce sacrement était due principalement au fait que la sexualité n'est plus considérée comme un péché mais comme une valeur, il estime que la validité de la pratique communautaire a été mise en doute à tort et explique que la Hiérarchie n'a pas accepté de perdre son pouvoir sur les consciences. La pratique de la célébration communautaire avec réconciliation ecclésiale est interdite alors que le peuple chrétien lui accorde sa faveur.

3.3.2. Une analyse très positive de ces célébrations

Louis-Marie Chauvet⁵¹⁰, en 1979, dresse le bilan du succès des célébrations pénitentielles avec absolution collective. Il relève le succès massif de ces célébrations dont les pasteurs ont été les premiers surpris. Les assemblées, dit-il, sont composées de tous les milieux, tous les âges, tous les types de chrétiens « gros grain » ou « militants », peu pratiquants ou pratiquants

⁵⁰⁹ H. DENIS, *L'Avenir en face*, Paris, Desclée De Brouwer, 2002, p. 72.

⁵¹⁰ L-M. CHAUVET, M. BALLEYDIER, F. DENIAU, « L'aveu dans le sacrement de réconciliation », in *L'aveu et le pardon*, Chalet, Lyon, Coll. « Pâque nouvelle », 1979, pp.29-50.

réguliers de la confession individuelle ou simples pascalisants, ou chrétiens qui ont abandonné cette pratique depuis plusieurs années. Il remarque la qualité de silence et de recueillement qui règne dans ces assemblées, compte tenu de l'affluence massive. Il note également que cette forme de célébration paraît constituer pour beaucoup une occasion favorable à la découverte de l'amour de Dieu, de la solidarité collective dans le péché et dans la réconciliation et de la dimension ecclésiale de la conversion et du pardon... Elle est une chance, dit-il, pour la relance de la vie chrétienne.

3.4. Quelle est la situation aujourd'hui ?

Les célébrations communautaires avec absolution collective sont-elles permises dans l'état actuel de la réglementation ? Dans chaque diocèse, le canon 961 § 2 dispose que c'est l'évêque qui en décide, après discussion avec d'autres membres de la conférence épiscopale. Dans un certain nombre de pays, les évêques ont interprété largement les textes et ont usé de la faculté qui leur était laissée d'autoriser ce rite nouveau. Dans d'autres pays tels que l'Allemagne ou l'Italie, l'accueil épiscopal a été beaucoup plus réservé, et les absolutions collectives sont quasi inexistantes. A de nombreuses reprises, Paul VI et la congrégation pour la doctrine de la foi ont mis les évêques en garde contre un trop large usage du nouveau rite. Les pressions sur les évêchés français et américain se sont multipliées ces dernières années pour qu'ils interdisent les absolutions collectives. La situation reste aujourd'hui paradoxale⁵¹¹: d'une part, les évêques ont le droit et le devoir de déterminer les cas d'absolution collective licite, d'autre part, on les incite à renoncer à autoriser ce type de célébration. Dans le diocèse de la Manche, peu à peu au cours de ces dernières années, les célébrations communautaires avec absolution collective disparaissent au profit de la célébration individuelle.

La réconciliation est aujourd'hui largement délaissée. Pour l'homme croyant contemporain comment donner sens à la réconciliation ? Que fait l'Eglise quand elle célèbre la réconciliation ? Convient-il de faire de ce sacrement un préalable à la réception d'autres sacrements pour des gens qui n'en ressentent ni le besoin ni le désir et pour lequel ce sacrement n'a aucune signification. L'exiger comme préalable au mariage ne relève-t-il pas d'une mise en légalité avec le droit de l'Eglise ? Le registre de la loi à observer est-il celui de l'aventure chrétienne ? Découvrir la richesse de ce sacrement ne peut se faire d'un coup. Il faut du temps pour entrer dans une démarche de réconciliation avec Dieu. Il faut avoir la foi pour se reconnaître pécheur.

⁵¹¹ Passage emprunté au cours de M. Jean Werckmeister, *op. cit.*.

§ 2. Comment donner sens à la réconciliation pour l'homme contemporain ?

1. Saisir le fondement anthropologique

La réconciliation est une tâche prioritaire de l'existence humaine qui consiste dans la réconciliation avec soi-même et dans la réconciliation avec les autres.

1.1. L'homme a besoin d'être réconcilié avec lui-même

L'homme est un être blessé, il est blessé d'être au monde. Il est ainsi blessé par ses contradictions, ses incertitudes, sa faillibilité, ses manquements, sa difficulté à communiquer. Il est blessé par le sentiment de sa finitude, étant un être voué à la mort. L'homme est fragile dans son existence qui a un temps limité. Naître, c'est être condamné à mourir. C'est tout le tragique de l'existence humaine. L'homme-sujet a cette exigence intérieure de devenir ce qu'il est. Il est en quête d'harmonie. Or il reste aux prises avec lui-même. Il peut manquer à lui-même, à autrui.

Le chemin de l'humanisation passe par la réconciliation. La réconciliation est ce qui permet à l'homme de croire en l'homme. Croire en l'homme lui est possible à la lumière de sa vocation divine. La réconciliation ouvre l'homme à lui-même, à la vérité de son existence. Elle lui permet de s'accepter lui-même tel qu'il est, y compris dans ses petites choses, non pour s'y complaire mais pour accepter l'inouï du don de Dieu. Dieu permet à l'homme de croire dans sa vie. Dieu promet l'homme, ayant lié son destin au destin de l'homme, ayant uni son projet au projet de l'homme. Dieu libère l'homme qui se libère lui-même. Il ne se substitue pas à lui et aucune technique rituelle n'est efficace en elle-même dans cette libération.

1.2. L'homme a besoin d'être réconcilié avec les autres

L'homme est un être social par nature. Il n'existe que dans un tissu de relations. Devenir homme, c'est prendre conscience qu'il y a soi, les autres et qu'il y a communication entre soi et les autres. Il convient de renoncer à être tout pour devenir quelqu'un parmi d'autres, il s'agit de se réconcilier avec soi-même en acceptant sa finitude et ses limites ; limites d'âge, d'intelligence etc.. Le chemin de l'humanisation passe par l'harmonie de l'homme à vivre avec lui-même, avec les autres, avec la vie. Le monde construit l'homme ; les événements, les personnes, le révèlent à lui-même. L'homme doit renoncer à

la possession des autres. Réconcilié avec lui-même et avec les autres, il peut laisser les autres exister, être accueil pour eux et accueilli lui-même. La personne humaine est une personne sociale.

Une solidarité collective, des responsabilités résultant des orientations économiques ou politiques dans les injustices de toutes sortes peuvent être perçues à la lumière de l'Évangile. Les nombreuses démarches de demande de pardon de la part de Jean-Paul II au cours de son pontificat s'inscrivent dans cette démarche de fidélité au message de l'Évangile. Depuis quelques années, des communautés entières, des corporations professionnelles, des représentants de hiérarchies ecclésiastiques, des souverains et des chefs d'état demandent pardon.

2. Retrouver la signification théologique essentielle de ce sacrement

Le pardon est le lieu de la connaissance de Dieu, lieu de la révélation et de l'expérience personnelle de la tendresse du Dieu Père, de l'amour du Christ venu sur terre. Dans ce sacrement, l'homme retrouve la paix et l'harmonie avec Dieu et avec les autres.

2.1. Réconcilié avec lui-même, avec les autres, l'homme est réconcilié avec Dieu

Le manque d'amour vis-à-vis d'autrui, c'est-à-dire de Dieu, rompt l'alliance. Il est nécessaire de souligner le lien indissociable entre réconciliation avec Dieu et réconciliation avec les autres. La Réconciliation est la célébration qui guérit des blessures causées par les manquements. Elle est une réalité humaine rencontrée par la grâce de Dieu. La vérité du sacrement suppose que l'on redécouvre l'enjeu du péché comme atteinte à l'humanité de l'homme, la sienne et celle d'autrui. C'est en blessant cette humanité que le péché « blesse » Dieu dans son dessein d'alliance. Le péché rompt l'alliance entre soi et les autres, entre soi et Dieu. Ce que révèle Jésus-Christ, c'est que toute atteinte à la vie de l'homme et à celle des autres atteint Dieu.

2.2. La réconciliation, c'est l'accueil du don permanent de Dieu

Pour découvrir la signification très riche de ce sacrement, il s'agit de poser les vraies questions : s'agit-il d'insister, dans la réconciliation, sur l'expérience ressentie par le pécheur ou sur l'importance du don de Dieu qui fait miséricorde ? Le geste de conversion n'est pas un geste d'expiation ni de paiement puisque Dieu est gratuit, il exprime une nouvelle vie de grâce avec

Dieu et avec les autres. Le sacrement n'est pas un point d'arrivée, c'est un nouveau point de départ, une nouvelle vie en Dieu. Le sacrement est don de grâce, celle-ci est donnée comme tâche à accomplir. La grâce du pardon est toujours offerte puisque la grâce c'est Dieu qui se donne mais le pardon n'a rien d'automatique ; il n'opère pas de façon magique. Ce qui compte ce n'est pas tant le pardon que la conversion, la « metanoïa ». Le sujet reconnaît la responsabilité de ses actions et change d'orientation. Il y a une unité de l'agir divin et de l'agir humain dans la réconciliation.

La signification théologique essentielle en est la réconciliation de l'homme avec Dieu. Il s'agit de réaliser la relation inter-personnelle entre Dieu et l'homme. Il s'agit pour l'homme de mourir à lui d'une certaine façon pour s'ouvrir à Dieu qui le révèle à lui-même. L'écoute de la parole signifie qu'avant de se tourner vers soi, il s'agit de se tourner vers Dieu. C'est une conversion, c'est accueillir Dieu qui se donne, c'est reconnaître le don permanent de Dieu. Cette démarche suppose un décentrement de soi, une dépossession de soi pour se voir en Dieu. La réconciliation avec l'amour de Dieu suppose d'accepter de démasquer les représentations de Dieu ; représentations qui ne sont que le reflet de l'imaginaire de l'homme et la transposition de ses rêves. Se réconcilier avec Dieu, c'est accepter l'altérité de Dieu sans le réduire à ses besoins et à ses phantasmes.

Réconcilié avec Dieu, l'homme accepte d'être dépendant d'un Autre, n'étant pas son propre créateur. Alors l'homme ne se clôt pas sur lui, sur son idéal, sur sa perfection à atteindre. Il y a antériorité du don de Dieu, antériorité de la grâce. L'homme ne se reconnaît pécheur que s'il est aimé et en même temps, il est déjà pardonné. « La grande réalité n'est pas le péché, mais le pardon »⁵¹².

2.3. Le péché : une rupture dans la relation de l'Amour

Dans l'Ancien Testament, la notion de péché est perçue à partir de l'Alliance. Pécher, c'est refuser de rentrer dans l'alliance de Dieu. Le péché exprime une rupture de la relation d'amour entre deux êtres. Ce n'est que dans la lumière de l'Amour de Dieu qu'apparaît le péché et seul, Dieu, le Tout Aimant, est capable d'avoir connaissance du péché de l'homme. La médiation de l'Eglise, porteuse de la Parole de Dieu, est essentielle pour prendre acte de l'ampleur du péché commis. C'est la Parole de Dieu qui convoque et qui provoque à la conversion.

De même, il est essentiel de saisir ce qu'est le péché originel au-delà des représentations mythologiques, magiques et fatalistes qui l'ont souvent exprimé dans le passé et qui le rendent aujourd'hui incompréhensible. A la

⁵¹² F. VARILLON, *Joie de croire, Joie de vivre, op.cit.*, p. 170.

suite des hommes de l'Ancien testament, on peut formuler un constat : l'homme se veut seul, clos sur lui-même, égocentré ; son rapport aux êtres et aux choses est souvent de l'ordre de la rupture, de la dislocation, entraînant l'indifférence, la haine. En outre, la condition divine est offerte à l'homme ; le péché réside dans la volonté d'auto-suffisance de l'homme par rapport à Dieu. Le péché, c'est de vouloir s'emparer de cette condition divine promise à l'homme, c'est de transformer le don de Dieu en dû. C'est alors empêcher Dieu de donner, car il ne peut donner du tout fait, c'est à l'homme d'accueillir la divinisation. L'amour n'est pas à prendre, il est à accueillir.

Le péché est une notion proprement théologique qui suppose une relation à Dieu. Si Dieu n'existait pas, il n'y aurait pas de péché. Il y aurait seulement des fautes contre des exigences morales. Du point de vue de la foi, les erreurs et les fautes ne sont péchés que par rapport à quelqu'un qui aime. Le péché est une atteinte à la relation entre Dieu et l'homme. Il fait obstacle à la réception du don d'amour de Dieu. Pour que le péché existe entre l'homme et Dieu, il faut que l'homme ait un tant soit peu une certaine vie de foi. Imposer ce sacrement à des jeunes qui vont se marier religieusement, mais dont la foi est incertaine, révèle une certaine contradiction, puisque ce sacrement suppose une relation vécue avec Dieu, relation vécue au point d'en saisir les manquements.

2.4. Le pardon

Le pardon ne relève pas de l'échange, du troc ou de la transaction ; il est de l'ordre de la reconnaissance, de l'ordre de l'amour. Ce qui importe dans la célébration de la réconciliation, c'est le pardon incessant résultant de l'excès du don permanent de Dieu aux hommes. Son pardon est toujours prêt à reconquérir l'homme. Pour l'homme, le dévoilement du péché s'accompagne du pardon de Dieu.

L'attitude du Christ devant des pécheurs est très révélatrice. Les récits dans lesquels le Christ donne son pardon dévoilent que l'aveu détaillé de la faute n'intéresse pas le Christ. Il en est ainsi du récit du pardon au paralytique, du pardon à la femme adultère. A celle-ci, Jésus ouvre l'avenir, grâce à la parole renouvelée. Ce qui compte en dernier lieu, c'est l'amour que Dieu l'invite à vivre. Ce qui importe au Christ ce n'est pas l'aveu mais le cœur du pécheur qui s'ouvre à l'Amour. La parabole du fils prodigue révèle que l'enfant prodigue décide de revenir à son père parce qu'il garde en son cœur l'image d'un père qui appelle. Cette parabole exprime également la joie du Père. Le Père peut enfin être Père, le Père peut enfin aimer. La loi de Dieu est l'Amour. Ce qui est mis en avant dans cette parabole, c'est la Joie du Père, c'est l'excès de l'Amour. Le péché consiste à empêcher Dieu d'aimer. « Tuer

le veau gras et donner un festin en l'honneur du repentant, dit Jankélévitch, c'est là l'inexplicable, l'injuste, la mystérieuse fête du pardon »⁵¹³...

3. Prendre acte de la dimension ecclésiale de la réconciliation

Dans la Tradition ancienne, le signe du pardon était celui de la communauté qui accueillait le pécheur repentant. Ce qui est important, c'est, en communauté, de se reconnaître pécheur par un geste au milieu de la communauté. La communauté est associée au geste du pardon. Le pardon de Dieu est transmis en Eglise, la communion à Dieu et la communion des hommes entre eux a lieu dans les communautés chrétiennes.

La réconciliation avec Dieu ne se vit qu'en Eglise car personne n'est en ligne directe avec Dieu. D'autre part la réconciliation avec Dieu est, en même temps une réconciliation avec les autres⁵¹⁴. Tout péché est atteint à la solidarité ecclésiale, humaine. « Le péché atteint Dieu non pas directement en lui-même, mais dans son Alliance ; il le blesse en blessant autrui dans le plus humain de son humanité »⁵¹⁵. L'Eglise est le sujet actif de la réconciliation, la réconciliation avec Dieu s'effectue à travers elle. La réconciliation est vécue en Eglise, c'est elle qui est provoquée à changer de visage parce que c'est en elle que tous peuvent être réconciliés avec Dieu⁵¹⁶. La première prise de conscience dans la célébration c'est que l'Eglise est une assemblée et que c'est ensemble qu'elle se tourne vers Dieu. Au niveau du ministre, à travers la formule d'absolution, le prêtre est le témoin que l'assemblée n'est pas propriétaire du pardon. Le prêtre est le témoin de Dieu qui pardonne. La réconciliation a une dimension ecclésiale car on reconnaît les brisures et les ruptures devant les autres et avec les autres. Elle a aussi une dimension eschatologique. S'accueillir mutuellement signifie que la réconciliation entre les hommes est possible, que les divisions ne sont pas le dernier mot de l'humanité ; c'est un signe d'espérance. Des initiatives pastorales peuvent être mises en œuvre dès aujourd'hui, dans la volonté que ce sacrement fasse sens dans la vie de l'homme d'aujourd'hui.

⁵¹³ V. JANKELEVITCH, *Le pardon*, Paris, Aubier, 1993, p. 167.

⁵¹⁴ Rituel 7 et 20.

⁵¹⁵ L-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement, op.cit.*, p. 443.

⁵¹⁶ Rituel 8 et 13.

§ 3. Des initiatives pastorales à mettre en oeuvre dès aujourd'hui

1. Justification de cette proposition : un témoignage authentique et des attentes réelles

1.1. Un témoignage

Un témoignage de l'ancien curé de Coutances autorise à proposer de revenir à une diversification des célébrations pénitentielles.

Il explique qu'il avait pour sa part encouragé les célébrations pénitentielles avec absolution communautaire. Il dit notamment : « j'ai vu dans la cathédrale de Coutances des assemblées, de mille personnes parfois, recueillies, silencieuses, méditatives, sérieuses face à la demande de pardon...J'ai entendu des chrétiens dire qu'ils ne se « confessaient » plus depuis des dizaines d'années, et qu'ils avaient redécouvert là la place du pardon dans leur vie. Mais Rome a tranché la question et les évêques s'alignent de plus en plus sur cette position de refus des célébrations pénitentielles avec absolution communautaire. Nombre de chrétiens cependant ne pratiquent plus du tout ce sacrement »⁵¹⁷.

1.2. Des attentes

Des attentes réelles sont perçues par les hommes et les femmes de cette ville de Coutances qui participaient aux célébrations pénitentielles avec absolution communautaire. Des chrétiens désirent recevoir ce le pardon à l'occasion des grandes fêtes liturgiques telles que la Toussaint, Noël et Pâques. Des témoignages nombreux attestent le partage d'une foi vivante, explicite, active dans ces célébrations à l'occasion de ces grandes fêtes. Or, actuellement les célébrations pénitentielles avec absolution communautaire ne sont plus proposées. Des chrétiens sont partis vers d'autres paroisses du diocèse qui proposent de telles célébrations. Mais ces paroisses sont de moins en moins nombreuses et ce sacrement risque fort d'être encore plus délaissé. Les fidèles ont droit à la confession privée, d'après le canon 961, mais cette confession privée est-elle une obligation ?

Il semble alors essentiel de proposer un sens du sacrement qui prenne en compte l'expérience qu'en font les participants. De nombreux chrétiens participent à la liturgie du pardon quand ils s'y sentent motivés par le lieu, tels un monastère, ou Taizé, ou par un moment important qui leur paraît favorable, fête de Pâques, fête de Noël, pèlerinage, J.M.J.. La réconciliation

⁵¹⁷B. LERIVRAY, curé de Lessay, 1996, (curé de Coutances de 1973 à 1992).

revêt alors une signification particulière dans divers moments de l'année liturgique ou à l'occasion d'événements présentant un intérêt pastoral spécial.

2. Chercher les chemins qui permettront aux communautés chrétiennes de vivre toutes les richesses de la réconciliation

Se laisser guider par la réforme voulue par Vatican II permettrait de respecter la diversité des modes de célébration de la réconciliation. Dans l'Histoire, les Eglises se sont reconnues toute liberté pour adapter la discipline de la pénitence aux besoins des fidèles, à la différence des cultures et des situations ecclésiales. Il est nécessaire de prendre conscience de la relativité des formes sacramentelles dans l'histoire des Eglises. « La pratique de l'Eglise, au long des siècles, incite à conserver cette richesse de formes complémentaires, qui répondent à des situations diverses de l'homme pécheur et de la communauté pécheresse »⁵¹⁸. Il s'agit donc de ne pas éterniser des formes contingentes. La diversité des approches et des cheminements individuels dans le domaine religieux, diversité si caractéristique de la modernité contemporaine, doit s'imposer à l'heure actuelle. Cette prise en compte exige de garder des formes complémentaires de la réconciliation qui répondent à des situations différentes de l'homme et de la communauté en quête de pardon et de réconciliation. Il est essentiel de trouver un équilibre entre la célébration individuelle, des célébrations communautaires et des absolutions collectives en respectant le cheminement de chacun et en valorisant chacune des démarches sans échelle de valeur.

2.1. Une diversification des modes de célébration

2.1.1. Un équilibre à trouver

Diversifier les propositions permet de respecter le cheminement de chacun dans une démarche de réconciliation. Une diversité de célébrations a été prévue par le concile Vatican II. Francis Deniau⁵¹⁹ plaidant pour la diversité des formes de la réconciliation précise que l'enjeu n'est pas de substituer une forme à une autre. Il montre dans cet article comment les Eglises, au cours de l'histoire, ont été constamment tentées de souligner une des dimensions de la démarche de réconciliation au détriment des autres, et comment paradoxalement, l'insistance unilatérale sur un des aspects aboutit à son élimination. Un équilibre est à trouver étant donné qu'aucune des formes de

⁵¹⁸ PH. ROUILLARD, *Histoire de la pénitence des origines à nos jours*, Paris, Cerf, 1996, p. 126.

⁵¹⁹ F. DENIAU, « Pour un équilibre sacramentel », in *L'aveu et le pardon*, op. cit., p. 107.

célébration proposée n'exprime à elle seule la richesse du sacrement. Elles sont complémentaires. Dans chacune d'entre elles la place de la Parole de Dieu et la dimension ecclésiale sont soulignées. Cependant, quelles que soient les modes de célébration du pardon, le rituel prévoit de s'accueillir mutuellement, de faire Eglise, d'écouter la Parole de Dieu, de confesser l'amour de Dieu en même temps que son péché, d'accueillir le pardon de Dieu dans une démarche personnelle d'aveu, dans l'absolution, dans un signe de conversion et d'action de grâces.

2.1.2. La confession individuelle

La confession individuelle peut être ressentie comme nécessaire dans certains moments de la vie, lors de ruptures importantes ou lors de décisions ou engagements déterminants. Une confession individuelle peut être rencontre avec Dieu, en tant qu'elle est dialogue vécu dans la foi et la grâce, mais l'aveu nécessite déjà une foi élaborée pour qu'il puisse se dire. La célébration individuelle a été modifiée, le nouveau rituel prévoyant une lecture de la Parole de Dieu et insistant sur le fait que prêtre et pénitent célèbrent ensemble le sacrement, en Eglise. Ceci a été instauré pour palier l'absence de dimension communautaire et festive de la réconciliation individuelle. La confession individuelle ne peut se réduire à la seule accusation des péchés, même si elle manifeste une rencontre personnelle avec Dieu. Ce nouveau rituel est-il réellement suivi dans la pratique ? Ne continue-t-on pas à mettre l'accent sur l'accusation des péchés plutôt que la Parole de Dieu qui dévoile l'Amour de Dieu ? Les confidences de jeunes et de moins jeunes sur cette question laissent à penser que l'aveu détaillé des fautes reste encore l'objet principal de la confession individuelle. Il s'agit de comprendre que le geste sacramentel de l'aveu consiste à donner une visibilité à la démarche intérieure qui reconnaît le manque d'amour par rapport à Dieu. D'autre part, la forme verbale de l'aveu n'est pas l'unique chemin de la pénitence : des gestes peuvent être posés qui traduisent cette démarche d'aveu. Enfin, si tout être humain a besoin d'être écouté et conseillé, faut-il que ce conseil donné prenne la forme sacramentelle ? C'est une des questions qui peut être posée.

2.1.3. Les célébrations communautaires

Les célébrations communautaires permettent, mieux que la réconciliation individuelle, de manifester le caractère ecclésial du sacrement. La proclamation de la Parole, l'accueil de l'Évangile, les chrétiens rassemblés donnent le signe d'une Eglise engagée dans l'aventure humaine avec toutes

ses dimensions collectives. La communauté rassemblée est le signe d'une Eglise engagée dans l'histoire humaine. La communauté prend conscience de la communion qui l'unit. La réconciliation invite à reconnaître qu'il ne s'agit pas seulement d'une réconciliation personnelle et individuelle de l'homme avec Dieu mais du rassemblement de tous les croyants dans le Christ. De telles célébrations communautaires aident les fidèles à élargir le champ de leur examen de conscience et à mieux saisir leur solidarité dans le bien comme dans le mal, elles permettent de vivre et d'exprimer la réconciliation entre les membres d'une communauté, elles confessent la miséricorde de Dieu et pas seulement le péché de l'homme, elles équilibrent ce que peut avoir de trop intimiste la confession individuelle. Le sacrement manifeste que le refus de l'autre, le repli sur soi n'a plus cours. Il s'agit de s'accueillir mutuellement, de confesser l'amour de Dieu, de rendre grâce à Dieu. La parole de Dieu écoutée en commun a un autre effet que la lecture faite individuellement ; elle souligne mieux le caractère ecclésial de la conversion et de la réconciliation : grâce à la perception de l'ecclésialité, le chrétien se sent membre d'un peuple tout entier saint et pécheur.

Les célébrations communautaires de la pénitence peuvent prendre des formes très diverses incluant la confession personnelle ou proposant l'absolution collective. L'important pour ceux qui viennent aux célébrations communautaires est l'assurance du signe du pardon qui est donné dans la célébration communautaire. Des gestes en commun peuvent signifier l'aveu. La célébration communautaire sans absolution est aussi à promouvoir. Elle garde les acquis positifs de la célébration communautaire, elle est riche de sacramentalité même si elle n'est pas un sacrement et peut jouer un rôle actif pour aider à la conversion. Si on veut donner des chances à cette célébration, il est essentiel que les chrétiens n'aient pas le sentiment d'avoir un sacrement au rabais mais comprennent que la diversité des célébrations correspond à la diversité des situations vécues.

3. La réconciliation incluse dans l'eucharistie

Une réflexion sur la réconciliation doit également prendre en compte la démarche de réconciliation incluse dans la célébration de l'eucharistie. Les textes liturgiques au début de la célébration eucharistique rappellent le fait que les hommes ont besoin de Dieu pour parfaire sa relation avec Lui : « Reconnaissant que nous sommes pécheurs ». La démarche de réconciliation est présente tout au long de l'eucharistie. Il y a accueil du don de Dieu et entrée dans la réconciliation que Dieu propose sans cesse. L'homme prend conscience du fait qu'il est un homme faillible, limité,

imparfait parce qu'il est en face de l'amour de Dieu. Le baiser de paix, dans les célébrations, est lui aussi expression de la réconciliation entre tous les participants.

Enfin, au terme d'une réflexion sur la liturgie de la réconciliation, il semble utile de rappeler la signification biblique du terme confession. Dans le langage courant, la confession n'évoque le plus souvent que la pénitence. Mais ce sens habituel n'est lui-même qu'un sens dérivé et très particulier. Dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament et dans la Tradition chrétienne des premiers siècles, la confession, c'est la proclamation de la grandeur de Dieu (1 S 3, 18), c'est la proclamation publique de sa foi en Lui. La confession, l'action de grâces, la louange et la bénédiction sont constamment unies (Ps 22, 23-24). Chez Augustin, le terme confession ne signifie pas confesser son péché, mais confesser la louange de Dieu. La création confesse Dieu, c'est à dire reconnaît la présence de Dieu. « Te louer, voilà ce que veut un homme.... », ainsi débute le livre premier des *Confessions*⁵²⁰. Pour Augustin, la confession est un acte de jubilation, un acte de joie. Il y a une notion de bénédiction contenue dans la confession. Confesser exprime la gratitude, l'aveu de la grâce de Dieu qui a créé l'homme.

Rappeler cette signification autorise à dire que la réconciliation est le sacrement de la paix, de la vie, de la joie. L'homme confesse son péché, c'est à dire qu'il loue l'amour de Dieu pour lui malgré ses infidélités de toutes sortes, c'est à dire qu'il reconnaît l'excès du don de l'amour de Dieu pour lui.

⁵²⁰ A. SOLIGNAC, E. TREHOREL, G. BOUISSOU, *Les Confessions*, Paris, Desclée De Brouwer, « Bibliothèque augustinienne », n°13 et 14, 1962.

Chaque sacrement, vécu en Eglise, a été analysé pour dégager la signification qu'il peut offrir à l'homme d'aujourd'hui. L'enjeu de cette recherche est que la pratique sacramentelle mette les hommes et les femmes de ce temps sur la trace de Dieu. La liturgie atteste la présence agissante du Ressuscité venu proposer la vie en Dieu. Les Eglises ont la charge d'annoncer l'Evangile, de célébrer le salut et de servir la vie des hommes. Dans chacun des sacrements, elle peut le faire en aidant l'homme à accomplir son humanité. Le faisant, elle se construit elle-même, ayant toujours le souci de rester médiatrice entre l'homme et Dieu. Si tous les sacrements sont sacrements de la foi, ils n'affectent pas l'existence de l'homme de la même manière. Cette différenciation sacramentelle implique une mise en relief particulière de l'eucharistie, souvent désignée depuis le concile Vatican II comme source et sommet de toute la vie de l'Eglise. Quant aux autres situations existentielles qui appellent un sacrement, l'homme répond à la libre initiative de Dieu selon ce qu'il est. Dieu pourvoira à son cheminement, à travers l'histoire qu'il vit. L'accueil d'un enfant, l'union d'un homme et d'une femme se font lecture de Dieu. Proposer dans chaque sacrement une relation d'alliance, c'est faire progresser en chacun la conscience d'être Fils de Dieu libéré et aimé par Lui. Une conception ample de l'ordre sacramentel autorise à ne pas enfermer les sacrements dans une identité close et à ne pas se fixer sur les conditions de validité requises pour la réception des sacrements ; elle permet en outre, une proposition sacramentelle alors même que la foi n'est pas toujours très explicite. Cet élargissement de la sacramentalité, qui fait l'objet du chapitre suivant, est soumis à quelques conditions afin que les sacrements ne soit pas soumis à l'indétermination et qu'ils gardent leur spécificité qui est celle de l'événement. Dans la liturgie, Dieu parle, Dieu se communique.

Chapitre 3 : « Détendre », élargir la sacramentalité

Cette expression « détendre la sacramentalité »⁵²¹ et les développements suivants sont empruntés à un article de Louis-Marie Chauvet, dans le cadre d'un ouvrage collectif sur le mariage. Il propose de « détendre » la sacramentalité sur le plan théologique en faisant, entre autres, appel au caractère analogique de la notion de sacrement. A cette détente de la sacramentalité, va être adjointe la notion d'élargissement de la sacramentalité.

Un document de l'épiscopat⁵²² portant sur les ministères ordonnés et les sacrements traite de cette question. Des théologiens se sont penchés sur ce sujet, notamment dans un colloque retransmis dans la revue : les Recherches de Science religieuse⁵²³. Paul de Clerck⁵²⁴ fait part en quelques notes à la fois de son assentiment et de sa méfiance par rapport à la notion d'élargissement de la sacramentalité, tandis que Henri Bourgeois⁵²⁵ attire l'attention sur le danger de dissolution des sacrements dans le sacramentel. On risque en effet de perdre de vue ce qui est en jeu dans les sacrements proprement dits.

Ces deux problématiques vont être saisies en en faisant ressortir l'originalité, le bien fondé et l'intérêt pratique dans le cadre de cette étude, tandis que le champ d'application sera précisé afin d'éviter de faire du sacramentel une généralité abstraite et vague.

⁵²¹ Expression empruntée à L-M., CHAUVET, « Détendre la sacramentalité », in *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, op. cit., p. 236.

⁵²² H-J., GAGEY, P. PRETOT, « Ministères ordonnés et sacrements », in *Documents de l'épiscopat*, n°13, (septembre 1999)

⁵²³ *Recherches de Science religieuse*, tome 75/2 (1987).

⁵²⁴ P. de CLERCK, « La sacramentalité et les sept sacrements », in *Recherches de Science religieuse*, tome 75/2 (avril-juin 1987), pp. 211-218.

⁵²⁵ H. BOURGEOIS, « Positions du sacramentel aujourd'hui », in *Recherches de Science religieuse*, tome 75/2 (avril-juin 1987), pp. 175-202.

Sous chapitre 1. Une « détente » et un élargissement de la sacramentalité

Section 1. La « détente » de la sacramentalité

§ 1. Sens de l'expression

Cette expression « détendre la sacramentalité » signifie que le terme de sacrement est relativement souple et qu'il ne s'applique pas de la même manière, ni au même degré à chacun des sept sacrements reconnus au concile de Trente. Les sacrements ont des caractères communs, des ressemblances partielles entre eux, mais ils ne sont pas identiques. La notion stricte de sacrement ne se vérifie pas de la même manière ni au même niveau pour chacun des sacrements. L'analogie permet de comprendre l'ensemble des sept sacrements, eux-mêmes hiérarchiquement différenciés. Qui dit analogie, dit accueil de la diversité et intégration de celle-ci dans une vision hiérarchisée.

§ 2. « La densité de la sacramentalité est variable »⁵²⁶

« La sacramentalité est maximale dans le cas de l'unique « sacramentum » que forment les trois gestes de l'initiation chrétienne... Autour de ce noyau de haute densité, les autres sacrements gravitent en orbite, plus ou moins éloignés du centre selon leur propre teneur en sacramentalité »⁵²⁷. L'idée de sacrements plus importants les uns que les autres, tels le baptême et l'eucharistie a été soulignée dans la tradition théologique. C'est ce que le concile de Trente a voulu signifier en rappelant officiellement que les sacrements ne sont pas « égaux entre eux »⁵²⁸. Ces sacrements qui se réfèrent directement et pleinement à la Pâque du Christ occupent dans l'organisme sacramentel une place particulière. C'est ainsi qu'Yves Congar a parlé de sacrements majeurs ou principaux⁵²⁹ pour désigner le baptême et l'eucharistie qui constituent les hommes en leur être chrétien. Les autres sacrements sanctifient et christianisent les hommes en une situation particulière de péché,

⁵²⁶ L-M., CHAUVET, « Détendre la sacramentalité », *op. cit.* p. 236.

⁵²⁷ Id., *ibid.*, pp. 236-237.

⁵²⁸ Concile de Trente, session VII, premier décret, n°3, in *Les conciles oecuméniques*, Paris, Cerf, tome II-2, 1994, p. 1393.

⁵²⁹ Y. CONGAR, « L'idée de sacrements majeurs ou principaux », in *Concilium*, 31 (janvier 1968), pp. 25-34.

de maladie, d'union spirituelle...Historiquement, ce sont le baptême et l'eucharistie qui ont servi de point de départ à l'élaboration du septénaire sacramentel. L'initiation chrétienne forme le sacrement fondamental, celui qui fait les chrétiens en les rendant pleinement participants par l'Esprit au mystère pascal du Christ. Les autres sacrements sont toujours à décliner par rapport à cet ensemble.

Le mystère de l'incarnation et du salut culmine dans l'événement mort-résurrection du Christ. Sa commémoration dans la foi est la plus manifeste dans l'eucharistie ; les autres sacrements puisent à la même source, mais ils n'ont pas le même poids. On peut ainsi parler de gradation, de hiérarchie dans la sacramentalité. Vatican II a parlé d'une « « hiérarchie » des vérités de la doctrine catholique »⁵³⁰. Mettre en oeuvre une pastorale de la gradualité⁵³¹ permet de faire droit à la diversité des situations qui requièrent un sacrement.

Section 2. La sacramentalité est plus large que le septénaire sacramentel

§ 1. L'évolution de la sacramentalité

1. La notion de sacramentalité est ancienne

Au point de vue de l'histoire de la théologie, l'élaboration de la notion de sacramentalité a précédé la célébration effective des sacrements. « La délimitation du septénaire et l'élaboration du concept de sacrement, au 12^{ème} siècle, si elles ont été bénéfiques du point de vue de la précision, ont par contre contribué à une léthargie de la sacramentalité »⁵³².

Pour les Pères de l'Eglise, une multiplicité de signes gravitaient autour du baptême et de l'eucharistie et étaient qualifiés de sacramentels. Les Pères parlent des sacrements avec surabondance. Pour Augustin, la considération fondamentale des sacrements est bien la sacramentalité, c'est-à-dire l'épaisseur symbolique des choses lues dans la foi, ces choses pouvant être aussi bien les grands événements de l'histoire biblique que les pratiques chrétiennes actuelles.

⁵³⁰ *Unitatis redintegratio*, n° 11.

⁵³¹ X. LACROIX, « L'alliance conjugale trésor caché et révélé » *Fondements anthropologiques du mariage*, in CONFERENCE DES EVEQUES, *Assemblée plénière 2002, textes et documents*, Paris, Bayard, 2003, p. 146.

⁵³² P. de CLERCK, « La sacramentalité et les sept sacrements » *op. cit.*, p. 213.

2. Un changement de cap au 12^{ème} siècle

C'est au cours de la première moitié du 12^{ème} siècle que les théologiens ont trouvé insatisfaisante cette conception très ample des sacrements. Dans un souci de clarté, ils ont cherché à préciser la notion en délimitant ceux qui leur apparaissaient comme les sacrements majeurs, ils en ont fixé le nombre à sept. A partir des années 1150, la notion de sacrement a changé, se voyant restreinte dans son extension. Le langage théologique distingue alors les sacrements d'une part, les sacramentaux d'autre part. Ces derniers sont considérés comme des réalités de seconde zone, n'atteignant pas la densité théologique des premiers. Cette distinction, énonce Paul de Clerck, porte en germe la condamnation de l'idée de sacramentalité, qui tenait à la richesse de la perspective d'ensemble. On a changé de système de représentation théologique. Les sept sacrements ont été pensés, dit-il, dans les catégories causales, en dehors d'un univers symbolique, et les sacramentaux ont été déconsidérés. Il n'hésite pas à dire que la sacramentalité en est morte.

3. La redécouverte de la sacramentalité au 20^{ème} siècle

Au cours de la deuxième moitié du 20^{ème} siècle, dans le sillage de Vatican II, la redécouverte de la sacramentalité offre un cadre de compréhension aux sept sacrements, elle les situe à nouveau dans leur lieu d'intelligibilité, leur offrant une assise. Toutes les réalités visibles dans lesquelles Dieu agit sont prises en compte. La sacramentalité de l'existence chrétienne est réaffirmée. L'épaisseur quotidienne de la vie de chaque homme est le lieu de la rencontre de Dieu. L'espoir, le pardon, l'amour sont des démarches fondamentalement humanisantes qui peuvent orienter vers Dieu. Les enjeux fondamentaux de l'homme sont les matériaux de base essentiels à chaque sacrement. Les études sur la fonction symbolique de l'homme et celles sur la place du rite dans l'existence humaine ont permis de redécouvrir la richesse des sacrements. La notion de « mystère » est remise en honneur par le mouvement liturgique. D'une certaine façon, tout est mystère, tout est sacrement. La qualification sacramentelle est ainsi étendue à d'autres réalités que les sacrements proprement dits.

§ 2. De la sacramentalité au sens large

Le raisonnement par analogie ici employé pour élargir la notion de sacrement est un raisonnement bien connu des philosophes, qui consiste à « opérer le passage d'une ressemblance constatée à une ressemblance non

constatée »⁵³³. Une pensée par analogie saisit des rapports qui ne sont pas immédiatement perceptibles, elle perçoit des liens, elle opère des rapprochements, elle aperçoit des relations entre certains éléments. Cet usage analogique est traditionnel dans l'Eglise⁵³⁴. Louis-Marie Chauvet l'a également employé pour « détendre » la sacramentalité. Le sens élargi du sacrement désigne comme sacramentelle toute réalité de la foi qui donne part au mystère qu'elle annonce.

1. La grâce de Dieu n'est pas « enchaînée »⁵³⁵ aux sacrements

La grâce déborde la sphère délimitée par les sacrements. C'est pourquoi l'Eglise affirme que le salut de Dieu n'est pas lié aux sacrements. Le Concile Vatican II a affirmé que les incroyants « de bonne volonté » peuvent arriver au salut éternel »⁵³⁶, et peuvent être « associés au mystère pascal »⁵³⁷ même si cela se réalise par des voies que Dieu seul connaît⁵³⁸. Dieu donne à tous vie, souffle et toutes choses (Ac 17, 25-28). Dieu s'est réconcilié l'humanité. Le Christ est mort pour tous et la vocation dernière de l'homme est divine. La grâce de Dieu agit bien au-delà des limites des célébrations sacramentelles. Même si les sacrements entretiennent et manifestent la vie divine en l'homme, ils n'épuisent pas celle-ci à eux seuls.

2. La sacramentalité déborde les sept sacrements

La deuxième partie⁵³⁹ a déjà traité de cette question, lorsqu'elle a voulu rendre compte du sens spécifique de l'acte sacramentel. En pastorale, le septénaire au sens strict n'est pas opératoire. Au moins un des sept sacrements n'occupe qu'exceptionnellement les équipes pastorales, les ordinations. D'autres actions pastorales qui ne sont pas cataloguées dans les sept les mobilisent régulièrement telles que les funérailles, la communion solennelle. Marcel Metzger⁵⁴⁰, cite le P. Elie Mélia disant qu'il y a lieu de « désacraliser » le nombre septénaire des sacrements. Pour le P. Elie Mélia, toute prière et toute action faites ensemble par les croyants, chaque fois que deux ou trois sont réunis au nom du Christ, sont sacrement. On pourrait classer sous la rubrique « sacrement » beaucoup de formes de célébrations de l'Eglise. Il en serait ainsi des funérailles, lesquelles ne sont pas un sacrement

⁵³³ A. CUVILLIER, *Cours de philosophie*, Paris, Armand-Colin, 1954, p. 322.

⁵³⁴ H-J. GAGEY, P. PRETOT, « Ministères ordonnés et sacrements » *op. cit.*, p. 5.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 5.

⁵³⁶ *Lumen Gentium*, n°16.

⁵³⁷ *Gaudium et Spes*, n°22.

⁵³⁸ *Lumen Gentium*, n°16.

⁵³⁹ voir page 234.

⁵⁴⁰ M. METZGER, « Liturgie, sacrements et théologie pastorale », *op.cit.*, p. 102.

parce qu'il n'est de sacrement que pour les vivants ; il en irait de même pour la profession monastique ou religieuse, pour une célébration pénitentielle sans prêtre, ou encore pour une célébration de la Parole... ; toutes manifestations d'Eglise qui sont lourdes de sacramentalité et qui sont nommées « parasacramentel » par Henri Bourgeois⁵⁴¹. Louis-Marie Chauvet considère les sacrements comme les expressions paradigmatiques d'une sacramentalité de la foi qui les déborde largement et qui constitue la condition hors laquelle ils ne pourraient avoir sens⁵⁴². Toute la vie ecclésiale, et pas seulement ses moments sacramentels, est conçue comme permettant à l'homme de rencontrer la grâce de Dieu, c'est-à-dire Dieu lui-même. C'est dans cette perspective que le Concile Vatican II dit de l'Eglise dans son ensemble qu'elle est comme un sacrement⁵⁴³, elle est le sacrement du salut donné en Jésus-Christ. Dans le même sens, des théologiens tels que Karl Rahner ou Edward Schillebeeckx ont parlé de Jésus comme le sacrement fondamental de la foi. Ceux qui lisent la Parole de Jésus vivent aujourd'hui la rencontre avec Jésus.

§ 3. Intérêts d'une sacramentalité élargie

Il s'agit d'articuler les sacrements et la sacramentalité sans opposer la richesse de celle-ci à la limitation de ceux-là. « Par sacramentel, j'entends l'une des dimensions constitutives de la foi ou de l'exister chrétien, dimension qui se manifeste et se cristallise dans les sacrements. Ce sacramentel déborde donc largement le secteur particulier des sacrements où il s'épiphane ; il recouvre tout ce qui est médiation expressive du don de Dieu »⁵⁴⁴. Le sens strict du mot sacramentel s'applique d'abord aux sept rites que l'Eglise appelle sacrements. Cependant dans le contexte pastoral actuel, élargir le mot sacrement peut permettre d'entrer en communication avec beaucoup de contemporains. Une conception ample de l'ordre sacramentel permet de ne pas se fixer sur les conditions de validité du sacrement et offre l'avantage de pouvoir répondre à des demandes qui semblent peu motivées par la foi. Les sacrements ne sont plus enfermés dans une identité close. Elargir la portée du mot sacrement dans le contexte pastoral d'aujourd'hui peut aider à une décrispation de l'attitude pastorale devant des demandes sacramentelles apparemment loin de la foi de l'Eglise ou devant des demandes sacramentelles auxquelles l'Eglise ne peut répondre favorablement en raison

⁵⁴¹ H. BOURGEOIS, « Enjeux contemporains du sacramentel », in *Intelligence et passion de la foi*, Paris, Desclée De Brouwer, 2000, p.179.

⁵⁴² L-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, op. cit. p. 165.

⁵⁴³ *Lumen Gentium*, n°1, 9, 48, 49 ; *Ad Gentes divinitus*, n° 1, 5, *Gaudium et Spes*, n°42, 45.

⁵⁴⁴ L-M. CHAUVET, « L'avenir du sacramentel », in *Recherches de Science religieuse*, tome 75/2 (avril-juin 1987), p. 241.

de son droit actuel. Traiter des actions pastorales dans leur globalité permet de comprendre que les sept sacrements ne sont pas tout.

Il faut, cependant veiller à ne pas étendre illégitimement cette notion de sacramentalité ; le risque serait de perdre la spécificité du sacrement. Il s'agit donc de limiter l'indétermination du sacramentel en précisant son rapport avec le sacrement proprement dit. Il doit lui être analogue. Le texte de la conférence des évêques⁵⁴⁵, s'il qualifie d'« heureuse la découverte de la sacramentalité de l'Eglise au sens large », comporte le même souci.

§ 4. Conditions d'une sacramentalité élargie

Henri Bourgeois⁵⁴⁶ met en garde contre une sacramentalité trop élargie. Lorsque l'on parle aujourd'hui, dit-il, de sacramentalité ou de sacramentel, on ne vise pas que les célébrations non sacramentelles ou les assemblées dominicales en l'absence de prêtre ; le point de vue est plus large désignant simplement la non immédiateté de Dieu dans la foi. Il est essentiel, écrit-il, que le rapport à la Parole divine soit manifeste dans tous les cas où il est question de sacramentalité. Certains n'hésitent pas à parler de la sacramentalité d'autrui, du sacrement du frère, du sacrement de la rencontre ou de certains moments symboliques de l'existence. Il est vrai que l'autre rencontré, ou le service d'autrui, peut être le lieu, la médiation de la rencontre avec Dieu, mais alors la référence à la Parole de Dieu manque dans l'immédiateté, tout comme la dimension ecclésiale. La notion de sacramentalité ne doit pas être étendue sans référence au salut opéré par Jésus-Christ, dans la communauté ecclésiale. L'extension de la sacramentalité doit donc respecter la priorité de la Parole de Dieu qu'elle se doit de mettre en œuvre. Ne peut être qualifié de sacrement au sens élargi qu'une structure dans laquelle est articulée l'Ecriture biblique, la prédication ecclésiale qui l'annonce et la célébration qui lui donne forme de geste d'alliance.

Dans son article, Louis-Marie Chauvet n'applique la « détente » de la sacramentalité qu'à des célébrations en Eglise dans lesquelles ferait défaut telle ou telle condition. Dans les propositions faites dans la suite de cette étude, la Parole de Dieu retentit dans une célébration qui rassemble une communauté ecclésiale. L'Eglise est bien corps de la foi et il y a participation à la vie de ce corps de par le rassemblement. La « détente » de la sacramentalité qui permet d'aller du sacrement au sacramentel, doit faire droit à son aspect de célébration en Eglise. Sans célébration communautaire ecclésiale, il est difficile de parler de sacramentalité. Il ne s'agit donc pas

⁵⁴⁵ H-J. GAGEY, P. PRETOT, « Ministères ordonnés et sacrements » *op. cit.* p. 6.

⁵⁴⁶ H. BOURGEOIS, « Positions du sacramentel aujourd'hui », *op. cit.*, pp. 179-180.

d'envisager une sacramentalité d'ensemble perçue en deçà des célébrations, les risques de son indétermination peuvent être ainsi palliés.

§ 5. Le processus du temps inscrit dans la sacramentalité

Les sacrements sont perçus comme des réalités inscrites dans la durée. La prise en compte du temps implique une découverte progressive ; tout n'est pas donné à tous au même moment et de la même manière. Les sacrements, actes de la parole de Dieu s'inscrivent dans un processus de communication et de compréhension. La signification des sacrements est fonction de la teneur de la conviction. La progression par laquelle passent nécessairement les consciences exige qu'on ne demande pas tout à tous au même moment et de la même manière. Une découverte progressive a toute sa valeur et sa place, respectant les limites et le questionnement de chacun. Une réflexion sur les sacrements exige de prendre en compte le monde dans lesquels ils sont célébrés ; on ne peut occulter le fait du manque de connaissance et d'expérience de foi de la quasi totalité des demandeurs de sacrements. Ce processus de découverte progressive appliquée au monde de la sacramentalité, signifie que du temps est nécessaire à certains pour entrer avec Celui dont les sacrements sont la médiation. Le temps intervient comme le moyen de la découverte progressive, temps nécessaire pour apprendre le pardon, la patience, le don, la fidélité, l'accueil....Accepter un cheminement dans le discernement, accepter de célébrer des sacrements sans que la pleine connaissance de ceux-ci ne soit acquise, c'est la mission des communautés ecclésiales dans le monde d'aujourd'hui.

D'autre part, les sacrements n'épuisent pas leur richesse dans la seule célébration. En tant que processus, les sacrements reçus travaillent ceux qui les reçoivent au-delà du moment de la liturgie. Les sacrements sont éveil vers le don de Dieu et ce don s'inscrit dans une durée.

Ces notions de détente et d'élargissement de la sacramentalité autorisent à ne pas se laisser enfermer dans des schémas dogmatiques réclamant une attitude rigoriste, elles permettent d'échapper au durcissement des positions des uns ou des autres et elles ouvrent un nouveau champ de liberté théologique et pastorale.

Sous-chapitre 2. Retentissement d'une conception « détendue » et élargie de la sacramentalité sur la pastorale

Section 1. De la sacramentalité peut être vécue même s'il n'y a pas sacrement au sens strict

La perspective de « détendre la sacramentalité », de l'élargir, infère sur l'attitude pastorale et permet de sortir d'une impasse. S'il n'y a pas sacrement au sens strict du terme, par défaut de l'un ou l'autre paramètre, cela n'empêche pas qu'il y ait de la sacramentalité dans un événement célébré en Eglise. « L'attitude pastorale n'est plus alors polarisée sur la question de savoir si ce que l'on va célébrer est sacramentel ou pas, ou si les personnes accueillies y ont droit ou pas... »⁵⁴⁷. Cet abord de la question sacramentelle peut éviter bien des crispations et des déceptions. Elle peut aussi se révéler chemin vers Dieu, en donnant un avenir au désir d'autrui et en annonçant un Dieu bienveillant.

§ 1. Application pratique au mariage dispar et au mariage des baptisés dont la foi est incertaine

1. Le mariage dispar

1.1. Canoniquement, un mariage non sacramentel

Jusqu'à une époque récente, les mariages entre baptisés et non-baptisés étaient peu nombreux. La diminution des baptêmes, l'augmentation des non-baptisés au sein d'une population d'origine chrétienne, la mobilité des personnes, les brassages de population vont entraîner la multiplication de ces unions entre baptisés et non-baptisés. Le code de droit canonique en son canon 1086 § 1, déclare invalide le mariage entre deux personnes dont l'une a été baptisée dans l'Eglise catholique ou reçue dans cette Eglise et ne l'a pas quittée par un acte formel, et l'autre n'a pas été baptisée. Dans son paragraphe 2, il permet que l'autorité ecclésiastique dispense de cet empêchement dirimant, si les conditions assumant la liberté de la religion de la partie catholique et l'accord des époux sur les éléments essentiels du mariage sont constatés. Pour le canoniste, c'est un mariage dispar, non

⁵⁴⁷ L-M. CHAUVET, « Détendre la sacramentalité », *op. cit.* pp. 236-237.

sacramentel. La plupart des théologiens considèrent eux aussi ces mariages comme non sacramentels, ne pouvant être sacramentel pour la partie baptisée et non sacramentel pour la partie non-baptisée puisque le « mariage ne boîte pas » selon la formule de saint Thomas d'Aquin « matrimonium non potest claudicare »⁵⁴⁸.

1.2. Un mariage chargé de sacramentalité

Dans la pratique pastorale, il semble que la prudence soit de rigueur quant à l'affirmation du caractère sacramentel ou non de ce mariage. La plupart des gens ne sont pas au courant de ces distinctions canoniques et pensent qu'un mariage à l'Eglise est sacramentel. Le fait d'annoncer que ce mariage n'est pas sacramentel peut entraîner un doute sur l'engagement réel du couple devant Dieu et peut faire prendre conscience d'une certaine exclusion de l'Eglise. La première partie a relaté un cas de ce type, dans lequel le pasteur chargé de la préparation au mariage a souligné que ce mariage était dispar, donc non sacramentel. Il est sans doute plus judicieux de faire comprendre que l'événement du mariage célébré en Eglise a une dimension sacramentelle, parce que, d'une part, elle renvoie au Dieu créateur et que, d'autre part, la fidélité vécue dans le couple a un rapport avec la fidélité amoureuse de Dieu pour l'homme. La réalité nouvelle qu'est la communauté de toute la vie constituée par les deux époux ressort de la sacramentalité. Dès lors, dans le cas d'un mariage célébré entre un baptisé et un non-baptisé, la question n'est plus de savoir si le mariage célébré est sacramentel ou non. L'événement célébré est un moyen de mettre en rapport ce qui est donné dans l'existence humaine et ce qui paraît la dépasser ; il peut être source de foi. Dieu a l'initiative de la relation avec l'homme.

2. Autre application pratique : le mariage des baptisés dont la foi est incertaine

2.1. Un constat fréquent

Beaucoup de jeunes requérant un mariage religieux n'ont pas été catéchisés ni initiés à la foi en Jésus-Christ. Il n'est pas rare non plus de rencontrer des jeunes désirant se marier religieusement qui avouent ne pas croire en Jésus-Christ et qui n'envisagent nullement une vie ou une pratique quelconque en Eglise. Un certain nombre de fiancés s'adressent à l'Eglise parce qu'ils lui reconnaissent une signification religieuse sans bien la définir et parce qu'ils mettent dans leur projet plus qu'un simple engagement humain. Il peut s'agir

⁵⁴⁸ *Somme théologique, Supplément, q. 47, a.4.*

aussi du sentiment d'une certaine appartenance à la société ecclésiale, peut-être aussi du désir plus ou moins confus d'élever leurs futurs enfants avec un minimum d'éducation chrétienne comme cela s'est toujours fait. Il y a aussi ceux qui pressentent un certain besoin au fond d'eux-mêmes, comprenant intuitivement que le sacrement demandé déborde le rite, mais se révélant incapables de l'analyser. Des baptisés se montrent respectueux des traditions et des rites jalonnant les grands moments de l'existence ; leur attachement à l'Eglise s'explique ainsi. Pour d'autres enfin, un sentiment religieux et le respect des traditions familiales voisinent parfois avec des croyances et des pratiques qui laissent libre cours à la religiosité et même à la superstition. Le sens de la fête, le symbolisme religieux expliquent la demande de certains jeunes qui ne sont pas croyants pour autant.

2.2. Une décripation et une sérénité possibles

Des pasteurs se trouvent ainsi confrontés à des demandes de mariage provenant d'hommes et de femmes chez lesquels ils constatent un quasi désert de connaissance et d'expérience en matière de foi. La question de savoir si le manque de foi entraîne la non-validité du mariage est agitée régulièrement cependant que demeure le principe que la foi personnelle n'est pas une condition de validité du mariage. Seul le refus de la sacramentalité peut être cause d'invalidité du mariage. Il n'en reste pas moins que dans certains cas des pasteurs se demandent comment qualifier les sacrements demandés pour tout autre chose que ce qu'ils sont censés être selon la foi. Une réponse peut leur être apportée selon laquelle la sacramentalité déborde le sacrement au sens strict, réponse qui peut décriper le malaise du pasteur et l'encourager à répondre positivement aux demandes qui lui sont faites. Cet accueil de toute demande entraîne bien sûr l'obligation de ne pas négliger la préparation à ce sacrement ; la préparation et la célébration de ce mariage sont occasion de découvrir Dieu et de le laisser se révéler.

§ 2. La pastorale des divorcés remariés révisée à la lumière de cette sacramentalité

La première partie a décrit plusieurs cas douloureux dans lesquels les époux étaient exclus de toute vie sacramentelle. Des sentiments d'incompréhension et d'exclusion sont la plupart du temps éprouvés jusqu'à provoquer une rupture avec l'Eglise.

1. Le mariage n'a pas la densité du baptême ou de l'eucharistie

La question pastorale des divorcés remariés est actuellement posée en termes de droit. Les divorcés remariés n'ont pas droit aux sacrements. Des hommes et des femmes viennent demander à l'Eglise que leur amour soit vécu sous le regard de Dieu ; des hommes et des femmes croient en Dieu et ont faim de l'eucharistie. Si les sacrements sont réellement relation à Dieu, communication de son amour, il semble impensable de répondre à ces demandes par une interdiction. Détendre, élargir la sacramentalité implique de ne pas se bloquer sur les sacrements eux-mêmes, mais sur Celui dont ils sont certes la médiation, mais dont aussi il les déborde complètement. Les sacrements sont mystère ; ils sont communication de Dieu offerte à tous. « Faute de sens suffisant de l'analogie, on est porté à « gonfler » la portée d'un sacrement comme le mariage, probablement en raison de son importance existentielle effective, en le mettant presque sur le même pied que le baptême »⁵⁴⁹.

Dans la même ligne de pensée, à propos des problèmes rencontrés par le droit matrimonial canonique dans l'Afrique subsaharienne⁵⁵⁰, Michel Legrain⁵⁵¹ s'exprime en disant que la discipline actuelle de l'Eglise a une vision très monolithique de l'ensemble sacramentel : « c'est tout ou rien ». Si l'on est dans une situation qui rend impossible l'accès à un seul sacrement, en l'occurrence celui du mariage, l'accès à tous les autres est bloqué. Une compréhension différente des sacrements permet d'envisager la possibilité de vivre la vie sacramentelle, même s'il est impossible de vivre le sacrement chrétien du mariage. Cette approche s'applique au mariage coutumier africain mais également à la polygamie. Il est possible, dit-il, d'offrir aux polygames les sacrements de l'initiation même si leur situation matrimoniale ne peut être signifiante, sacramentellement parlant. Ainsi tous les sacrements ne sont pas identiques, il semble donc important d'accorder à chacun sa signification.

La discipline actuelle du mariage va être rappelée tandis que des solutions pastorales vont être proposées à la fois pour reconnaître de la sacramentalité dans une deuxième union même si cette union n'est pas sacrement au sens strict et pour admettre les divorcés remariés à l'eucharistie, sacrement déterminant pour une vie relationnelle avec Dieu, sacrement de haute densité par rapport au mariage.

⁵⁴⁹ L-M. CHAUVET, « Détendre la sacramentalité », *op. cit.* p. 241.

⁵⁵⁰ Il n'est pas possible de développer tous les aspects liés à cette question dans le cadre de cette étude.

⁵⁵¹ Dossier, « L'inculturation », Carte blanche à Michel Legrain, in *Pentecôte sur le monde*, 756 (mars-avril 1994).

2. Une perspective œcuménique

2.1. Les Eglises de la Réforme

Une perspective œcuménique est ouverte par cette réflexion sur la sacramentalité, étant donné que les Eglises de la Réforme ne reconnaissent que le baptême et l'eucharistie. Les protestants se marient selon les coutumes locales de leur pays mais peuvent donner une dimension ecclésiale à leur mariage à l'aide d'une bénédiction de mariage qui ne sera pas un sacrement. Ce n'est pas pour autant que les protestants peuvent divorcer et se remarier à leur gré. Ils partagent la même révélation divine que les catholiques à propos de l'amour humain, l'homme et la femme sont appelés à la fidélité. Cependant les Eglises de la Réforme pensent que si le mariage n'apparaît plus vivable, on peut constater la destruction du lien matrimonial et elles ne croient pas pouvoir affirmer qu'un deuxième mariage soit impossible. Un protestant conserve la possibilité de se marier à nouveau conformément aux lois civiles de son pays. Peut-il demander une bénédiction nuptiale pour ce second couple ? La réponse dépendra du sérieux de l'engagement conjugal nouveau. Quoiqu'il en soit, bénis ou non, les remariés peuvent toujours accéder à la Sainte Cène.

2.2. Les Eglises d'Orient

Les Eglises d'Orient professent comme les catholiques que le mariage est un véritable sacrement, de soi indissoluble. Le mystère du mariage est lié à la première union bénie par l'Eglise et jamais le sacrement ne sera renouvelé. La tradition orthodoxe considère qu'il peut y avoir échec dans le mariage. Dans son ensemble, elle a admis la possibilité d'un divorce suivi d'un nouveau mariage ; elle reconnaît des cas où la vie conjugale a perdu sa substance sacramentelle. Tout est affaire de cas concrets. L'Eglise orthodoxe a exercé à l'égard des divorcés remariés une attitude de compréhension devant l'échec, devant la séparation suivie d'un divorce où il arrive que l'un des époux soit davantage victime que coupable. Elle admet le divorce mais ne le légitime pas. Un des piliers fondamentaux de la théologie morale orthodoxe est le principe d'économie. L'économie pastorale prend acte qu'il y a une tension inévitable entre le parfait et les aléas du chemin. Elle permet aux époux de pouvoir revivre une communauté conjugale, après s'être assurée que les épitémies, c'est-à-dire les pratiques pénitentielles imposées ont été accomplies. Le chrétien est donc rétabli dans son Eglise et peut participer à la vie sacramentelle. Cela suppose confession, pénitence, mais il

n'y pas exclusion de la communion. L'Eglise grecque délivre un certificat de divorce.

Reconnaître que le mariage est loin d'être l'égal de l'eucharistie et du baptême permettrait à l'Eglise catholique romaine, dans une perspective œcuménique, de constater qu'au mariage reçu ne correspond plus aucune communauté de vie et d'amour. Elle délivrerait ainsi un certificat d'échec du premier mariage, ce qui permettrait d'introduire à une démarche pénitentielle et autoriserait par la suite la réception des sacrements. Dans beaucoup de déclarations de nullité de mariage, n'est-ce pas déjà ce qui se passe de par l'extension des chefs de nullité, extension qui est bien sûr en fonction des officialités locales ?

3. Sortir de l'impasse pastorale actuelle

3.1. Le principe : la non admission des divorcés remariés au mariage

Le canon 1085 établit un empêchement dit « de lien » pour le remariage sacramentel des divorcés : « Attente invalidement mariage la personne qui est tenue par les liens d'un mariage antérieur, même non consommé ». Le premier sacrement auquel n'ont pas droit les divorcés remariés, c'est le mariage. Une déclaration de nullité du premier mariage ou une dissolution du lien peuvent libérer de la première union, ce sont des solutions canoniques qui nécessitent de longues démarches.

Il est affirmé que le premier mariage subsiste dans la permanence du sacrement. Cette affirmation peut équivocal à préférer une sorte de fiction juridique, vide de sens existentiel à une réalité pleine de vie mais sans existence juridique pour l'Eglise catholique romaine. Cette position sous-entend que les divorcés continueraient à être spirituellement une seule chair avec leur premier conjoint malgré le nouveau couple formé. Une telle position est-elle réaliste ?

3.2. Le deuxième mariage

Le deuxième mariage considéré comme réel dans l'ordre de l'existence n'a aucune consistance dans l'ordre canonique. Il est invalide car empêché par l'empêchement de lien du canon 1085 § 1. Si on le célébrait, on s'opposerait au canon 1055 § 2 qui dispose : « Entre baptisés il ne peut exister de contrat matrimonial valide qui ne soit par le fait même un sacrement ». Le droit au mariage religieux n'existe plus après le mariage sacramentel, sauf si le premier mariage a été dissous par la mort du conjoint, par une décision du

pape ou s'il a été reconnu nul par un tribunal ecclésiastique. Le pape Jean Paul II dans « *Familiaris Consortio* » affirme sans contestation possible le non officiel à toute cérémonie. Les consignes papales sont formelles : il est « interdit à tous les pasteurs, pour quelque motif ou sous quelque prétexte que ce soit, même d'ordre pastoral, de célébrer, en faveur de divorcés qui se remarient, des cérémonies d'aucune sorte. Elles donneraient en effet l'impression d'une célébration sacramentelle de nouvelles noces valides, et induiraient donc en erreur à propos de l'indissolubilité du mariage contracté valablement »⁵⁵².

Il est interdit aux pasteurs de célébrer quelque cérémonie que ce soit. Il y a déjà eu une cérémonie qui se voulait unique et indéfectible pour tout le temps de la vie. Pourtant, dans la pratique depuis plusieurs années, ont lieu des bénédictions à l'occasion du remariage des divorcés.

3.3. La célébration catholique lors du remariage civil des divorcés

3.3.1. Des tentatives vers une cérémonie

Antérieurement à ces mesures strictes édictées en 1981, la pastorale française avait officiellement accepté depuis plusieurs années le principe d'une réunion de prière à l'occasion du mariage civil de divorcés.

Dans l'Eglise de l'Orne, en 1977, cette pratique d'une prière était accompagnée d'exigences concernant le lieu : un lieu neutre, hors de l'église ou d'une chapelle, en un moment précis (avant le mariage civil ou longtemps après) ... Cette mesure diocésaine s'avérait de par ses exigences plutôt dissuasive. A la même époque, dans d'autres diocèses de l'Ouest de la France des dispositions similaires étaient prises.

Mgr Lebourgeois le 15.9.1976, dans une lettre aux prêtres du diocèse d'Autun donnait des directives quant à la célébration pouvant accompagner le mariage civil des divorcés. Il s'agissait d'un moment de prière avec les divorcés remariés dans leur famille et dans les jours précédant la fête accompagnant le mariage civil. La prière devait garder un caractère discret et privé. Il revenait d'ailleurs sur ces directives afin d'éviter des interprétations ou applications erronées, en précisant que « la prière qui peut en certains cas accompagner des divorcés qui contractent un mariage civil ne doit évidemment pas avoir les caractères d'une cérémonie qui laisserait croire à un nouveau mariage religieux »⁵⁵³. A la suite de la publication de *Familiaris Consortio*, il précisera le 8.10.1982, en conformité avec la demande expresse du pape, que demeure interdite « dans mon diocèse, comme ailleurs toute

⁵⁵² JEAN-PAUL II, *Familiaris Consortio*, N° 84.

⁵⁵³ D.C, t.74,1977, pp. 645-646.

cérémonie », tout en maintenant ses directives pastorales antérieures qui précisait qu'une prière de caractère privé et dans le temps qui précède le mariage civil était la forme la plus appropriée pour satisfaire une demande sincèrement motivée d'aide spirituelle.

3.3.2. Un exemple de pratique

La pratique d'une cérémonie religieuse pour des divorcés s'est multipliée dans les paroisses. Cette deuxième union est signe de la miséricorde et du pardon de Dieu dans une situation que les conjoints essaient de vivre au mieux. Il est proposé au nouveau couple une cérémonie bien démarquée de la célébration sacramentelle. Ainsi leur union est légitimée et a une place dans la communauté ecclésiale.

Voici un exemple choisi dans la paroisse de Lessay⁵⁵⁴. Lorsque le curé de cette paroisse est saisi d'une demande d'accueil, d'un temps de prière, d'une « petite célébration » à l'occasion d'un mariage de divorcés (l'un ou l'autre, parfois les deux) il leur propose en général deux rencontres.

La première rencontre est un temps d'échanges et de réflexions pour faire plus amplement connaissance. Il s'agit de parler du premier couple qui a abouti à un échec, de la rencontre du nouveau couple, du pourquoi de ce nouveau mariage. Le problème de l'impossibilité du second mariage est éclairci, tout en précisant que Dieu accueille toujours qui que ce soit, tel qu'il est. C'est aussi l'occasion pour le nouveau couple de lui faire préciser sa foi, sa vie de prière, sa participation à l'assemblée du dimanche, et par là le pourquoi de cette démarche à l'Eglise. C'est aussi la possibilité de faire dire à ces futurs mariés ce qu'ils attendent de Dieu pour eux-mêmes, pour leurs enfants et pour leur amour dans ce nouveau couple. C'est enfin l'opportunité de remettre les choses en place : « Des gens nous ont dit que nous étions excommuniés ».

La seconde rencontre est consacrée à la préparation de la célébration. Le curé de cette paroisse s'inspire globalement de la note que l'évêque diocésain a rédigée en 1980 insistant sur le fait que la célébration doit être faite dans la vérité, qu'elle doit être vécue dans la foi, et non donner le change d'un apparent second mariage à l'Eglise. Parfois ces célébrations sont sans eucharistie, parfois avec eucharistie (cela dépend du désir des demandants et de la place de l'eucharistie dans la vie religieuse des présents). En général, la célébration se fait le vendredi soir lorsque les époux font le mariage civil et la fête familiale le samedi. Dans ce cas là, l'assistance est réduite aux proches des mariés, et donc elle n'est pas nombreuse. Mais parfois, elle se fait le samedi après-midi, lorsque le mariage civil a eu lieu le vendredi soir. Alors,

⁵⁵⁴ Paroisse de la Manche. Pratique pastorale qui a eu cours à partir des années 1992.

l'assistance est plus importante et la célébration revêt un caractère plus solennel.

Enfin la célébration est toujours précédée par un petit mot d'accueil, écrit, qui veut faire la clarté. « Vous le savez bien, nous en avons parlé ensemble en préparant cette célébration, l'Eglise ne peut vous donner le sacrement de mariage, mais elle accueille votre foyer, elle accueille l'amour qui le fonde. Si l'Eglise accueille votre amour, c'est parce que là où est l'Amour, Dieu est là, lui dont le nom est Amour. Cette démarche d'accueil est aussi pour vous un engagement à vivre davantage avec Dieu, un engagement à vous retrouver davantage proches de Lui dans la prière, dans l'amour des autres, un engagement à vivre davantage à la vie de l'Eglise. C'est dans ce sens que nous prions ensemble au début de cette célébration ».

3.3.3. La pratique de plus en plus fréquente des paroisses

Depuis les années 80, la pratique de célébrations à l'occasion d'un remariage est courante, même si elle reste officiellement interdite. Des célébrations se vivent dans la plupart des diocèses. Cette pratique s'est généralisée parce que des pasteurs se trouvent devant des hommes et des femmes qui viennent demander plus ou moins consciemment que leur amour puisse être vécu sous le regard de Dieu. Et ces pasteurs ne peuvent pas répondre par une interdiction. La question reste de savoir si on peut réellement affirmer qu'il n'y a pas de sacramentalité dans cette deuxième union ?

3.4. De la sacramentalité dans un deuxième mariage ?

Un article de *La Croix*⁵⁵⁵ relate la manière dont Yvon Grosse, aumônier d'A.C.I. de Nancy, accompagne des divorcés remariés. Ce prêtre fait état de sa conviction que l'amour de ces couples a du prix aux yeux du Seigneur. Il témoigne du fait que les divorcés remariés ne sont pas abandonnés et livrés à leur propre force mais continuent d'être des membres de l'Eglise. N'y a-t-il pas de la sacramentalité au sens large dans la célébration de ce deuxième mariage, souvent plus réussi humainement que le premier ? Lorsque la dégradation du premier mariage est irréparable et que le second mariage est vécu de manière responsable et dans la foi, ce dernier est porteur, semble-t-il, d'une nouvelle réalité sacramentelle. Cette légitimation est alors fondée sur la miséricorde infinie de Dieu, cependant que s'impose le devoir de réparer les

⁵⁵⁵ Y. GROSSE, « Les divorcés-remariés, les quatre convictions d'un pasteur », in *La Croix*, 20 février 1997.

dégâts consécutifs à la ruine du premier mariage et d'exercer le pardon et la réconciliation.

Reconnaître de la sacramentalité à un deuxième mariage ne signifie pas qu'on le qualifie de sacrement au sens strict mais permet de sortir d'une impasse ; cette sacramentalité trouve son expression concrète fondamentale et constitutive dans le fait de n'être qu'une seule chair. Accepter de célébrer une cérémonie pour une deuxième union a alors véritablement un sens, puisque Dieu n'est pas absent de cette nouvelle réalité conjugale. Dieu Amour ne peut rester indifférent à l'amour vécu dans une deuxième union. Dieu habite le don mutuel des époux. De la même manière et touchant à une question déjà évoquée et qui déborde largement le cadre de cette étude, la conception d'une sacramentalité élargie permet de donner valeur sacramentelle aux étapes successives du mariage coutumier africain contracté par des chrétiens et permet de respecter la conception africaine du mariage. A l'heure actuelle, seule la célébration à l'Eglise de l'échange des consentements, en présence d'un prêtre et de deux témoins est sacramentelle. Le mariage coutumier peut-il être légitimement assimilé à un concubinage et être appelé tel ?

4. Moyens pastoraux à déployer pour retrouver le chemin des sacrements

Depuis de nombreuses années, théologiens et pasteurs s'emploient à chercher des solutions permettant aux divorcés remariés de célébrer leur seconde union au sein de la communauté ecclésiale.

4.1. Réfléchir sur la réconciliation

4.1.1. La réconciliation est interdite aux divorcés remariés.

L'origine réelle de l'interdiction de communier réside dans l'impossibilité de recevoir l'absolution⁵⁵⁶, celle-ci, pour l'Eglise catholique romaine, est impossible étant donné leur état de vie, en contradiction objective avec la communion d'amour entre le Christ et l'Eglise⁵⁵⁷. La doctrine catholique traditionnelle considère le second mariage contracté après le divorce civil comme un adultère, qui ne cesse d'être tel, et qui dès lors est en contradiction avec l'ordre moral objectif établi par Dieu. Il n'existe pas de prescription ni de l'adultère, ni du nouveau mariage invalide. Si bien que, aussi longtemps que perdure cet état de vie, l'admission aux sacrements est refusée.

⁵⁵⁶ P. DE CLERCK, « La réconciliation pour les fidèles divorcés remariés », in *Nouvelle Revue Théologique*, 32 (2001/3), p. 320.

⁵⁵⁷ JEAN-PAUL II, *Familiaris Consortio*, N° 84.

4.1.2. Les divorcés remariés sont-ils en état de péché ?

Il semble tout d'abord nécessaire de réfléchir sur le sens de la réconciliation. Le pardon suppose qu'il y ait eu faute ou péché. Le divorce est le constat que l'union conjugale n'a plus d'existence possible ; mais il n'est pas en soi un péché. Le remariage en serait-il un ? C'est un acte que l'Eglise catholique romaine n'approuve pas car il contredit le caractère définitif du premier amour. Pour qu'il y ait péché, il faut que la situation objective soit vécue comme un manquement explicite et voulu à l'amour de Dieu.

Chaque histoire est unique. Peut-on refuser l'admission à la réconciliation et à l'eucharistie indistinctement à tous les divorcés remariés sans qu'ils aient été entendus, donc, sans que leur situation individuelle ait été examinée et appréciée ? L'Eglise catholique enseigne à la fois que les sacrements sont indispensables à toute vie chrétienne et prive de ces remèdes sans les écouter ni les distinguer les divorcés remariés. D'après Charles Robert, « Il serait contraire à la justice et à l'amour fraternel d'affirmer que tous les divorcés remariés se trouvent dans un état de péché grave et qu'ils y demeurent tant qu'ils continuent de vivre dans un second mariage. Il existe, des cas strictement individuels qui permettent de présumer qu'il n'y a pas eu de péché formel ou du moins que le repentir réalisé maintenant ouvre les conditions pour recevoir l'absolution sacramentelle »⁵⁵⁸.

4.1.3. Le pardon de Dieu est toujours offert

Les Eglises ont eu et ont la mission de révéler Dieu et la Bible dévoile le pardon de Dieu. Osée a été trahi par la femme qu'il aimait ; celle-ci s'est livrée à la prostitution. Dans sa souffrance, le prophète veut renvoyer définitivement cette femme et ne pas lui pardonner. Mais il comprend que Dieu attend autre chose de sa part. Il comprend que tous les hommes sont, vis-à-vis de Dieu, comme des femmes infidèles. Pourtant Dieu reste fidèle et pardonne. Dieu a fait alliance avec l'homme.

Joseph Moingt explique que la foi au salut offert par Dieu sur la croix remplace l'obéissance à la loi comme moyen de justification. La loi n'est pas annulée ou dépréciée, mais elle n'est plus nécessaire ni suffisante pour le salut, Dieu offre gratuitement son pardon à quiconque met sa confiance dans la croix⁵⁵⁹. La réalité conjugale accidentée est la seule à être exclue du pardon ecclésial. Pourquoi faire une exception pour cet unique échec, celui du couple marié ? Le péché des divorcés remariés, s'il y a péché, est-il donc le seul

⁵⁵⁸ Ch. ROBERT, « Est-il encore opportun de priver des sacrements ? », in *R.D.C.*, t. 24, 1974, pp. 152-175.

⁵⁵⁹ J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, Paris, Cerf, 2002, p. 416.

péché irrémédiable ? Gérard Guillon, dans un article à propos de l'exclusion de la communion des divorcés remariés, se demande si « l'Eglise ne va pas devenir un petit groupe de purs et la communion à la messe un rassemblement restreint de fidèles religieusement corrects et sexuellement irréprochables »⁵⁶⁰ ? Si un second mariage est stable et que les époux manifestent une vie chrétienne dans leur vie quotidienne, pourquoi systématiquement les exclure de l'Eucharistie au nom d'une culpabilité et d'une indignité attachée à leur personne ? Il est possible de se demander si les Eglises savent toujours exprimer le message évangélique dans sa vérité et dans sa force de libération.

4.1.4. Le récit de la femme adultère

Le récit de la femme adultère (Jn 8, 1-11) offre une réflexion à cette situation difficile des divorcés remariés. Dans un premier temps, ce texte souligne l'exigence infinie de l'Amour et dans un deuxième temps, le sens de l'infinie miséricorde de Dieu. Ce récit concerne une femme adultère. Telle est la situation de ceux dont on reconnaît que le premier mariage est toujours valide alors qu'ils vivent avec une autre personne. La femme n'est pas présentée comme une femme particulière ayant un nom, un prénom etc.... elle est présentée comme faisant partie d'une catégorie, celle des femmes adultères. Or dans l'Évangile, Jésus rencontre des personnes uniques, particulières. Chaque divorcé remarié est un cas unique, une personne unique.

Le regard du lecteur est attiré par deux pôles : Jésus et la femme. Ils ont tous deux en commun de pouvoir être pris en défaut : la femme parce qu'elle est coupable, Jésus parce qu'il n'a dans l'esprit des scribes et des pharisiens que deux attitudes possibles, soit la clémence, mais alors il ne respecte pas la loi, soit la lapidation et alors il contredit sa prédication. Les pharisiens réclament une sorte de sécurité en demandant la condamnation de cette femme. Si elle est pardonnée, n'y a-t-il pas comme une brèche dans la loi et l'institution du mariage ? Jésus décentre l'objet du litige en renvoyant les interlocuteurs à leur propre conscience ? Il ne s'adresse pas d'abord à la femme que les Pharisiens avaient mis au centre du débat, mais à ceux qui se proposent d'appliquer la loi à la lettre. Il est à noter que la faute de cette femme n'est pas une bagatelle puisque la mort lui est applicable. Jésus ne la condamne pas. Il lui manifeste que sa mission est de sauver, non pas de condamner. Aucune faute n'est irrémédiable. Jésus n'enferme pas cette femme dans son péché, il l'engage à se convertir, il lui ouvre un avenir, malgré son péché. Michel Laroche, parlant de l'exclusion et de la

⁵⁶⁰ G. GUITTON, « Divorcés et prisonniers », in *la Croix*, 25 août 2000.

marginalisation dont souffrent les divorcés remariés, pense qu' « aujourd'hui, cette lapidation existe toujours »⁵⁶¹.

Cette attitude de Jésus par rapport à ceux qui ne sont pas en règle est très révélatrice. Il ne les confond pas avec leur faute et il les clôture pas ; il dénonce le mal, mais il accueille les pécheurs bien au-delà de toutes les convenances. A l'encontre des lois religieuses de sa communauté, il va manger chez les marginaux, il s'invite chez Zachée. Il pardonne tout être humain sans condition, engageant chacun à changer, mais sans faire de la promesse de ce changement une condition d'absolution.

4.2. Une proposition pastorale pour aujourd'hui

La réconciliation proposée ci-dessous n'est pas à considérer comme automatiquement liée à un péché, mais comme référée à une logique ecclésiale qui n'a pas été respectée objectivement. Les réflexions suivantes sont alors à intégrer dans cette perspective.

P. de Clerck⁵⁶² propose une solution qui n'a pas la prétention d'être parfaite ni définitive, mais elle a l'avantage de faire sortir la question des divorcés remariés d'une impasse pastorale. Cette solution fait place au temps, s'étalant sur une certaine durée.

4.2.1. Un temps de réconciliation

Une démarche pénitentielle prenant en compte l'échec du couple semble appropriée. N'y aurait-il pas à renouer avec la Tradition des premiers siècles et à inventer des solutions pastorales neuves s'inspirant par exemple de l'antique discipline pénitentielle ? Ne faudrait-il pas mieux réfléchir dans ce sens plutôt que d'ouvrir toujours un peu plus la liste des motifs de déclaration de nullité ? Ne peut-on ainsi réaliser l'alliance de l'exigence maintenue et de la miséricorde clairement manifestée ? L'Eglise a à se rappeler son ministère spécifique qui est celui de la réconciliation dans les situations d'échec. Les divorcés remariés sont en retrait par rapport à leur vocation de chrétiens de la même manière que ceux qui exploitent, agressent ou méprisent leurs semblables.

Est-il impensable que des divorcés remariés accueillent une nouvelle fois l'appel de Dieu à une union durable ? Comme tous les pécheurs disposés à se convertir, les divorcés remariés qui accueillent l'Evangile doivent pouvoir célébrer l'eucharistie et le pardon.

Cette démarche pénitentielle, inscrite dans une certaine durée, serait aussi

⁵⁶¹ M. LAROCHE, *Secondes nocces*, Paris, Le Centurion, 1996, p. 46.

⁵⁶² P. de CLERCK, « La réconciliation pour les fidèles divorcés remariés », *op. cit.*, pp. 312-352.

une démarche de foi, insistant sur l'enseignement de l'Evangile, sur la gravité d'avoir rompu un mariage, sur le regret s'il y a eu faute. Il paraît important de prendre en compte les dommages causés par la rupture et les obligations liées au premier mariage. Le souci des enfants ou du conjoint ne doit pas être négligé. Se placer face à l'Écriture qui témoigne du pardon du Christ et également retrouver des formes liturgiques qui redonnent valeur à la dimension communautaire donnent un avenir à ce deuxième couple.

4.2.2. Un groupe d'accompagnement dans cette démarche pénitentielle

Les communautés chrétiennes peuvent être présentes et actives durant la démarche pénitentielle en organisant des groupes qui auraient le souci d'accompagner les divorcés remariés au long de leur démarche pénitentielle. Ces groupes peuvent avoir la même fonction que les groupes de catéchuménat adultes : accompagner, aider à réfléchir, témoigner, relire sa vie à la lumière de l'Evangile, durant le temps de la préparation à la réadmission.

Les années 90 et au-delà ont vu la création de groupe relais chrétiens divorcés. Un tel groupe a été lancé en 1991, dans la paroisse Saint-Hippolyte, dans le 22^{ème} arrondissement de Paris. Il s'est ensuite constitué en association et son initiative a été relayée par plusieurs dizaines de groupes en France. De quoi s'agit-il ? Ce groupe a pour fonction d'accueillir les divorcés remariés, de les accompagner dans leur démarche de foi, de leur offrir une réflexion théologique, un regard sur les pratiques pastorales, de les aider à réfléchir sur le pardon. L'écoute permet aux interlocuteurs d'être vrais, et permet à ceux qui les entendent de mieux comprendre leur situation, d'identifier leur demande.

Cette instance créée dans chaque diocèse démontre que le problème des chrétiens divorcés est un souci pour l'Église catholique de France et d'autre part que les divorcés remariés ont leur place dans les communautés ecclésiales. Il y a actuellement en France près de 200 groupes. L'appellation groupe relais signifie qu'il ne s'agit que d'une étape pour trouver sa place dans d'autres communautés ou parmi d'autres groupes chrétiens de réflexion. De ce groupe lancé en 1991, un journal est né : « Chrétiens divorcés : chemins d'espérance », en 1995. La réflexion de ces groupes peut être utilisée par les conférences épiscopales, devenant source d'évolution de la discipline ecclésiastique. De par leurs informations, réflexions et travaux, ces groupes peuvent contribuer à des avancées théologiques et disciplinaires.

Ces groupes peuvent aussi décider de se rencontrer essentiellement pour prier ensemble. Ce « faire Église ensemble » dans la prière est susceptible d'amener un réel apaisement intérieur et une espérance renouvelée face à une

vie de paroisse où il est parfois difficile de trouver sa place. Il s'agit dans ces groupes d'être entendu, compris, éventuellement conseillé.

4.2.3. Une démarche de la part des évêques est possible.

Quand il était évêque de Meaux, Mgr Louis Kuehn à la suite d'une réflexion au niveau diocésain, avait décidé d'accueillir à l'eucharistie certains divorcés remariés. Voici comment il en avait parlé en 1990. « L'évêque est avant tout un pasteur ; en cas d'urgence pastorale, il peut et il doit faire exception à la loi ... ». L'interview montre que le recours à l'évêque signifie l'importance de la loi ; il montre aussi qu'il s'agit d'une réconciliation ecclésiale, au-delà d'un simple conseil au « for interne », enfin cette démarche permet à l'évêque de rencontrer les personnes avec toute leur histoire, plutôt que de traiter abstraitement des questions et des cas⁵⁶³. Il semble que plusieurs cas cités au début de cette étude auraient pu bénéficier d'une telle démarche de l'évêque.

De la même manière, en ce qui concerne les catéchumènes en situation matrimoniale difficile, une dispense est envisageable de la part de l'évêque pour recevoir le baptême et la confirmation, la situation matrimoniale est de fait anormale mais non scandaleuse et explicable. Plusieurs cas peuvent se présenter : soit le catéchumène se trouve depuis peu de temps dans une situation matrimoniale bloquée, il est alors indispensable d'envisager un temps d'attente pour éprouver la stabilité de ce qui se construit ; soit au contraire, la situation matrimoniale du catéchuménat est ancienne, l'évaluation des fruits de ce qui a été construit peut constituer un des éléments positifs du dossier.

L'exclusion des sacrements pour les divorcés remariés est difficilement soutenable avec la conception des sacrements telle qu'elle a été décrite plus haut.

En ce qui concerne la réception de tous les sacrements, cette conception d'une sacramentalité détendue autorise à reconnaître la différence des parcours et des cheminements. Il n'y a pas deux blocs, les croyants et les autres ; il n'y a pas deux catégories d'hommes, ceux qui ont droit aux sacrements et ceux qui n'y ont pas droit. Il y a des hommes qui cherchent selon des rythmes divers, selon des parcours différents dus aux aléas et aux circonstances de la vie qui ne sont pas toujours maîtrisables. La foi n'est pas l'aboutissement d'un effort, mais un don de Dieu, qui permet au-delà des hésitations de Lui faire confiance. Dieu aime et sa compassion est une source. Les sacrements ont à être accessibles à tous ceux qui désirent s'en approcher.

⁵⁶³ Interview paru dans *Golias*, n° 23 (août-septembre 1990), p. 13.

La démarche du chemin de foi de l'autre a à être respectée, dans la perspective de l'amour infatigable de Dieu.

Section 2. Prise de conscience des limites de certains modèles pastoraux

A partir de la deuxième guerre mondiale⁵⁶⁴, la relation pastorale a été conçue en termes d'offre et de demande. La foi des demandeurs est questionnée et les pasteurs essaient de répondre du mieux qu'ils peuvent aux demandes effectuées. Plusieurs types de réponse sont possibles telles que l'abstention pure et simple de la célébration, pour ceux qui n'entrent pas dans les critères de la croyance, la célébration pour ceux qui y correspondent et pour les cas intermédiaires, de plus en plus nombreux, des formules d'accueil qui impliquent la célébration des sacrements pour plus tard si tout se passe bien. Ces formules d'accueil concernent essentiellement les mariages et les baptêmes.

Un autre modèle a eu cours et a encore cours aujourd'hui, c'est celui de la pastorale de l'accueil. Ce modèle porte un regard renouvelé sur la demande et s'interroge sur la densité humaine de la démarche. Le pasteur dialogue et aide le demandeur à préciser sa démarche ; la diversité des cheminements est prise en compte, le langage des demandeurs est privilégié ; l'accueil en Eglise se veut le premier pas d'un chemin. Dans ce modèle, la foi reste supposée⁵⁶⁵, mais elle n'est pas énoncée, explicitée, exprimée, formulée.

§ 1. La pastorale de l'offre et de la demande

1. Dysfonctionnement dans les termes employés

1.1. Un malaise éprouvé

Quand l'Eglise réfléchit sur la demande de sacrements faite par des personnes très éloignées de la foi de l'Eglise, elle raisonne en termes d'offre et de demande⁵⁶⁶. Elle fait quotidiennement cette expérience d'un malentendu et le traduit par l'expression : « décalage entre l'offre et la demande ». Alors qu'ils n'ont aucun contact avec les communautés chrétiennes, des jeunes couples et des jeunes parents demandent un baptême ou un mariage

⁵⁶⁴ P. PRETOT, « Sacrements et liturgie à l'heure d'une pastorale de la proposition » in H-J. GAGEY, D. VILLEPELET, (Sous la direction de) : *Sur la proposition de la foi, op. cit.*, p. 96.

⁵⁶⁵ Id., *ibid.*, p. 97.

⁵⁶⁶ Forum, « Les sacrements entre offre et demande », in *La Croix*, 2 mars 2001, pour ne citer qu'un article parmi tant d'autres.

religieux. Des pasteurs sont mal à l'aise devant de telles demandes, estimant que les sacrements réclament de la foi puisqu'ils sont les sacrements de la foi. Ils hésitent alors à les donner à des gens qui n'ont pas la foi en Jésus-Christ, considérant qu'il y a une véritable distorsion entre ce qui est demandé et ce qui est donné. Le souci de ne pas « brader les sacrements » domine. Or les demandeurs de sacrements se réclament du droit à les recevoir. Le Droit canon, typique d'un droit de chrétienté, pose dans ses canons 213 et 843 la règle selon laquelle les sacrements sont donnés dès lors qu'ils sont demandés à condition que les demandeurs n'en soient pas empêchés par le droit.

Ce malaise ressenti devient de jour en jour plus important et conduit jusqu'au découragement les agents pastoraux. On parle d'écart intenable entre ce que proposent les Eglises et ce que viennent chercher les demandeurs de sacrements. Le problème est identique pour les Eglises de la Réforme. « Il y a un décalage important entre la demande du couple, centrée sur la célébration de son amour, et le souci de l'Eglise d'annoncer l'Amour de Dieu en lien avec l'amour du couple »⁵⁶⁷.

1.2. Des termes de marché

Cependant, à bien y réfléchir, il semble que ces termes d'offre et de demande soient mal choisis pour traduire les rapports entre l'homme et Dieu. Ce sont des termes de marketing qui sont inadéquats pour décrire la relation de l'homme et de Dieu. Parler d'offre et de demande présente l'inconvénient d'enfermer les sacrements dans un langage commercial, quantitatif, et de le soumettre aux lois du marché : performance, efficacité, résultat, rentabilité, concurrence, taux et statistiques. Dans cette logique, l'individu est conçu comme un consommateur, l'offre précède la demande, les « producteurs de biens de salut » sont légitimés par la tradition et l'autorité, les attentes et les représentations des demandeurs ne sont nullement prises en considération. La demande ne rencontre que de loin en loin l'offre. Cette logique ne respecte pas les propositions de foi qui ne peuvent être assimilées à des objets marchands en raison du sens qu'elles mettent en oeuvre. La Lettre aux catholiques de France⁵⁶⁸ déclare que les personnes qui manifestent une attente à l'égard de l'Eglise « ne doivent pas être considérées purement et simplement, selon une logique marchande, comme des clients de l'Eglise, prêts à consommer passivement ce que nous avons à proposer. Ce sont d'abord des hommes et des femmes qui, par leur attente et leur démarche, attestent la liberté de Dieu et le travail de l'Esprit Saint qui peut éveiller en

⁵⁶⁷ E. PARMENTIER, La ritualisation du mariage dans les Eglises de la Réforme, in la *Maison-Dieu*, 228 (4^{ème} trimestre 2001), pp. 94-119.

⁵⁶⁸ LES EVEQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle*, Paris, Le Cerf, Coll. « Documents des Eglises », 1997, p. 76-77.

tout être humain le désir d'aller au-delà de ce qu'il vit immédiatement ».

A l'occasion d'une demande de sacrement, l'essentiel est de révéler la grâce de Dieu, de Jésus-Christ, de l'Eglise. Afin de ne pas se laisser enfermer dans cette logique de la demande qui crée un mal-être, il convient de raisonner différemment.

1.3. Les termes d'appel et de réponse sont préférables

Louis-Marie Chauvet qualifie la pastorale de l'offre et de la demande de « pastorale du soupçon »⁵⁶⁹. Si l'on continue à raisonner en termes d'offre et de demande, dit-il, on ne peut que mesurer l'immense décalage entre l'offre que fait l'Eglise dans une pratique sacramentelle et la demande rituelle que font les personnes. En outre, les agents pastoraux ne se situent pas uniquement du côté de l'offre. Ils sont eux aussi demandeurs. Ils le sont d'une part, dans leur désir de voir les personnes accueillies faire ou parfaire leur entrée dans la logique de l'institution ecclésiale, d'autre part étant eux aussi en quête de Dieu et en situation permanente de conversion, ils ont à se laisser évangéliser par les personnes reçues⁵⁷⁰. La question n'est pas seulement de se demander : qu'est-ce que les communautés ecclésiales ont à proposer ? mais : qu'est-ce que révèlent à ces communautés ceux et celles qui sont accueillis ? A quelles conversions appellent-ils ?

Il paraît beaucoup plus judicieux de raisonner en termes d'appel et de réponse. La tradition première des Eglises est d'appeler aux sacrements de l'initiation. Ces termes d'appel et de réponse s'inscrivent dans la dimension de la relation. La relation est celle qui s'établit entre ceux qui font appel aux communautés chrétiennes et ceux qui vont leur répondre dans un dialogue ouvert, elle est ce qui advient dans les sacrements. La relation, c'est le mode de communication entre Dieu et l'homme, à travers l'appel et la réponse. La Bible retentit de l'appel de Dieu aux hommes. Tous les récits de vocation relatent l'appel personnel adressé à tel ou tel homme (Gn 15,1 ; Ex 3,4 ; Am 7,8), appel adressé à la conscience la plus profonde de l'individu et qui bouleverse son existence. Dieu attend une réponse à son appel, tandis que les psaumes résonnent de l'appel des hommes vers Dieu.

Ces termes d'appel et de réponse sont de l'ordre du dialogue, de la communication, de l'échange, de la rencontre. Et les sacrements sont rencontre, ils ne sont pas l'acquisition d'un bien, ils ne sont pas une transaction commerciale ; ils sont don, ils attirent au-delà de ce qui est imaginable, ils sont ouverture à la présence de Dieu, ils sont créateurs de

⁵⁶⁹ L-M. CHAUVET, « La liturgie demain, essai de prospective », *op. cit.*, p. 215.

⁵⁷⁰ L-M. CHAUVET, *Les sacrements, parole de Dieu au risque du corps*, *op. cit.* p. 204.

liens. En outre, nul ne peut prétendre savoir précisément ce qui traverse le cœur de celui qui reçoit un sacrement. C'est le secret de Dieu.

2. Dysfonctionnement dans le contenu

Henri-Jérôme Gagey⁵⁷¹ formule les limites d'un travail sur la demande. La pastorale de la demande, dit-il, pouvait jouer en régime de chrétienté. Les sujets avaient pour la plupart bénéficié d'une initiation chrétienne cohérente ; en demandant un sacrement, chacun savait ce qu'il demandait. Il lui était effectivement proposé d'exprimer sa volonté de s'inscrire et d'inscrire les siens dans ce cadre structuré. La cohérence qui existait alors est brisée dans une société pluraliste, cependant que la pratique pastorale demeure soumise aux normes héritées. Les demandeurs continuent de se référer aux règles jadis en vigueur dans une société chrétienne, mais ils ne sont plus sujets de la chrétienté, formés et vivants avec elle. Ils s'adressent aux communautés ecclésiales, mais sans savoir vraiment ce que recouvrent les sacrements. Restant tributaires d'une logique de l'offre et de la demande, les malentendus ne peuvent que perdurer. Soit les demandeurs sont confrontés à des exigences qu'ils ne peuvent soutenir, n'ayant pas eu l'occasion d'en apprécier la signification ; soit les célébrations sont mises au service de l'expérience spirituelle des demandeurs sans que soient clarifiées les motivations ; le sens des sacrements échappe alors et les agents pastoraux sont déçus dans leur travail. Dans le monde actuel, les Eglises ont à prendre acte de leur incapacité à transformer la demande. Se placer sur le terrain de la rencontre permet d'échapper à cette comptabilisation de ce qui est demandé et ce qui est offert. Les sacrements sont rencontre avec Dieu, la rencontre ne se mesure pas en termes quantifiables.

§ 2. Des formules dites d'accueil : une impasse pastorale

Impressionnés par la distance qui sépare la réalité des sacrements et la foi rudimentaire voire inexistante de ceux qui les sollicitent, des pasteurs s'interrogent sur l'opportunité de différer en certains cas la célébration du mariage ou du baptême : ne vaut-il pas mieux parfois différer les sacrements demandés, et en ce cas proposer un temps supplémentaire de préparation ? Dans l'affirmative, ne pourrait-on célébrer une sorte d'accueil qui manifesterait que les communautés chrétiennes souhaitent accompagner le cheminement de ces demandeurs de sacrements qui sont de bonne volonté mais dont la foi est hésitante ? Un des enjeux de la pastorale sacramentelle

⁵⁷¹ H-G. GAGEY, *La nouvelle donne pastorale*, Paris, Editions de l'Atelier, 1999, pp. 111-113.

est de faire en sorte que les demandeurs « soient quelque peu en mesure de faire la différence entre, d'une part, la proposition chrétienne et, d'autre part, le rite social d'intégration aux contours flous qu'ils se représentent »⁵⁷². C'est ainsi que des voies nouvelles autres que sacramentelles ont été explorées pour faire droit aux pratiquants occasionnels, aux baptisés non croyants, aux baptisés dont la foi est incertaine.

1. Des expériences passées

Ces célébrations d'accueil ont voulu prendre en compte la diversité des situations telles que celles des baptisés qui sont en marche vers la foi chrétienne, mais qui ne comprennent pas ce que signifie le sacrement de mariage, ainsi que celles des baptisés qui ont le sens d'un certain sacré, sans pour autant croire en Jésus-Christ.

Ces propositions se sont essentiellement inspirées d'une expérience pastorale vécue dans le diocèse d'Autun en 1974⁵⁷³, expérience qui a d'ailleurs été suivie dans quelques autres diocèses. D'après un groupe de C.P.M. rencontré il y a peu de temps, une paroisse de Dunkerque a proposé des célébrations non sacramentelles vers les années 1976-1977, mais sans laisser de trace écrite. Ceux qui ont mis en place ces célébrations ont reconnu qu'elles étaient difficiles d'application, lentes à mettre en œuvre : tout ne pouvait se faire en un jour, des périodes de tâtonnements et des mises au point progressives étaient envisagées.

Depuis les années 1978, ces essais pastoraux n'ont pas été repris officiellement. Cependant vingt ans après, les mêmes questions relatives au mariage préoccupent les Eglises et certains proposent d'inventer de nouveaux rites.

1.1. L'expérience pastorale de Lugny

Les recherches pastorales du diocèse d'Autun et de Mgr Armand Le Bourgeois qui datent de 1973⁵⁷⁴ donnent un schéma possible de ces célébrations. Le mérite de l'expérience de Lugny a été de faire une proposition institutionnelle claire. Cette pastorale a pu être mise en place à certaines conditions. La proposition a été clairement présentée dans un tract disponible dans les églises et remis aux fiancés. L'information et la sensibilisation ont été faites, d'une part d'une manière très large, d'autre part

⁵⁷² A. BORRAS, « Remodelage paroissial et mariage religieux », in *R.D.C.*, t. 48/2, 1998, p. 393.

⁵⁷³ Collectif, *Foi et sacrement de mariage*, Lyon, Chalet, 1974, pp. 173-175. (Livre fait à partir d'un colloque de canonistes)

⁵⁷⁴ *Ibid.*, pp. 174-175.

sous l'autorité de l'évêque. Cette pastorale proposait différents cheminements pour le couple au cours de la première rencontre, les fiancés ont eu le choix entre plusieurs propositions : simple reconnaissance par la société de ce nouvel état de vie, « mariage civil »; « accueil » par l'Eglise de ce couple qui vient de se marier civilement, « sacrement de mariage ». La décision du choix de la formule est prise après réflexion et explicitations. Le projet est ensuite approfondi avec le prêtre ou avec des couples responsables pour aboutir à la déclaration d'intention qui traduit la raison d'être d'un accueil en Eglise. Chaque couple a pu ensuite cheminer avec l'Eglise dans une perspective d'ouverture à la foi.

L'expérience pastorale a débuté à Pâques 1973. Soixante-dix couples se sont présentés pour se marier, une quarantaine a choisi la formule consistant dans une célébration non-sacramentelle qui est décrite ci-dessous.

1.2. La cérémonie pratiquée dans le diocèse d'Autun

La célébration se déroule de manière très variée étant donné qu'elle est préparée par chaque couple suivant son projet et qu'elle intègre la participation des parents ou des amis. Elle comporte toujours la déclaration publique d'intention, celle-ci traduisant la raison d'être de l'accueil par l'Eglise ou dans l'Eglise. Une prière réunit les mariés et leur famille ; il est toujours spécifié qu'il ne s'agit pas du sacrement de mariage.

Un procès-verbal de cette cérémonie est ensuite dressé et figure dans un registre spécial. Une suite peut être donnée. Soit les couples continuent de réfléchir en groupe, soit ils se préparent de façon plus précise dans une perspective d'arrivée au mariage, sacrement de la foi.

Cette pastorale mise en place voulait signifier qu'en face de nombreux couples, qui se déclarent non-chrétiens, non-pratiquants, voire même non-croyants, les Eglises ont un rôle à jouer : elles peuvent en effet reconnaître et célébrer l'amour de ces couples qui n'adhèrent pas à la foi chrétienne dans une forme qui ne soit pas « le sacrement de mariage ». Cette expérience pastorale a voulu adapter une formule à la situation des incroyants, respectant la valeur de leur amour et leur désir de s'engager conformément aux exigences de la nature humaine.

2. Plusieurs propositions pastorales actuelles, identiques

Un article de la Croix du 15 septembre 1999⁵⁷⁵ intitulé « le sens des rites » illustre l'actualité de ce sujet, proposant des célébrations non sacramentelles.

⁵⁷⁵ X. de CHALLENDAIR, « le sens des rites », in *La Croix*, 15 septembre 1999.

Xavier de Chalendar rappelle que les Eglises célèbrent de plus en plus de baptêmes et de mariages à la demande de personnes qui ne les fréquentent jamais. Il pose la question de savoir «s'il faut inventer de nouveaux rites chrétiens pour ces hommes et ces femmes qui souhaitent « passer par l'Eglise » à ces grands moments de leur existence. » Il propose des rites d'introduction qui soient « comme une première étape du baptême ou du mariage, une première étape qui prenne au sérieux ce qu'ils vivent et puisse, un jour, ouvrir à d'autres étapes. La célébration complète du sacrement est offerte aux chrétiens qui peuvent affirmer leur foi à la lumière de leur connaissance de l'Évangile... » Il conclut en rappelant que les solutions ne seront pas aisées à trouver et à faire accepter. Un certain nombre de célébrations sont ainsi proposées.

2.1. Une célébration d'inscription, d'accueil pour un mariage ou un baptême

Des célébrations d'inscription en vue d'un mariage sacramentel ou en vue d'un baptême ont été proposées par certains, parfois officiellement, parfois clandestinement. Leur déroulement suit un certain nombre de degrés et signifie le caractère fragile ou révocable de l'appartenance à l'Eglise. Pour un baptisé, la non-croyance n'a pas de statut. Ces gestes d'accueil faits par les Eglises pourraient prendre la signification d'un certain lien avec elles, d'une certaine appartenance.

Ces accueils présentent un intérêt dans un certain nombre de cas. Ainsi, en ce qui concerne le baptême et lorsque l'éducation religieuse du futur baptisé paraît plus qu'aléatoire, il s'agit d'annoncer dans les rencontres et les préparations au sacrement que le baptême des enfants n'est pas une obligation et que l'on peut être baptisé à tout âge. Il ne s'agit pas de contester le choix des parents voulant un baptême pour le nouveau-né mais de faire savoir que le baptême n'est pas seulement le baptême des bébés. Les préparations de baptême d'enfants ou de jeunes scolarisés sont la plupart du temps très soignées et très riches sur le plan spirituel. D'autre part ces baptêmes sont préparés dans le cadre du catéchisme ou de la catéchèse et ils sont reçus dans le cadre de la communauté chrétienne ; l'assemblée s'unit ainsi à cette entrée officielle dans l'Eglise et leur porte le témoignage de leur foi et de leur espérance. Le baptême des bébés est beaucoup plus privatisé.

De même, des pasteurs ont proposé de célébrer pour des époux une sorte d'accueil qui manifesterait le souhait des Eglises d'accompagner le cheminement d'un couple dont la foi est hésitante⁵⁷⁶.

⁵⁷⁶ D.C., t. 89, 1992, p. 700.

2.2. Une bénédiction possible pour un mariage ou un baptême

A côté de ces gestes d'accueil, une bénédiction est proposée soit pour un mariage, soit pour un baptême. « Il s'agit pour l'Eglise d'évangéliser le sens religieux, le sens du sacré notamment au moyen d'une pastorale des bénédictions : éviter la superstition et le paganisme, contribuer à la personne humaine appelée à rejoindre son divin créateur dans une démarche spirituelle et rituelle qui soit vécue dans la foi chrétienne »⁵⁷⁷. Des pasteurs ont expérimenté cette solution pour des fiancés non-croyants mais désireux de « passer » à l'Eglise. Ils ont ainsi proposé une « petite cérémonie », voire une bénédiction nuptiale. Il était clairement dit au cours de celle-ci qu'il ne s'agissait pas d'un sacrement de mariage. Actuellement, un nombre croissant de pasteurs et de responsables sont tentés par l'idée de « célébrations de l'amour » qui seraient proposées aux couples dont le degré de foi ou d'engagement n'est pas à la hauteur de ce que suppose le sacrement.

Deux pratiques sont possibles, l'une pour le mariage, l'autre pour le baptême. En ce qui concerne un mariage, il serait possible de procéder à une bénédiction des époux sans donner à celle-ci une valeur sacramentelle à l'instar de la bénédiction donnée aux divorcés remariés et qui est pratiquée actuellement dans de nombreuses paroisses⁵⁷⁸. En ce qui concerne le baptême, il serait envisageable de bénir des bébés que l'on ne désire pas baptiser immédiatement.

Michel Scouarnec⁵⁷⁹ relate plusieurs cas de célébrations non sacramentelles s'étant déroulées dans les années 82-84. Pour ces couples, le passage à la mairie ne suffit pas, ils désirent passer à l'Eglise, cependant ils ne savent pas s'ils sont croyants et ils désirent faire une démarche sincère ; c'est pourquoi la célébration à l'Eglise ne sera pas sacramentelle. Michel Scouarnec propose à la fin de cet article une petite grille synthétisant les motivations des agents pastoraux, les raisons du choix par les personnes concernées, les termes désignant les célébrations, le contenu et le déroulement, le lieu, le moment et ce qui s'est passé après.

2.3. Une célébration du sacrement par étapes

Devant des démarches dont le caractère religieux était assez vague, la question s'est posée il y a un certain nombre d'années en France de savoir s'il ne faudrait pas établir des étapes pour le mariage. Des pasteurs se

⁵⁷⁷ P. VALDRINI, J. VERNAY, J-P.DURAND, O. ECHAPPE, *Droit Canonique*, Paris, Dalloz, 1999, p. 305.

⁵⁷⁸ M. SCOUARNEC, « Des pasteurs perplexes », in *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, *op.cit.*, pp. 45-49.

demandent aujourd'hui encore si cette solution n'offre pas de multiples avantages. Dans des célébrations sacramentelles par étapes, les sacrements viendraient confirmer la maturité de l'engagement et le « véritable mariage « sacrement » retrouverait de ce fait sa vraie place avec un engagement à vie des époux »⁵⁸⁰.

2.3.1. Fondement de cette recherche

Dans un article sur la diversité des cultures et le mariage des chrétiens⁵⁸¹, Michel Legrain réfléchit sur le modèle théologico-canonique du mariage des chrétiens élaboré par l'Eglise latine et imposé aux Eglises d'Afrique, alors que celles-ci pratiquent un mariage coutumier procédant par étapes. Le fait que le modèle matrimonial de l'Eglise latine soit mal reçu par les cultures africaines permet d'interroger les pays occidentaux sur l'adéquation humaine et évangélique du modèle matrimonial en vigueur pour ceux qui n'adhèrent pas à plus qu'ils ne veulent ou qu'ils ne peuvent. Michel Legrain insiste pour dire qu'on ne peut parler « du » mariage chrétien comme s'il était directement tiré de l'Ecriture ; il n'existe pas une seule manière évangélique de vivre les réalités sexuelles, conjugales et familiales. Il n'y a pas un seul modèle de couple chrétien. On entre dans la vie pénitentielle, eucharistique, ministérielle de l'Eglise. Mais on n'entre pas pareillement « dans le mariage » qui, lui, n'est pas un sacrement comme les autres ; car le mariage existe bel et bien, dans la diversité des sociétés humaines, avec ses richesses et ses limites, qui n'auront jamais fini d'être passées au crible des discernements évangéliques.

Une transposition est possible. Ce qui est proposé pour les Eglises d'Afrique peut être mis en œuvre pour certains cas dans la pastorale de l'Eglise, en France. Parlant du mariage coutumier africain, il écrit : « Plutôt que de marginaliser le mariage coutumier et d'en assimiler les étapes à un vulgaire concubinage public, la théologie pastorale pourrait peut-être voir comment ces divers degrés d'entrée en mariage sont susceptibles d'être évangélisés et de devenir porteurs d'un engagement chrétien authentique ; la plénitude sacramentelle ne serait célébrée qu'avec la claire manifestation de deux volontés, soutenues par leurs familles, et s'engageant à vie de façon indissoluble dans l'exclusivité d'un lien monogamique ».

Il n'est pas difficile de transposer cette proposition dans la pastorale actuelle du mariage. Ainsi, le mariage civil d'un couple peu croyant ou en recherche pourrait être reconnu comme une étape vers un engagement qui serait peut-

⁵⁸⁰ R. et C. FAVRE, M-E. et J-Y. FLEURQUIN, J.MARDUEL, A. MEUNIER, *Nous divorcés remariés*, Paris, Desclée De Brouwer, 1996, p.152.

⁵⁸¹ M. LEGRAIN, « Diversité des cultures et mariage des chrétiens », in *Lumen Vitae*, vol. IX, 2, (1985).

être un jour sacramentel. De ce fait, est-il laissé une porte ouverte vers une progression religieuse ultérieure, vers une redécouverte possible du sens chrétien du mariage.

2.3.2. Justification et avantages d'une telle célébration : le cheminement est respecté

Les uns font appel au cheminement catéchuménal dont les étapes sont vraiment sacramentelles et marquent l'entrée progressive vers la plénitude de l'initiation chrétienne ; d'autres font appel à l'ordre et à ses degrés. D'autres enfin évoquent les travaux de Jean Bernhard à propos de la consommation existentielle et dans la foi du mariage soutenant que le mariage devient indissoluble et parfait, en étant étalé dans le temps, pour récuser le fait que le mariage chrétien devient indissoluble lors de la première union charnelle. Dans cette conception du mariage, il est apporté une grande attention aux dimensions anthropologiques du couple, de sa naissance et de son développement. De même, les notions de progrès, d'avancée, de maturation, de cheminement, de processus, de devenir sont prises en compte. Jean Bernhard souligne que la « durée est nécessaire pour que la démarche matrimoniale puisse arriver à terme »⁵⁸².

2.3.3. La redécouverte de la durée est honorée

Aujourd'hui, beaucoup de gens vivent dans l'instantané et ont de la peine à faire des projets. La demande de rites qui est faite ne compte guère avec le temps. « Prendre le temps de préparer les rites, éventuellement « étaler » un sacrement en plusieurs célébrations successives sans être immédiatement sacramentelles, voilà qui est assez judicieux. Cela permet à la foi des demandeurs de s'identifier progressivement elle-même et de découvrir peu à peu le sens des gestes sacramentels »⁵⁸³. Délai et temps permettent d'élucider les motivations pour décider en connaissance de cause.

3. Danger de cette pastorale

3.1. Des sacrements jamais célébrés

Le risque indéniable de l'étalement des sacrements en plusieurs célébrations successives est de repousser les sacrements dans le temps, sans plus savoir à

⁵⁸² J. BERNHARD, « La durée du mariage et ses implications canoniques », in *R.D.C.*, t. 33, 1983, p. 277.

⁵⁸³ H. BOURGEOIS, « Le christianisme populaire, un problème d'anthropologie théologique », in *La Maison-Dieu*, 122 (2^{ème} trimestre 1975), p. 133.

partir de quel événement ils seront célébrés, ou même s'ils seront célébrés un jour. L'événement qui réclamait la démarche sacramentelle est de l'ordre du passé, les sacrements ont été différés en raison des exigences mêmes de la foi et il est difficile de cerner le fait qui pourra être le déclencheur des sacrements ajournés. Pour certains, l'expérience faite, la motivation aura disparu ; pour d'autres, l'interruption de la démarche viendra du fait qu'ils ne se sentent pas en mesure de croire. L'expérience de Lugny a révélé que de nombreux couples n'avaient pas été au bout de la démarche⁵⁸⁴. Les différentes étapes prévues et espérées ne sont pas honorées. Il y a donc une réelle difficulté à assurer le cheminement de ceux qui ont été ainsi accueillis en vue d'une démarche sacramentelle. Des mal-croyants sont ainsi retenus dans une sorte de réserve intermédiaire entre la foi et la non-foi et la rencontre avec le mystère sacramentel n'a pas lieu.

3.2. Une confusion établie

Le remplacement des baptêmes des petits enfants par des accueils ou des présentations et le remplacement des mariages par des bénédictions a semblé justifié quand la foi n'est pas au rendez-vous, mais il s'agit de faire attention à ce que ces célébrations ne soient pas énigmatiques. En effet, une telle cérémonie présente des avantages mais également certaines difficultés notamment en raison de zones d'ambiguïté avec le baptême et le mariage proprement dits. L'inconvénient majeur de cette solution est la confusion établie pour la plupart des gens entre ces accueils, ces bénédictions et les sacrements. Pour la très grande majorité des gens, dès lors qu'il existe une célébration dans l'Eglise, il ne peut s'agir que d'un sacrement. Cette solution prête ainsi le flanc à de très nombreuses interrogations. L'opinion publique courante est bien en peine de faire la différence entre ces célébrations et les sacrements : dès lors qu'un couple est passé par l'Eglise, pour le plus grand nombre, il est engagé sacramentellement et dès lors qu'un enfant est reçu dans l'Eglise par un pasteur, il est baptisé. S'instaure alors une confusion entre cette bénédiction ou cet accueil et les sacrements.

Si ces cérémonies sont proposées à des personnes qui se tiennent en marge de la vie régulière de la communauté, elles doivent être envisagées comme une étape suivie d'un accompagnement pastoral réel et précis. En effet si des personnes viennent demander un sacrement et si l'agent pastoral leur propose une autre cérémonie, le risque est grand, à défaut d'accompagnement suivi, de déboucher sur des frustrations et des malentendus.

⁵⁸⁴ *Foi et sacrement de mariage, op. cit.*, pp. 173-179.

3.3. Une Eglise d'élite

Proposer des célébrations non sacramentelles pour des gens peu ou non croyants se comprend par souci de sincérité. Se faisant, les communautés ecclésiales pensent qu'elles respectent mieux la démarche des personnes éloignées de la foi de l'Eglise. Le grand nombre des divorcés remariés incite les Eglises à imaginer des propositions de célébrations non sacramentelles. Il n'existe pas de possibilité actuelle de se remarier religieusement après un divorce, excepté les cas de la mort de l'un des deux conjoints ou la possibilité d'une dissolution du mariage ou d'une déclaration de nullité. Ces solutions sont élaborées dans un esprit de recherche lorsque manifestement la proposition sacramentelle semble être en trop grand décalage par rapport à la foi sous-jacente des demandeurs de sacrements. Cependant il a été dit plus haut combien le raisonnement en termes d'offre et de demande était mal adapté, parler de décalage n'est pas non plus approprié. N'y a-t-il pas toujours décalage entre la proposition d'amour de Dieu et la réponse de l'homme ? C'est précisément dans la compréhension de la déficience de sa réponse à Dieu que l'homme entrevoit l'amour et la miséricorde de Dieu. Dieu est excès de don et d'amour ; si les Eglises ont la mission d'annoncer Dieu, ne se doivent-elles pas d'être à son image ? L'Evangile est traversé par le message que Jésus est venu sauver ce qui était perdu. Il propose à tous l'amour de Dieu.

La première partie a décrit plusieurs cas dans lesquels les sacrements sont refusés à des demandeurs par défaut ou par manque de foi ; elle a aussi souligné la pratique actuelle dans certains diocèses de « réserver » l'eucharistie au cours des mariages ou des funérailles à ceux qui pratiquent habituellement. Ces jugements pastoraux sans doute difficiles à ajuster ne vont-ils pas favoriser l'établissement d'une Eglise « à deux vitesses », les sacrements étant réservés aux croyants pratiquants. Dans cette perspective, les sacrements sont l'aboutissement de la foi, ils ne sont plus chemin vers Dieu comme toute la deuxième partie l'a annoncé. Or il ne peut y avoir de christianisme à deux vitesses, l'un pour la masse des baptisés, l'autre pour l'élite qui assume le choix d'une pratique régulière. De plus que veut dire pratique régulière ? La première partie a souligné les déplacements de ce mot, la pratique régulière serait actuellement assimilable à une pratique non plus hebdomadaire mais mensuelle.

La diminution actuelle du nombre de prêtres peut avoir pour effet de ne plus célébrer l'eucharistie au cours de tel ou tel sacrement. Mais c'est une raison compréhensible pour tous et qui respecte la demande de chacun. Qu'un mariage ou que des funérailles soient célébrés sans eucharistie est tout à fait

envisageable du point de vue théologique. La pratique évangélique, pour être en accord avec la parole évangélique requiert d'honorer l'égalité. Ce respect évite de faire naître un sentiment d'exclusion chez ceux qui se voient opposer des refus et qui alors bien souvent quittent l'Eglise, car le rendez-vous a été manqué. L'essentiel tient dans cette considération de l'égalité ; dans le cas inverse, l'Eglise peut sembler renouer avec la pratique des « classes » pour les sacrements.... Le risque est grand de paraître réserver les sacrements à une élite spirituelle.

3.4. Se tromper sur l'enjeu des sacrements

Les propositions pastorales, visant à offrir autre chose que les seuls sacrements, ont été faites dans un souci de sincérité par rapport à ce que les demandeurs de sacrements venaient chercher à l'Eglise et au regard du peu de foi apparente de ces demandeurs. Les agents pastoraux constatent en outre, qu'une fois les sacrements célébrés, les demandeurs ne reprennent pas contact avec les communautés ecclésiales ; certains en déduisent que les sacrements n'étaient peut-être pas nécessaires et qu'ils n'ont servi à rien. Comprendre les sacrements comme relation, comme communication, comme gestes actuels de Dieu pour les hommes et non pas comme production, permet de ne pas circonscrire les hommes dans un statut de peu de foi ou de non foi.

Les sacrements manifestent la présence toujours active de Dieu parmi les hommes, ils ne sont pas faits pour produire des effets. On ne peut attendre des sacrements demandés et reçus qu'ils soient à chaque fois l'occasion de découvrir ou de retrouver le chemin de la pratique dominicale ou de l'engagement dans la communauté locale. Ils sont les lieux de l'action de Dieu et les Eglises ne peuvent en maîtriser la portée dans le cœur des hommes. Nul ne peut prétendre connaître le retentissement d'un mariage, d'un baptême célébré à l'Eglise. Nul ne peut prétendre qu'un mariage ne soit qu'une cérémonie d'une heure à l'Eglise. Les sacrements sont une aventure, un risque à travers une histoire humaine, un événement à travers le temps d'une histoire humaine. Les sacrements sont pour les hommes.

Section 3. Mettre en oeuvre une pastorale de la proposition

La perspective du rapport Dagens se place sur le terrain d'une proposition de la foi. On nomme Dieu, on initie à la foi notamment par les sacrements. Trop souvent, ce qui est en question, c'est, du point de vue des ministres, la foi des demandeurs de rites et, du point de vue des demandeurs de sacrements, le pouvoir de décision de ceux auxquels ils demandent des rites. S'agissant du domaine de la foi, il est essentiel de se placer sur un autre plan que sur celui de l'offre et de la demande comme il l'a été souligné plus haut. Il convient mieux de parler de rencontre pastorale ; rencontre de personnes qui ont à apprendre les unes des autres. Il faut s'ouvrir à la rencontre, rencontre qui devient alors espace pour dire Dieu, rencontre où peut être dit l'Évangile. Dans la Bible, Dieu se révèle dans l'espace d'une rencontre. « La rencontre de Dieu est accomplissement, et non pas préalable »⁵⁸⁵. Inscrire la question de Dieu dans une rencontre donne sens à la vie humaine. « La proposition de la foi repose sur le pari du sens »⁵⁸⁶.

§ 1. Une proposition sacramentelle à l'écoute de l'homme d'aujourd'hui

D'un point de vue de théologie sacramentaire, il s'agit de déplacer l'accent de l'objet, le sacrement comme chose, vers la personne, le sacrement comme rencontre. Les sacrements sont un lieu de rencontre avec Dieu en vue du devenir de l'homme, dans l'Alliance inépuisable.

1. Prise en compte du sujet en quête de sens

La question de la sacramentalité doit prendre en compte les aspirations de l'homme d'aujourd'hui. Si Dieu « prend corps » dans l'incarnation du Fils, il rejoint l'homme dans sa manière d'être au monde, aux autres, à soi-même. Il est un Dieu proche du cœur de l'homme, de ses soucis, de ses quêtes, de ses espérances. La deuxième partie a rappelé que la prise en compte du sujet est indispensable aujourd'hui, valorisant l'autonomie de la personne, sa différence, sa singularité propre, sa responsabilité. Un des effets les plus marquants du changement culturel est le développement des capacités des choix individuels. Une importance nouvelle est aujourd'hui donnée au sujet. Chaque individu cherche à s'épanouir selon son désir, chacun rêve de tracer son propre chemin d'existence loin de tout embrigadement. L'homme

⁵⁸⁵ F-X. ALIX, *L'avenir de Dieu, Foi et raison même combat*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 110.

⁵⁸⁶ P. PRETOT, « Sacrements et liturgie à l'heure d'une pastorale de la proposition », in H-J. GAGEY, D. VILLEPELET, (Sous la direction de) : *Sur la proposition de la foi, op. cit.*, p. 97.

d'aujourd'hui aspire à la liberté, à la compréhension. C'est dans ce contexte que doivent être interrogées les propositions de pastorale sacramentelle.

On a pris conscience plus haut⁵⁸⁷ d'un rétrécissement au cours de l'histoire et surtout au cours de la période tridentine du concept de sacrement. Au Moyen-Age, la question qui prédomine est la question de la culpabilité de l'homme. Aujourd'hui l'homme se pose d'autres questions. Ce n'est pas tant la question du pardon de sa faute qui le préoccupe que la question radicale du sens de la vie. Les sacrements mettent l'homme en relation avec « quelque chose » qui le dépasse. Tout homme n'est pas d'emblée apte à nommer ce « quelque chose ». Si les sacrements sont réellement chemin de foi, dans le sillage du message évangélique, alors Dieu pourra être nommé. Les hommes et les femmes ont à être accueillis avec leurs questions et là où ils en sont sur le chemin de la foi. La possibilité de dialoguer, d'échanger, le droit à des convictions personnelles sont revendiqués. La foi est devenue libre décision des individus dans une société, marquée par l'incroyance, cependant que ses membres restent des demandeurs de rites sacramentels. La faculté libre de théologie protestante a organisé à Paris⁵⁸⁸, le jeudi 15 mai 2003 une rencontre avec Arnaud Corbic à propos de son livre : *L'Incroyance, une chance pour la foi*. Dans cet essai, le théologien franciscain défend l'idée que l'incroyance pourrait bien être une chance pour la foi car elle aide à éliminer le superflu pour aller à l'essentiel : vivre « devant Dieu et avec Dieu, sans Dieu »⁵⁸⁹, selon la formule paradoxale du théologien allemand Dietrich Bonhoeffer. La véritable situation de l'homme en face de Dieu est ainsi clarifiée.

2. Prise en compte du sujet en tant que sujet

La question de Dieu est une question que l'on aborde avec pudeur parce qu'elle touche la personne en profondeur. Chacun se fait vulnérable en se dévoilant et devient vulnérable à la parole entendue. De plus, la situation de demandeur introduit une inégalité dans la relation qui met en insécurité. Il faut permettre dit Felix Moser⁵⁹⁰ à celui « qui adresse une demande sécuritaire d'avoir suffisamment confiance en lui-même pour qu'il puisse remettre en cause son rêve de sécurité totale et illusoire ». La rencontre d'une personne dans ce qu'elle a d'unique dispose chacun à s'ouvrir à l'autre... et peut-être à Dieu. Il s'agit de savoir établir une relation.

⁵⁸⁷ pp. 145 à 161.

⁵⁸⁸ L'IPT : 83, bd Arago, 75014, Paris.

⁵⁸⁹ D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission*, op.cit., p. 162.

⁵⁹⁰ F. MOSER, *Les Croyants non pratiquants*, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 198.

2.1. Aider les adultes à être à l'aise

Il importe de prendre en compte que les demandeurs de sacrements sont des adultes. Les adultes sont des êtres en devenir, il convient donc de prendre en compte le dynamisme de l'existence adulte pour vivre dans les sacrements une expérience qui transforme. La personne humaine est toujours en mouvement, en devenir, toujours capable de transformations, ce qui en fait un être spirituel. Il y a donc en l'homme un principe de croissance. Il s'agit de rejoindre les questions dont tout homme est porteur, de décrypter les questions essentielles qui sont posées.

Les expressions de la foi doivent elles aussi rejoindre les hommes de ce temps. Or elles sont toujours datées et limitées. Ce qui est essentiel, c'est de garder non pas les manières d'exprimer la foi de l'Eglise, mais la foi en la présence de Jésus ressuscité à son Eglise. Forger des expressions nouvelles aide à la compréhension de la foi qui n'est pas étrangère à la vie des hommes. Les mots s'usent, perdent leur sens, ne valent plus ; mettre à l'aise les gens suppose de traduire les expressions de foi dans un langage accessible et compréhensible pour tous. Libérer l'expression pour permettre de dire sa foi ou sa non-foi, pour prendre conscience de son évolution contribue à mettre l'adulte à l'aise ; de même respecter les besoins de reconnaissance, d'estime de soi, de réalisation de soi, d'idéal et de créativité est indispensable.

2.2. Rejoindre les adultes dans le concret de l'existence

L'intimité des personnes n'est ni perceptible ni mesurable. Chaque personne vit là où elle est, avec son passé, ses forces, ses faiblesses, son caractère, ses conditionnements. Elle est appelée à devenir responsable de sa propre histoire. Les adultes sont porteurs d'une expérience qu'il s'agit de faire parler. Relire et relier les événements de la vie quotidienne permettent d'en faire une histoire qui prend du sens. L'existence a des dimensions sacramentelles : l'espoir, l'amour, la tendresse, la souffrance, le pardon sont des démarches fondamentalement humanisantes qui peuvent orienter vers un mystère ultime. Il s'agit de rapprocher les sacrements des enjeux essentiels de l'humanité : devenir chrétien n'est pas œuvre de l'homme, mais œuvre de Dieu dans l'homme. L'évangélisation doit atteindre ce qu'il y a de profondément humain en l'homme, en tout être humain. La première encyclique de Jean-Paul II comporte cette concentration sur l'homme, sur l'humanité des hommes et sur l'ouverture du monde au mystère du Christ⁵⁹¹. C'est dans l'aujourd'hui de l'existence des hommes, avec leurs conditions historiques et leurs défis, que l'œuvre de Dieu se réalise pour les hommes. Il

⁵⁹¹ *Redemptor Hominis*, n°10.

est nécessaire que l'histoire personnelle entre en résonance avec la Parole de Dieu, comme dans la Bible.

3. Prise en compte du sujet dans ses incertitudes

La foi n'est pas une donnée que l'un posséderait, et l'autre pas. Foi et non-foi sont des chemins, liées à des histoires, des héritages, mais aussi mettant en œuvre une liberté et un mystère. « On ne conduit pas le peuple de Dieu comme un troupeau de vaches. Les hommes et les femmes sont des sujets de parole, des sujets de liberté et on ne peut s'adresser à eux qu'en respectant leur autonomie de décision et leur capacité de réflexion »⁵⁹². Lorsque quelqu'un fait une démarche, il montre une part de lui-même et il a besoin d'être respecté. Il est essentiel d'accueillir la diversité des réactions des situations dans un monde pluraliste. Dans l'expérience de foi, il n'y a pas de pensée unique. On n'a pas la main-mise sur la façon dont les gens vont croire. Respecter les hommes et les femmes dans leur liberté implique de renoncer à vouloir les endoctriner ou les manipuler en vue de les amener à la foi. Cette question de la liberté en face de Dieu paraît essentielle, car Dieu se trouve compromis par la manière dont la religion fonctionne. Les hommes ne se sentent libres en face d'une proposition religieuse que si l'agent pastoral, le pasteur est libre en face de sa foi. Le droit de ne pas tout savoir, le droit de poser des questions, le droit d'avoir des limites sont essentiels, de même que l'appréhension des faits doit se faire sans préjugés, sans illusion. L'individu a besoin de découvrir par lui-même ce qu'il veut croire, ce qu'il doit croire, ce à quoi il adhère. Beaucoup de nos contemporains se sentent capables de vivre par eux-mêmes, capables de construire le monde, et désirent vivre libres par rapport à Dieu. Un être humain accompli est celui qui est capable de prendre ses décisions et de prendre la responsabilité de ses décisions.

§ 2. Une proposition sacramentelle qui se décline au pluriel

Se placer sur le terrain de la proposition implique l'exclusion du refus. Les communautés ecclésiales ont à prendre en compte une pluralité d'expressions et de nuances de la foi, une pluralité d'appartenances ; en effet, elles ne peuvent se définir par des frontières qui excluent certains, mais elles se définissent comme un service offert à tous dans lequel est proposé l'Évangile. De même une pluralité des formes de célébrations sacramentelles semble nécessaire dans une Église pluraliste.

⁵⁹² A. ROUET, *La chance d'un christianisme fragile*, Paris, Bayard, 2001, p. 44.

1. Eviter des refus

1.1. Une pastorale de la proposition ne réserve pas les sacrements aux seuls pratiquants réguliers

Il paraît important de ne pas écarter ceux, nombreux à notre époque, dont la foi ne va pas de soi. Il y a en chaque homme cette part d'incroyance ou de mal-croyance qui donne justement à l'acte de foi sa véritable dimension. Se montrer inflexible semble impossible et contraire à l'Évangile. Toute décision, par respect d'autrui doit être déterminée avec les personnes, dans la recherche de la solution la meilleure. Proposer largement les sacrements implique de ne pas s'arrêter sur les conditions d'admission en termes de foi ou de non-foi ou en termes de droit ou de non-droit.

Le rassemblement dominical paroissial ne peut plus avoir la même audience que dans l'organisation post-tridentine⁵⁹³. A propos des pratiquants occasionnels demandeurs de célébrations, Monseigneur Defois exprime une conviction, celle de ne pas les rejeter. Il y a, dit-il, derrière les chiffres, si l'on en croit l'augmentation du nombre, une demande de célébrations de la part de pratiquants occasionnels. Le rôle symbolique de l'Église, explique-t-il, est très important. Le problème institutionnel de l'obligation dominicale est posé. Il résout cette question en s'exprimant ainsi : « Il ne faut pas perdre le contact avec ces autres catholiques qui manifestent une demande de célébrations et de rencontres ponctuelles, au-delà de la seule figure plus traditionnelle du pratiquant-militant. Ces gens souhaitent appartenir à la famille catholique, à l'univers catholique... Ils sont certes en marge des règles traditionnelles de la pratique, mais nous ne devons pas avoir une stratégie de rejet vis-à-vis d'eux. Ce serait trahir notre mission ».

La célébration des sacrements est une étape décisive inséparable du chemin parcouru jusque là et quel que soit le chemin restant à parcourir.

1.2. Une pastorale de la proposition fait confiance à l'action de Dieu

Si on risque de se tromper en sondant un cœur humain, on est certain de le faire lorsqu'on évacue le rôle de Dieu agissant dans les sacrements. Aujourd'hui les communautés chrétiennes mettent en garde contre un aspect un peu magique donné jadis aux sacrements, il ne faut cependant pas aller jusqu'à l'inverse et faire dépendre les sacrements exclusivement de ce que l'homme peut y apporter. Les sacrements ne sont pas simplement attestataires, c'est-à-dire célébrant une foi déjà existante : ils sont toujours plus grands que le désir de l'homme. Ils scellent son alliance avec Dieu. Ils sont facteur de

⁵⁹³ M. METZGER, « Liturgie, sacrements et théologie pastorale », *op. cit.*, p. 107.

conversion. Et, s'il y faut un minimum de consentement humain, nul ne peut juger de l'action de Dieu. Oublier cette vérité fondamentale fausse toute la pastorale des sacrements. Les sacrements ne prennent sens que s'ils permettent la rencontre effective de Dieu et des hommes et s'ils signifient la bienveillance agissante de Dieu pour les hommes. Dans les sacrements, Dieu vient s'offrir à tout être humain pour que celui-ci parvienne à sa divinisation et atteigne la plénitude de son devenir humain. Les sacrements célèbrent la vie et le bonheur en Dieu.

2. Proposer un chemin de foi à tout homme

Dans une pastorale de la proposition, ce qui compte, c'est ce qu'on peut offrir à des personnes venues demander un sacrement, quelles qu'elles soient. Ce n'est pas uniquement de répondre à ceux qui sont déjà dans la mouvance des communautés ecclésiales. Il s'agit de rencontrer chaque demande en ayant le souci de favoriser un mûrissement tant humain que proprement chrétien. Le pasteur a alors à accueillir une tranche d'histoire et de vie d'un couple, d'une famille, d'une personne qui ne ressemble à aucune autre. Pour beaucoup, le lien entre la foi et leur vie n'est pas très articulé ; la proposition de la foi va aider à en prendre conscience.

Initier à la foi, c'est permettre aux demandeurs de sacrements d'entrer en contact avec la Parole, comme chemin vers Dieu⁵⁹⁴. La foi est un devenir. Les sacrements sont une porte ouverte sur l'avenir. Les Eglises sont instituées pour témoigner de l'amour de Dieu, elles en sont le vecteur. Les Eglises ont à proposer à tout homme une relation à Dieu puisque le monde entier, toute l'humanité et chacun de ses membres sont sans cesse portés par l'amour de Dieu.

Cette manière d'aborder les choses présente un véritable défi pour les pasteurs et les agents pastoraux, et exige de rendre crédible la foi pour les hommes d'aujourd'hui. Initier à la foi, notamment par les sacrements, implique de faire découvrir que la foi en Jésus-Christ donne sens à la vie. L'expérience chrétienne permet de progresser dans l'humanisation de soi-même et des autres. Ce n'est pas une tâche facile pour l'Eglise d'aujourd'hui, dans une société où les références religieuses sont éclatées. Il semble alors urgent de présenter la foi chrétienne dans son essentiel, à savoir la Bonne Nouvelle de l'alliance de Dieu avec les hommes.

⁵⁹⁴ L-M. CHAUVET, « Détendre la sacramentalité », *op. cit.*, pp. 236-237.

3. Prendre en compte les expressions plurielles de la foi

La foi ne se mesure pas. Les pasteurs et les divers groupes de préparation au baptême et au mariage savent qu'on ne peut procéder à une inquisition dans le for interne. Il n'existe pas de « pistéo-mètres »⁵⁹⁵, écrit Henri-Jérôme Gagey. Et quelle foi serait-elle à exiger ? La foi du charbonnier, la foi basée sur les réponses du catéchisme, la foi héritée d'une tradition familiale, la foi en Jésus-Christ.... Qui peut mesurer la foi présente dans un cœur humain ? Qui peut se permettre de juger la démarche intérieure d'un chercheur de Dieu ? Les pasteurs ne peuvent s'immiscer dans la conscience pour préjuger de la foi ou de l'absence de foi. Qu'est-ce d'ailleurs que croire pour les uns et les autres ? La deuxième partie a souligné la difficulté de définir le croire. Il s'agit alors de proposer la foi en faisant apparaître le respect qu'elle attache à la liberté humaine, conformément à l'Évangile professé. Le pluralisme dans la manière de proposer la foi comme dans la manière d'y adhérer apparaît comme une condition nécessaire de l'évangélisation. Concilier la foi au Christ, fils de Dieu avec une pratique pastorale pluraliste est une tâche qui incombe aux communautés ecclésiales. Dans leur proposition sacramentelle, à elles de ne pas requérir une adhésion à la foi en bloc, mais par étapes, selon les expériences des uns et des autres, selon les sensibilités religieuses individuelles, dans les erreurs et les détours propres à chaque croissance.

3.1. Des expressions plurielles de foi

Les demandes de sacrements sont à déchiffrer de manière positive, à honorer et à accompagner. Elles sont occasion d'évangélisation. Devant des demandes sacramentelles, inévitablement les pasteurs essaient de comprendre comment résonne la foi dans le cœur de ceux qui font cette démarche. Pastoralement, et ecclésialement, on saura donc qu'on a d'abord à permettre à chacun de faire un bout de chemin, et à partir du lieu où il se tient. C'est ce lieu qui doit être exploré et évangélisé, sachant qu'un acte sacramentel est demandé selon différentes logiques et selon diverses motivations.

3.1.1. Dans l'acte sacramentel, la coexistence de différents niveaux

La distinction de différents niveaux de réflexion opérée par Charles Wackenheim permet de mieux situer la démarche de foi, donnant une grille d'analyse, parmi d'autres, utile pour décrypter les demandes sacramentelles.

Charles Wackenheim différencie les niveaux canonique, ecclésial et

⁵⁹⁵ H-G. GAGEY, *La nouvelle donne pastorale, op. cit.*, p. 108.

théologal d'un acte sacramental⁵⁹⁶. Du point de vue canonique, est réputé valide un sacrement contracté dans la forme reçue et selon l'esprit du législateur : ainsi le mariage sera valide s'il est célébré authentiquement et attesté par la déclaration des époux ainsi que par la signature des témoins. Un mariage peut être demandé dans la perspective de respecter la loi de l'Eglise qui ne reconnaît que le seul mariage sacramental pour deux baptisés. Cet acte sacramental, juridiquement valide peut ne pas être de soi porté par la foi. A la pastorale d'accompagner cette demande pour qu'elle devienne accueil de l'amour de Dieu.

Du point de vue ecclésial, ce qui compte ce n'est plus la simple conformité à une loi mais la référence de la communauté des croyants à Jésus-Christ. La question est alors de savoir si les demandeurs de sacrements, désirant appartenir à l'Eglise, communauté visible, acceptent également l'irruption de l'Evangile comme parole de vie ? Les sacrements sont-ils révélateurs pour eux de l'amour indéfectible de Dieu pour le monde ? Le troisième plan d'existence désigne la manière dont chacun se situe dans la foi devant Dieu. Dès lors qu'il s'agit de la foi, la question est plus complexe, et ce niveau échappe à toute saisie juridique ou administrative. Chacun de ces trois niveaux peut expliquer une demande sacramentelle et chacun est à prendre en compte et à évangéliser.

3.1.2. Dans le désir sacramental, diverses motivations

La demande sacramentelle peut être d'ordre juridique, pastoral, pratique, culturel, s'inscrire dans la tradition familiale. Il s'agit de clarifier ce qui est ressenti et ce qui est dit. Accueillir les personnes à l'occasion d'une demande de mariage ou de baptême est un acte qui a une signification évangélique. Toute la question est de savoir comment cet accueil donnera sens à un acte proprement sacramental. L'enjeu de la proposition chrétienne est d'offrir un sens aux interrogations de l'homme, dans le respect de l'affirmation de son autonomie. Prendre en compte une demande de sacrement qui traduit une foi qui relève surtout du sacré ou d'un sentiment indéfinissable de transcendance réclamera une attention différente de celle qui relève d'une foi attestée.

A propos des demandes de baptême des petits enfants, L-M Chauvet⁵⁹⁷ a dressé un petit tableau qui paraît très utile pour situer la demande des gens par rapport aux perspectives de l'Eglise.

⁵⁹⁶ Ch. WACKENHEIM, « Validité et nullité des sacrements : le problème théologique », in *R.D.C.*, t. 26, 1976, p. 15.

⁵⁹⁷ L-M. CHAUVET, *Les sacrements, Parole de Dieu au risque du corps*, *op. cit.*, pp. 191 et suivantes.

Motivation exprimée	Dieu de référence	Fonction de la religion
« Cela s'est toujours fait dans la famille »	Le Dieu-de-nos-pères	Religion-tradition
« On veut faire comme tout le monde »	Le Dieu-de-la tribu	Intégration sociale
« Comme ça, il recevra de bons principes »	Gardien de l'ordre établi	Morale
« S'il lui arrivait malheur »	Dieu de la rétribution	Assurance pour l'au-delà
« On veut lui donner toutes ses chances »	Dieu« tout-puissant »	Protection pour l'avenir
« On n'est pas des chiens ... »	Sentiment d'un « Sacré »	Transcendance
« Ça permet de faire une belle fête »	Référence à une « beauté » de Dieu	Festivité / Esthétique
« Ils sont si innocents à cet âge ! »	Dieu de l'enfance, de l'innocence perdue	Religion-nostalgie

Il semble possible d'utiliser cet outil lors des diverses demandes sacramentelles pour comprendre ce qui est en jeu derrière la démarche entreprise. Clarifier les demandes et évaluer les attitudes pastorales opportunes permet de répondre de manière appropriée à la demande effectuée.

Louis-Marie Chauvet fait un certain nombre de suggestions très pertinentes, recommandant de reconnaître « le poids d'humanité » des motivations exprimées, même si ces dernières ne correspondent pas tout à fait à celles que l'Eglise souhaiterait de la part des demandeurs. Il recommande une attitude d'accueil qui évite le rigorisme des réglementations, celles-ci n'étant que des moyens, et qui donne l'occasion de se confronter à la nouveauté de l'Évangile et d'entendre l'appel à la conversion qui s'adresse à chacun, qui engage un vrai dialogue.

Les évêques de France ont donné « des points de repère en pastorale sacramentelle » dans le même sens⁵⁹⁸, déclarant que « les raisons données peuvent exprimer une démarche religieuse dans laquelle la foi a encore à progresser.... Sous des motifs parfois superficiels ou apparemment éloignés de la foi, il y a la plupart du temps des attentes qu'il faut savoir deviner ».

3.1.3. Dans l'expression verbale de la foi, une grande diversité

Si le travail pastoral peut aider à clarifier les diverses motivations, il faut également prendre conscience de ses limites dues notamment au langage de la foi ; en effet, la foi ne se mesure pas et l'habileté à tenir un discours théologique de la part des plus cultivés ne garantit pas le sérieux de la foi pas plus que la maladresse des plus culturellement démunis ne signifie qu'ils sont étrangers à la vie chrétienne. Un cas pratique dans la première partie a illustré cette question. Savoir discerner, jauger de la capacité de l'adulte à être vrai avec lui-même, bien appréhender la situation, mettre à jour la vraie demande, permettre de mettre de l'ordre en confrontant à la cohérence ou l'incohérence du désir profond. Voilà les défis des Eglises aujourd'hui : s'adapter à ce monde qui n'est plus naturellement chrétien et à cette époque secouée par des mœurs rapides.

La clarté de l'expression n'est pas l'apanage de tous. La foi s'exprime verbalement selon une très grande diversité par rapport aux milieux, à la culture, à l'instruction. Beaucoup de gens ont du mal à exprimer ce qu'ils

⁵⁹⁸ COMMISSION EPISCOPALE DE LITURGIE ET DE PASTORALE SACRAMENTELLE, *Les sacrements de l'initiation chrétienne et le mariage*, Paris, Cerf, 1996. Ce volume Assemblée plénière des évêques reprend en le complétant le « Document Episcopat » n° 10-11 (juin 1994).

ressentent ou à dire ce qu'ils veulent vraiment dire. Un très grand nombre de contemporains sont bien incapables de « dire » leur foi, encore moins d'en « rendre compte » dans un langage rationnel, ils sont cependant capables de s'investir en profondeur et de se retrouver dans un rite comme celui du baptême de leur enfant. Il ne faut pas minimiser cette possibilité d'accéder à leur identité la plus profonde en « célébrant » un baptême, qui est aussi une fête autour de la naissance. La célébration du baptême dans un contexte familial, amical, ecclésial, peut être occasion de rejoindre Dieu de façon balbutiante mais réelle.

Telle personne parviendra à exprimer sa demande de sacrement d'une manière extrêmement pauvre du point de vue de la formulation théologique, les mots manquant pour traduire la foi. Telle personne au contraire ayant suivi un cursus d'études universitaires s'exprimera d'une façon très brillante du point de vue théologique. Telle autre personne manifestera un véritable attachement à ce qu'on appelle la « religion populaire ».

Entre une foi très explicitée et une vague religiosité, il y a de nombreuses façons de se situer. Le pasteur aura à décrypter la véritable intention de ces couples tenant compte de la personnalité de chacun, de son aptitude à conceptualiser, à comprendre, à formuler.

3.2. L'appartenance ecclésiale n'est pas unique

Il ressort des livres de Danièle Hervieu-Léger, précédemment cités, qu'il y a une disjonction de la croyance et de l'appartenance. Cette disjonction fonctionne d'ailleurs dans les deux sens. On peut croire en se référant à des traditions sans pour autant que cette croyance soit considérée comme impliquant une appartenance à l'Eglise. On peut également revendiquer une appartenance sans pour autant que la croyance y soit fortement impliquée. Cette appartenance très différente selon les uns et les autres est un phénomène bien connu de la société actuelle. Il n'est pas sans conséquence dans le domaine de la pastorale sacramentelle. Les évêques posent la question de savoir comment réagir contre cette dissociation entre croyance et appartenance⁵⁹⁹.

L'appartenance ecclésiale n'est pas unique. C'est l'un des points notables de la réflexion actuelle dont la théologie de Vatican II a pris acte. Devant des demandes sacramentelles, il s'agit de réfléchir sur ce que signifie s'identifier à l'Eglise, se sentir solidaire d'elle, bref de lui « appartenir ? La situation

⁵⁹⁹ « Des temps nouveaux pour l'Evangile », in CONFERENCE DES EVEQUES, *Assemblée plénière 2002, textes et documents, op. cit.*, pp. 163-192.

ecclésiale des gens qui semblent éloignés de l'Eglise ne doit pas être identifiée spontanément à un manque de foi.

3.2.1. Les critères classiques d'appartenance ecclésiale sont inopérants

D'après Yves Congar⁶⁰⁰, le sens de l'appartenance ecclésiale s'est beaucoup transformé depuis le concile Vatican II. Les situations des conditions d'appartenance à l'Eglise ont changé. Plusieurs explications peuvent être avancées dont le pluralisme des croyances et des idéologies. Dans une société pluraliste, dans une Eglise pluraliste, l'entrée dans l'expérience chrétienne peut arriver à des âges différents. Aujourd'hui, la foi se présente sous de multiples harmoniques selon l'âge de chacun, selon son histoire et son expérience humaine.

Les critères classiques d'appartenance ecclésiale inscrits dans un monde de chrétienté sont devenus inefficaces. Le Père Congar envisageait la création de communautés du seuil, lieux de cheminement évangélique. Beaucoup d'hommes et de femmes sont devenus étrangers à la vie courante et habituelle d'une communauté ecclésiale, cependant qu'ils se disent chrétiens. Actuellement, la nécessité est de plus en plus perçue dans les diocèses de fournir des lieux ecclésiaux d'accueil et d'écoute où il est possible de venir sans exigence d'appartenance à l'Eglise.

Si la paroisse demeure le service enregistrant les actes de catholicité, ce n'est pas l'appartenance paroissiale qui fournit les bases de l'identité catholique. Ainsi, les catholiques pratiquants que l'on peut interroger sur leur affiliation et sur les manifestations de catholicité ne font pas immédiatement référence à la communauté paroissiale. Ce qu'attendent les catholiques pratiquants de la paroisse montre bien le changement de place de l'institution : elle garde son rôle d'accompagnement par les sacrements et permet la catéchèse des enfants.

Le système d'appartenance ne peut plus être déduit de la pratique dominicale. Des chrétiens même engagés ne se joignent pas régulièrement à l'assemblée dominicale. Des jeunes participant activement à la vie d'un mouvement d'Eglise expriment couramment leur difficulté envers la célébration eucharistique. Si la pratique dominicale s'avère problématique pour ceux qui se sentent membres de l'Eglise, que dire pour ceux qui s'en estiment éloignés ?

⁶⁰⁰ Y. CONGAR, « Sur la transformation du sens de l'appartenance à l'Eglise », in *Communio*, (mai 1976), pp. 41-49.

3.2.2. Dans l'appartenance ecclésiale, trois éléments en interaction

Alphonse Borras⁶⁰¹ estime, pour sa part, que l'appartenance ecclésiale résulte essentiellement de trois éléments constitutifs en interaction : l'individu qui adhère, le groupe auquel il se rattache, le contexte socioculturel global dans lequel cela se passe.

L'individu se sent rattaché à l'Eglise d'une façon plus ou moins forte. Il vit cette appartenance avec tout ce qui fait son passé, son histoire, ses relations. Au cours de sa vie, le lien ecclésial est soit renforcé, soit affaibli, voire rompu selon les circonstances.

S'agissant du groupe, l'individu entre dans l'Eglise universelle par le baptême, mais plus concrètement cette adhésion se fait à un groupe local. Ce peut être la paroisse, mais encore une équipe de réflexion, un mouvement d'Eglise, un service etc... Un minimum de liens avec ce groupe est requis, mais cela peut aller de la simple référence à ce groupe à la pleine participation.

La troisième composante de l'appartenance à l'Eglise se situe dans le contexte socioculturel dans lequel l'institution ecclésiale vit son rapport au monde. Ce contexte prend en compte le milieu rural ou urbain, le phénomène de sécularisation....

Ces trois éléments entrent en interaction pour déterminer concrètement l'appartenance ecclésiale de tel et tel chrétien. Mais chacun de ces éléments étant composé de nombreux facteurs, leur conjugaison entraîne une très grande variété d'appartenance ecclésiale.

3.2.3. Les dimensions du phénomène religieux dans le processus de l'appartenance

A la suite de C.Y. Glock⁶⁰², il est possible, en sociologie religieuse, de distinguer, quatre dimensions du phénomène religieux : « l'expérientiel, c'est-à-dire les impressions ou sentiments, l'idéologique, c'est-à-dire les croyances et les légitimations, le rituel, c'est-à-dire les formes de prière et de culte, le conséquentiel, c'est-à-dire les conséquences pratiques de l'adhésion religieuse ». La théologie peut user de cette typologie. Mais le problème est de savoir comment ces dimensions interviennent dans le processus d'appartenance et quelles sont leurs influences réciproques. Il se peut qu'il y ait plusieurs « parcours » possibles entre ces diverses composantes et que l'Eglise se constitue grâce à cette diversité.

⁶⁰¹ A. BORRAS, « Appartenance à l'Eglise, communion ecclésiale et excommunication », in *Nouvelle Revue Théologique*, 110 (novembre-décembre 1988), pp. 801-824.

⁶⁰² H. BOURGEOIS, « Un problème d'anthropologie théologique », in *La Maison-Dieu*, 122 (2^{ème} trimestre 1975), p. 140.

3.3. L'appartenance peut se traduire de différentes manières

Le sentiment d'appartenir à l'Eglise peut s'enraciner dans divers gestes et dans diverses manières de se comporter. Aux Eglises de les déchiffrer pour savoir les accompagner.

3.3.1. La protestation d'appartenance

On est chrétien parce qu'on a été baptisé. On est chrétien quand on est baptisé. Le baptême fait objectivement appartenir à l'Eglise catholique. L'appartenance est alors reçue dans la perception d'être comme tout le monde et d'avoir le droit d'être reconnu comme tel. Des couples comptent se marier à l'Eglise ; étant baptisés, ils en ont le droit. Des parents désirent que leur enfant soit baptisé. Comment prendre en compte cette requête ? Y a-t-il en quelque sorte un droit au sacrement ? Que signifie cette revendication en profondeur ? Certains pensent que le baptême n'a pas la même signification pour tous. « La conception classique de l'appartenance à l'Eglise comporte des aspects et des degrés divers, elle n'est pas réalisée chez tous les baptisés au même degré... La signification baptismale n'est pas la même pour tous les baptisés »⁶⁰³. Prendre en compte une demande fondée sur le fait d'être baptisé et l'accompagner suppose que les communautés chrétiennes relèvent le défi de faire en sorte que le comportement de ces demandeurs de sacrements soit lié à la révélation de Dieu, manifestée en Jésus-Christ et célébrée en Eglise.

3.3.2. Le besoin de la célébration du rite

Le rite est un des lieux où s'opère une identification de l'individu dans son groupe social et dans la société globale. L'appartenance s'exprime à propos des rites, spécialement dans ce que Van Gennep a appelé « les rites de passage », à savoir la pratique chrétienne en France actuellement, le baptême, le mariage, l'enterrement... Au pasteur de valoriser cette demande de rite pour faire découvrir l'engagement du chrétien, sachant que, dans le rite, il se joue beaucoup plus que la théorie ne peut formaliser. Les agents pastoraux ont alors à faire comprendre que cette démarche s'inscrit dans l'événement de l'histoire du salut, c'est-à-dire la vie de Dieu donnée à l'homme.

⁶⁰³ K. LEHMANN, « Sacramentalité », in *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, Louvain, Centre Cerfaux, 1979, p. 201.

3.3.3. Le lien ecclésial

Qu'est-ce qui constitue le lien avec les Eglises pour les demandeurs de sacrements ? Est-ce une pratique occasionnelle, est-ce une pratique lointaine de catéchisme quand ils étaient enfants, est-ce un engagement dans une association caritative chrétienne ? Certains éléments peuvent révéler une appartenance plus ou moins forte à l'Eglise. Partir de celle-ci peut aider le pasteur dans son discernement pour accompagner la demande sacramentelle. Des signes non négligeables sont à prendre en compte.

Le denier du culte révèle un attachement à l'institution et la reconnaissance de ses services. D'une façon globale, on peut souligner la stabilité ou la faible progression du denier du culte. La Conférence des évêques de France⁶⁰⁴ souligne régulièrement que les fidèles répondent généreusement aux appels à contribution. L'inscription des enfants à la catéchèse pour un couple qui arrive dans une localité donnée peut être ce lien ecclésial tout autant que la participation à des grands pèlerinages, à des rassemblements de jeunes, à une équipe qui propose l'éveil à la foi des petits. Appartenir à des réseaux caritatifs peut être significatif également. D'autres gestes révèlent un lien ecclésial tels qu'intervenir dans un courrier des lecteurs, s'intéresser, lorsqu'on visite un monument ou un musée, aux expressions artistiques de la foi, participer à des rencontres ou à des débats sur des sujets religieux, accepter de se laisser accompagner par des chrétiens pour la préparation des grands moments de la vie, mariages et deuils, etc... Même si tout cela n'est encore qu'une référence assez vague au message évangélique, cela peut contribuer à susciter des rencontres, à créer des liens.

Ecouter avec plus ou moins de régularité une émission religieuse sur une radio, suivre à la télévision les grandes célébrations papales, comme les JMJ ou les cérémonies de la semaine sainte montrent un certain sentiment d'appartenance à l'Eglise universelle.

3.4. Prendre en compte de nouvelles formes d'appartenance

Il y a quelques années, Jean-Paul Willaime publiait un article intitulé « Vers des chrétiens électroniques »⁶⁰⁵. Dans cet article il distingue trois types de médiations religieuses dont la médiation communautaire, la médiation cléricale et la médiation « mass médiatique ». Si le développement des diffusions télévisées peut entraîner un affaiblissement de la base communautaire de la foi et un affaiblissement des médiations cléricales, ces diffusions permettent aussi une large audience du message religieux, allant

⁶⁰⁴ Conférence des évêques de France, 1994, *L'Eglise catholique en France*, p. 282.

⁶⁰⁵ J-P. WILLAIME, « Vers des chrétiens électroniques », in *Lumière et Vie*, 155 (octobre-novembre 1981), pp. 56-69.

bien au-delà des frontières du groupe émetteur ; cette médiation fonctionnant comme une force d'appoint renforçant les autres médiations. Consulter sur Internet le site de la Conférence des évêques de France traduit ainsi une certaine appartenance ecclésiale. Actuellement de très nombreux diocèses ont un site internet, il est conseillé de le visiter et il est effectivement fréquenté par des chrétiens engagés dans la pastorale diocésaine, mais également par des personnes peu insérées dans l'Eglise.

§ 3. Une sacramentalité largement proposée

La pastorale de l'accueil reste tributaire du fait que la foi est supposée, par conséquent, il ne lui reste que la tâche de la vivifier. La perspective suivie par le rapport Dagens est celle de la proposition de la foi. « Si au lieu de se contenter d'accueillir, ce qui reste bien sûr nécessaire, l'Eglise propose la foi, et spécialement à travers ses sacrements, alors elle permet aux hommes de notre temps de découvrir que la foi en Jésus-Christ donne sens à la vie humaine »⁶⁰⁶.

1. Dans l'esprit du rapport Dagens⁶⁰⁷

Des documents tels que *Points de repère en pastorale et sacramentelle*⁶⁰⁸ publié en 1994 par la Commission épiscopale française de liturgie et de pastorale sacramentelle, puis la *Lettre aux catholiques de France* de 1996⁶⁰⁹ ont ouvert un horizon nouveau à la pastorale des sacrements de l'initiation chrétienne et du mariage. Le contexte actuel amène à reconnaître et à pratiquer la pastorale sacramentelle comme une pastorale missionnaire. Le document invite à une démarche en quatre temps : accueillir, favoriser une progression, célébrer le sacrement et veiller à la suite du sacrement.

« Depuis un certain nombre d'années, les difficultés rencontrées ont conduit à mettre en oeuvre une pastorale d'accueil des demandes sacramentelles... Il faut que la pastorale de l'accueil s'accompagne d'une pastorale de la proposition, par laquelle l'Eglise ne craint pas de prendre l'initiative, en invitant à faire la rencontre du Christ dans les sacrements »⁶¹⁰. Le document pose la question de comment faire de ces sacrements de l'initiation et du

⁶⁰⁶ P. PRETOT, « Sacrements et liturgie à l'heure d'une pastorale de la proposition, in H-J. GAGEY, D. VILLEPELET, *Sur la proposition de la foi, op. cit.*, p. 97.

⁶⁰⁷ LES EVEQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle, Lettre aux catholiques de France, op. cit.*, p. 38.

⁶⁰⁸ *Points de repère en pastorale sacramentelle*, Doc. Episcopat, n° 10-11 (juin 1994), Document repris dans COMMISSION EPISCOPALE DE LITURGIE ET DE PASTORALE SACRAMENTELLE, *op. cit.*.

⁶⁰⁹ LES EVEQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle, op. cit.*.

⁶¹⁰ *Ibid.*.

mariage un chemin d'évangélisation. Puis vient la réponse (...) : « en acceptant d'avancer avec ces personnes sur ce chemin nous allons nous-mêmes être évangélisés. Ce qui suppose un certain nombre d'étapes, avec des attitudes à développer pour chacune d'elles. En d'autres termes, la pastorale de ces sacrements est appelée à devenir davantage une initiation à la foi et à la vie chrétienne, au cours de laquelle nous pouvons consentir à nous laisser nous-mêmes initier. (...) Nous avons à apprendre de ces gens qui viennent nous voir : apprendre à porter sur eux un autre regard et trouver un autre point de rencontre que la simple démarche ponctuelle d'un sacrement... Acceptons que l'Esprit Saint ait la liberté de nous parler à travers eux, et même de nous parler de Dieu et de la façon de le découvrir ».

Les gens rencontrés à l'occasion des demandes de sacrements sont une chance pour la pastorale, étant occasion d'évangélisation. Le croyant sait que l'avenir est à inventer ; ce qui marchait bien hier ne fonctionne plus obligatoirement aujourd'hui. Les communautés ecclésiales ont à inventer de nouveaux chemins à chaque époque, avec le souci du respect de chaque homme. Il faut faire confiance à l'invention pastorale.

2. La liturgie au service de la proposition de la foi

2.1. Le moment du sacrement

La deuxième partie a souligné que le temps des sacrements durait en deçà et au-delà du moment de la célébration. En effet, les sacrements donnés et reçus se déploient dans le temps. De même, la grâce des sacrements précède la célébration, déjà présente dans la préparation et encore présente au-delà de la célébration. Affirmer cela ne veut pas pour autant dire que la célébration n'ait pas de valeur originale, en tant que telle. Il est essentiel de faire droit à l'aspect de la célébration, orientée vers un Dieu qui parle, qui se communique librement et pour une part, de façon imprévisible. Dans la célébration liturgique, Dieu intervient. La célébration se produit en un moment qui propose aux sujets d'écouter et de dire, de célébrer. La célébration se déroule : quelque chose se passe. Dans la célébration liturgique, l'Eglise actualise les moments où la Parole de salut s'est faite présente dans l'histoire des hommes, elle invite à célébrer le don de Dieu qui est permanent mais qui a des temps repérables. Elle rassemble une assemblée très diverse, composée tout autant de pratiquants réguliers ou occasionnels que de non-croyants se retrouvant rassemblés pour une occasion ponctuelle. L'essentiel est que tous doivent se sentir accueillis, la célébration liturgique étant un moment privilégié de la communion avec Dieu et avec les autres.

2.2. La liturgie a un rôle

Vatican II a restauré sa place centrale à la liturgie. La liturgie propose la foi en invitant à la présence pour répondre à une Parole. Le rapport Dagens remet en lumière le rôle révélateur et formateur de la liturgie chrétienne, soulignant que la pastorale liturgique et sacramentelle est aujourd'hui une pastorale missionnaire qui ouvre le chemin de Dieu à des femmes et à des hommes en quête de sens. La liturgie a un caractère invitatif. C'est lui faire confiance pour initier à la foi ; la musique, la disposition de l'espace liturgique, les attitudes corporelles, les gestes à poser permettent de faire percevoir la beauté de la foi qui est chemin de contemplation. « La liturgie est considérée comme l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ, exercice dans lequel la sanctification de l'homme est signifiée par signes sensibles, est réalisée d'une manière propre à chacun d'eux »⁶¹¹. Elle est un lieu de transmission de la foi, elle est évangélisatrice par elle-même : elle travaille les participants bien au-delà de ce qu'ils pressentent, par la qualité des gestes, des paroles, des chants qui sont exprimés.

La liturgie peut être le premier accès au mystère de la foi. Elle est parfois le seul contact avec l'Eglise, pour les demandeurs de sacrements de plus en plus nombreux qui se trouvent, de par les circonstances, en marge de l'Eglise et de sa catéchèse. Soigner la qualité de la célébration liturgique s'inscrit dans la mission des communautés chrétiennes.

3. Une pastorale de la proposition implique un accompagnement

3.1. Une préparation nécessaire

Les sacrements sont là pour faire sens dans la vie de l'homme, contribuant à le construire dans son humanité et visant à révéler Jésus-Christ. Ils sont célébration d'une rencontre, mais encore faut-il le savoir et le comprendre. Avant la célébration elle-même, il y a la préparation. C'est le temps du rendez-vous entre le demandeur de sacrement et l'Eglise, représentée par un pasteur et des agents pastoraux. La préparation fait déjà partie du sacrement. Celle-ci ne doit donc pas être négligée ou reléguée faute de temps. Elle est à prévoir de manière systématique, indispensable. Elle aide à donner sens au sacrement demandé et célébré. Ces contacts pastoraux sont importants, parfois déterminants, constituant un temps fort de la pastorale car ils sont des expériences d'Eglise ; ils peuvent engendrer à la foi. Ce n'est nullement une besogne secondaire, c'est un temps essentiel car la mission d'évangéliser s'y réalise. La pastorale sacramentelle est carrefour d'évolution, de questions,

⁶¹¹ *Sacrosanctum Concilium*, n°7.

d'initiatives, de joies et de difficultés. Dans la proposition des sacrements, le ministère de l'Eglise est d'initier telle et telle personne à l'existence baptismale ou à la vie conjugale. Le service des communautés chrétiennes est d'accompagner dans ce devenir, dont Dieu a pris l'initiative. Un sacrement, c'est d'abord l'offre de Dieu, l'offre de son Amour, de sa Vie et de son Alliance. La foi n'est pas acquise une fois pour toutes, elle est une vie qui, sans cesse est appelée à s'approfondir et à se renouveler. La foi est toujours en devenir, toujours en travail.

3.2. Une préparation prévue par les Eglises

3.2.1. Les Eglises ont une responsabilité catéchétique

La pastorale sacramentelle n'est pas séparable de l'ensemble de la mission d'évangélisation. Le cardinal Villot énonce que le sacrement, comme sacrement de la foi, requiert une évangélisation préalable qui prépare la foi de celui qui va le recevoir pour qu'il soit en mesure de le comprendre, de le vivre, de le traduire dans la réalité⁶¹². Les Eglises ne peuvent se contenter d'assurer les conditions de validité d'un sacrement sans se préoccuper de la foi requise pour que le sacrement devienne source de vie. Vatican II rappelle aux évêques qu'ils doivent veiller à ce que l'enseignement catéchétique rende la foi vivante chez les hommes⁶¹³. Les Eglises ne peuvent dispenser des sacrements, sans au préalable avoir fait œuvre de catéchèse. Celle-ci exige du temps, un aller-retour de la parole, une implication de ceux et de celles qui sont ainsi engagés. Une motivation des participants est indispensable, ainsi qu'une prise en charge institutionnelle des Eglises. La catéchèse est un lieu d'éveil, de formation et de premier partage de la foi. La foi et les sacrements sont intimement liés. La catéchèse permet la maturation de la foi dans les sacrements. Ceux-ci intégrés peu à peu à la vie du croyant déploieront alors toute leur richesse. Cette catéchèse est prévue au canon 843 §3 qui rappelle aux pasteurs le droit aux sacrements de la part des demandeurs et qui leur fait obligation de veiller à la préparation au moyen de l'évangélisation. *Lumen Gentium* rappelle que les laïcs ont le droit de recevoir en abondance des pasteurs les ressources de la Parole de Dieu et des sacrements⁶¹⁴.

Les évêques de Belgique⁶¹⁵ insistent sur la nécessaire préparation et l'accompagnement du mariage. Ils déclarent que la société ne prépare pas

⁶¹² *Lettre aux conférences épiscopales d'Amérique latine (CELAM)*, Osservatore Romano, (16 août 1977), cité par PH. BEGUERIE, C. DUCHESNEAU, *Pour vivre les sacrements*, op. cit., p. 55.

⁶¹³ *Christus Dominus*, n°12.

⁶¹⁴ *Lumen Gentium*, n°37.

⁶¹⁵ *D.C.*, t. 96, 1999, p. 241.

bien les époux au futur mariage en tant que réalisation d'un amour durable, en tant qu'union comportant un don total et une fidélité absolue. Ils recommandent donc que « la communauté ecclésiale soit très soucieuse d'une préparation adéquate en vue du mariage, insistant tant sur l'aspect relationnel que sur le sens profond de l'existence et de la place que Dieu peut occuper dans la vie du couple ».

3.2.2. De sérieux efforts pastoraux déployés

On ne peut que souligner les efforts pastoraux déployés dans la préparation au baptême, au mariage ainsi que dans l'accompagnement des malades et des familles en deuil. Les équipes pastorales de préparation à ces sacrements ont pris acte depuis longtemps que beaucoup de demandeurs de sacrements ne sont plus en proximité avec les Eglises. L'investissement en personnes et en temps est nécessaire pour donner un sens chrétien à leurs demandes. Les centres de préparation au mariage, les services du catéchuménat, de la pastorale liturgique et sacramentelle remplissent ce rôle.

La préparation de ces sacrements peut être l'occasion d'une véritable découverte de Dieu. Au cours de cette préparation, les demandeurs de sacrements peuvent rencontrer des personnes authentiques qui témoignent de leur recherche et de leur foi, ainsi que de leur insertion dans les Eglises ; la dimension communautaire de la foi doit être soulignée. Les Eglises ont à permettre aux demandeurs de sacrements de vivre une expérience de vérité et d'authenticité et à répondre à leur quête de sens. La préparation aux sacrements est donc oeuvre missionnaire ; comme telle, elle doit s'adapter à ceux qu'elle va rencontrer, elle a à inclure le dialogue et le respect de la spiritualité des personnes rencontrées.

3.2.3. Des outils disponibles

Les Services diocésains de pastorale familiale disposent de nombreux outils à privilégier pour une appréhension du baptême et du mariage. Le prêtre et les agents pastoraux qui guident la démarche de préparation, puis de célébration de ces sacrements trouvent dans différentes revues et dans les rituels la présentation détaillée de ces démarches. La Revue Panorama offre plusieurs manuels très riches au niveau de la préparation. Un numéro de Panorama intitulé « Un mariage, ça se prépare ! » offre une réflexion sur le sens chrétien du mariage ainsi qu'un guide contenant plusieurs fiches de préparation à remplir par les futurs époux. Le mensuel Fêtes et Saisons articule sa réflexion autour de quatre grands axes : regarder, comprendre, agir, célébrer. D'autres revues telles que Signes d'aujourd'hui sont des outils

précieux pour préparer la célébration du mariage, en suivant pas à pas le rituel du sacrement. Pour les autres sacrements, de telles revues sont également disponibles et les documents existants peuvent aider quand les mots manquent. Cependant, dans la pratique, la mise en œuvre de la préparation rencontre des difficultés et la tâche semble parfois difficile aux agents pastoraux, au vu de la complexité des situations rencontrées. Il semble donc important de préciser quelques jalons essentiels de cette préparation.

3.3. Une préparation qui fasse sens pour l'homme d'aujourd'hui

Chaque sacrement requiert une instruction catéchétique et une évangélisation. Encore faut-il s'entendre sur les mots. Cette catéchèse ne doit pas prétendre transmettre un dogme ni l'intégralité d'un savoir, elle doit être éveil et désir ; la personne humaine ne pouvant vivre que ce qu'elle acquiert. La connaissance du Christ ne confère pas un savoir, mais ouvre un chemin. Cette catéchèse doit prendre en compte l'histoire et le devenir de l'homme dans son entier. Elle a à faire droit à ce besoin de toute personne d'exister et d'être reconnue dans son autonomie et sa singularité individuelle. Elle doit permettre de découvrir le mouvement de la foi qui est remise de soi à un autre, en ayant bien conscience que la vie de foi a sa croissance et ses déficiences. A cette catéchèse de permettre à la personne de prendre en charge son avancée dans la foi, selon son rythme propre. Il s'agit de trouver des manières d'éveiller le désir de Dieu chez les gens qui viennent demander des sacrements.

3.3.1. Une préparation qui éveille au croire

Edifier une vie de couple durable dans laquelle chacun est épanoui et se réalise, construire une vie accomplie pour soi et pour les autres, donner sens aux événements de la vie tels qu'une naissance, une maladie, la mort, c'est l'enjeu d'une préparation aux sacrements. Savoir se réconcilier avec soi, avec les autres fait partie de la construction du sujet. Une préparation aux sacrements s'enracine d'abord dans ce devenir humain dans lequel le croire peut s'éveiller. Le chemin à parcourir est celui du sens. Ce grandir en humanité se manifeste dans le désir de construire une vie accomplie avec et pour les autres. L'estime de soi⁶¹⁶, la sollicitude pour l'autre, le combat dans et pour des institutions justes et solidaires sont les chemins qu'emprunte le croire pour beaucoup de contemporains. Ce « besoin de donner sens, de le promouvoir à partir du quotidien, paraît à Gilbert Adler constituer un socle pour une évangélisation neuve, plutôt que le présupposé d'un besoin de Dieu

⁶¹⁶ P. RICŒUR., *Soi même comme un autre*, op. cit...

universel⁶¹⁷ ». Eveiller le croire dans le registre d'espérer, de vivre, d'aimer permet, dit-il, de découvrir ce qui fait le cœur vivant du croire, c'est-à-dire l'excès même de sa gratuité.

Dès lors que l'on s'interroge sur la signification d'un comportement ou d'une attitude humaine, c'est la question de l'homme, de son mystère et du sens de sa vie qui est posée. « Tout enseignement, même sur un sujet religieux, n'est pas de lui-même catéchèse ecclésiale. Par contre, toute parole qui touche l'homme dans le concret de son existence et l'invite à se tourner vers le Christ peut devenir parole catéchuménale »⁶¹⁸.

3.3.2. Une préparation attentive à ceux à qui elle s'adresse

Les demandeurs de sacrements sont, la plupart du temps, des adultes. En tant que tels, ils sont porteurs d'une expérience, ils sont autonomes et responsables, ils ont des rôles sociaux, enfin ils ont un rapport au temps. Ils ont alors besoin d'être reconnus dans ces différents paramètres. La préparation proposée a à prendre en compte le fait qu'elle s'adresse à des adultes ; elle doit respecter ces constantes de l'âge adulte. L'adulte a besoin d'être compris comme quelqu'un capable de s'auto-gérer ; en ce sens, la préparation proposée doit éviter toute infantilisation⁶¹⁹. Prendre en compte l'expérience acquise par l'adulte permet à la préparation pastorale d'intégrer un nouvel acquis en fonction de ce que l'adulte sait déjà. Valoriser l'adulte à travers l'exercice de ses rôles sociaux invite à le reconnaître dans son identité et autorise une appropriation qui tienne compte de ses responsabilités. Enfin l'adulte est conscient que le temps est limité ; cette dernière caractéristique exige qu'une préparation soit enrichissante pour lui, dans le cas contraire, il aura le sentiment d'avoir perdu son temps.

⁶¹⁷ G. ADLER, « Croire : vivre, espérer, aimer », in *Croire aujourd'hui, op. cit.*, p. 36.

⁶¹⁸ *Message au peuple de Dieu*, n°8, « Réalités et avenir de la catéchèse dans le monde : Principaux documents du Synode des évêques, Rome, 1977 », Le Centurion, 1978, p. 177.

⁶¹⁹ Annexes pages 505 à 509 qui présentent un questionnaire remis aux parents en vue de la préparation au baptême proposée par la paroisse de Coutances ; ce questionnaire a été jugé infantilisant par plusieurs adultes qui ont choisi de faire baptiser leur enfant dans une autre paroisse. En outre, la page 509 a été comprise comme une tentative de récupération de la part de l'Eglise.

3.3.3. Une préparation qui ouvre sur un avenir

3.3.3.1. Au-delà du temps de préparation

La préparation est un temps privilégié pour découvrir le mystère de Dieu. Dans la mesure du possible, il est important qu'elle ne soit pas vécue uniquement comme un temps qui prépare à un événement ou qui conduise à la célébration conçue comme le sommet de ce temps. La célébration est pensée sur le court terme, voire parfois dans l'immédiat. Le défi de cette préparation est qu'elle éveille le désir d'une véritable rencontre avec Dieu, rencontre qui fasse sens dans la vie de l'homme. Dieu peut se faire pressentir à l'homme à travers toutes les attentes de l'existence humaine, à travers les investissements affectifs. Dans le dévouement à autrui, dans la fidélité conjugale, dans l'amour de ses enfants, Dieu peut rejoindre l'homme. Cet éveil peut débiter lors de ce temps de préparation pour un jour porter des fruits dans un horizon temporel plus reculé, mais il semble essentiel que la célébration des sacrements ne soit pas présentée et comprise comme le processus final de la préparation. Celle-ci peut s'inscrire dans un projet à plus ou moins long terme.

3.3.3.2. Ouvrir à un projet

Projeter, c'est greffer de l'inédit, c'est désirer du nouveau sur un itinéraire déjà constitué. Le projet suppose une réappropriation de ce qui s'est passé, il établit une rupture pour reprendre et réorienter le cours des choses. Le projet est lié à un enjeu existentiel dans la mesure où il est porteur de sens pour parer à l'insignifiance ou à l'absurdité de certaines situations auxquelles l'homme est confronté. La considération du mystère de la vie, de l'amour, de la liberté humaine font question et sont autant de voies pour provoquer l'homme à se décentrer de lui-même. Non satisfait du donné du sens immédiat de l'existence, l'homme peut alors s'ouvrir au mystère et à l'invisible. Une demande de sacrement est un projet actif. Toute élaboration de projet s'apparente à un travail de créativité. Il met la personne en situation de penser par elle-même son devenir. La notion même de projet implique un sujet qui montre sa capacité à concevoir et à réaliser ses intentions. La préparation d'un sacrement, reconnue comme un projet, peut être l'occasion pour un individu de s'ouvrir à de l'inédit, à de l'inactuel, dans lequel Dieu peut prendre place un jour ou l'autre. Conduire à l'expérience de Dieu s'inscrit dans un projet.

3.3.4. Dans ces rencontres de préparation, faire exister l'Eglise

Les Eglises sont en situation missionnaire, elles sont en train de se faire, là où des hommes se rassemblent et prennent conscience que Dieu les rassemble. Faire Eglise exclut l'idée d'intégrer les demandeurs de sacrements à une Eglise toute constituée mais implique de faire exister les Eglises là où se vivent les rencontres. Les Eglises sont toujours des Eglises en devenir, qui s'enrichissent peu à peu de nouveaux membres. C'est ce que Pierre-André Liège décrivait comme une urgence de l'époque actuelle : « L'Eglise chrétienne de chrétienté a souvent donné l'impression de ne plus advenir (...), de ne pas naître de la décision de foi dans un groupe humain. Elle ressemblait à une vaste institution religieuse qui se donnerait des succursales idéologiques ou administratives (...). D'où le peu de conscience de faire exister l'Eglise, d'être-Eglise et de se prendre en charge au nom d'une décision provoquée par l'Evangile »⁶²⁰. La préparation introduit ainsi dans un « faire Eglise » où les tâtonnements et les progressions sont respectés. En conséquence, peut s'accomplir une entrée progressive dans des façons de faire où l'Evangile prendra visage. Les Eglises sont les lieux d'où partent et où reviennent les disciples d'Emmaüs pour raconter les rencontres qu'ils ont faites sur la route, pour rassembler ceux et celles qui veulent les partager et pour les célébrer.

3.3.5. Une préparation à diversifier

Evangeliser les actes religieux et rituels qui sont encore largement répandus dans le catholicisme français ne va pas de soi. Un accueil des gens de situation très diverse au plan de la foi est à réfléchir. Comment peut-on éveiller des parents à la foi, au cours de quelques séances de préparation au baptême de leur bébé, ou des couples en quelques sessions de préparation en vue de leur mariage ? C'est ainsi que les questions se posent à l'heure actuelle. Peut-on réussir dans cette tâche à l'aide d'un modèle unique ? Comment prendre en compte l'originalité des personnes, leur capacité de décision, leur démarche d'appropriation ?

3.3.5.1. Proposer diverses durées de préparation

La diversité des itinéraires personnels oblige à travailler sur la diversification de la préparation aux sacrements ; diversification qui peut aller d'une catéchèse courte à une proposition catéchétique plus organisée. Certains demandeurs de sacrements apprécieront une préparation longue aux

⁶²⁰ P-A. LIEGE, *L'Etre ensemble des chrétiens*, op. cit., p. 26.

sacrements, y seront à l'aise et celle-ci sera pour eux l'occasion d'approfondir leur foi. Pour d'autres cette préparation semble trop exigeante. En novembre 2002, lors de la session de la Conférence des évêques, à Lourdes, la question de la préparation au mariage a été l'objet de nouvelles orientations. Le temps de la préparation au mariage a tendance à être allongé et certaines paroisses tendent à en faire un véritable catéchuménat, augmentant les exigences pour accéder au sacrement. Cette préparation ne peut pas rejoindre tout le monde ; certains de ceux qui ont en charge la préparation au mariage la trouvent trop ambitieuse pour l'imposer à tous sans distinction des attentes de chacun.

Une large proposition sacramentelle doit prendre en compte toutes les situations des demandeurs de sacrements ; des sacrements peuvent être demandés avec une foi non déclarée, avec une foi incertaine ou encore avec une foi supposée. La préparation ne sera pas la même dans chacun de ces cas. L'attention à la singularité des personnes, à leur histoire, à leur cheminement est primordiale. La mission n'est pas conquête, elle est dialogue. L'accompagnement pastoral a à être soucieux de tout l'homme, sa tâche est d'intéresser et de rejoindre les hommes plus que de prétendre convertir. La proposition sacramentelle est chemin d'initiation, où l'on accueille ceux qui sont en quête de raisons de vivre inséparables des raisons de croire. Dans cette perspective, il semble urgent de diversifier les propositions de préparation dans le souci de respecter le cheminement de chacun. Les Eglises sont appelées à déceler les signes de l'imprévu de Dieu à travers des demandes multiples ; comme telles, elles se doivent d'être désintéressées et vigilantes.

3.3.5.2. Quelques points essentiels à honorer

La préparation doit jouer un rôle dans « l'advenue à soi ». L'évangélisation doit atteindre ce qu'il y a de profondément humain en l'homme. Les Eglises sont un lieu de parole pour l'humanité, elles sont un lieu où advient la parole. La préparation des sacrements a à être comme un jalon sur la route humaine conduisant à de nouvelles étapes dans un avenir plus ou moins lointain. Elle est chemin au pas de l'autre, sans précipitation ni anticipation. Elle a à être l'occasion de se positionner par rapport aux questions fondamentales de vie, de mort, de liberté et de conscience. Dans cette démarche, ce qui importe c'est de s'ouvrir au mystère de Dieu et de découvrir son Amour révélé en Jésus-Christ. L'évangélisation et la préparation des sacrements ont à dire la rencontre du Dieu vivant avec les hommes. Tout ne sera pas obligatoirement perçu dans l'immédiat mais des jalons seront posés, quelques fondements seront proposés pour une possible fondation. La pastorale de la proposition n'est pas la pastorale de la vérification. Cette pastorale fait confiance, estimant que le possible de Dieu peut toujours advenir.

Section 4. Méthodes et moyens pastoraux à mettre en œuvre

Diversifier les efforts, mobiliser l'imagination, proposer un cheminement à la hauteur de chacun, c'est la tâche de la pastorale. Des méthodes et des moyens sont à mettre en œuvre de façon systématique pour réussir cette pastorale de la proposition et de la rencontre dans la compréhension du sens de la demande sacramentelle. Ils sont un parcours incontournable dans la formation de l'agent pastoral. Présence, accueil, écoute sont les mots clés d'un accompagnement pastoral qui s'inscrit dans une démarche de foi et d'espérance.

§ 1. L'accueil

L'espace sacramentel appelle une attitude de liberté, d'accueil pour laisser mûrir les réponses et les tâtonnements. Le croyant non pratiquant devient la figure habituelle du dialogue pastoral. De nombreuses demandes s'accompagnent d'une reconnaissance loyale d'une distance avec les Eglises. Comment accueillir et accompagner des démarches humaines en quête de sens et témoigner en paroles et en actes d'un salut advenu en Jésus-Christ et célébré par les communautés ecclésiales ? Accueillir, clarifier, faire place à la parole, c'est le rôle de la pastorale. L'attitude sera toujours la même : un accueil inconditionnel vis-à-vis de ceux et celles qui viennent car Dieu est à l'œuvre avant les agents pastoraux qui n'ont pas le monopole de l'action de Dieu. Toute personne humaine a un prix absolu, dans le sillage de l'Évangile, les Eglises doivent donc se faire proches des plus éloignés. La proposition de la foi commence par un être avec l'autre, par une présence à l'autre.

Il s'agit d'accueillir la personne en faisant apparaître le respect qu'elle attache à la liberté humaine, il s'agit de l'accueillir conformément à l'Évangile. L'accueil évangélique est compatible avec l'éducation de la liberté religieuse : Dieu propose toujours sans imposer. Accueillir la personne, c'est aussi l'entendre avec son histoire, dans ce qu'elle a d'unique et selon la singularité d'un destin. C'est aussi découvrir au long des dialogues comment Dieu agit dans le cœur des hommes et des femmes d'aujourd'hui. L'accueil de la personne qui demande un sacrement suppose le souci de la part de l'agent pastoral, de lui faire rencontrer le Christ, au point où elle en est de son histoire. Donner la parole à ceux qui viennent demander des sacrements, c'est promouvoir une formulation de la foi à partir de leurs expériences. Le travail de la pastorale consiste à porter à l'expression ce qui est présent dans l'expérience de vie. Dans cette expression, le sujet advient.

Accueillir, c'est aider la personne à un travail de reconnaissance de ce qui lui est donné dans son expérience. Déployer le sens qu'elle donne à sa demande est important pour ensuite inscrire celle-ci dans la signification que les Eglises donnent à cette démarche. Accueillir, c'est aussi faire prendre conscience aux personnes qu'entrer dans une démarche sacramentelle requiert une certaine progression, un certain cheminement.

§ 2. L'écoute

Par l'écoute et l'aide qu'il apporte, l'acteur pastoral favorise l'appréciation des ressources internes sur lesquelles le demandeur va s'appuyer en vue d'une meilleure compréhension de sa demande.

1. Ecouter une personne est un processus à la fois intellectuel et émotionnel.

L'écoute permet de réussir à discerner et à comprendre ce que l'autre veut dire. Cette écoute exige le respect des personnes et de leur histoire. Il s'agit d'écouter entre les mots et les phrases prononcées pour saisir ce qui n'est pas exprimé, pour comprendre les significations et les motivations sous-tendues. Ecouter, c'est accepter de se laisser interroger, c'est penser dans le mouvement de la pensée de l'autre. Il convient alors de se situer sur le terrain de l'autre, pour rejoindre chacun là où il en est. Une attitude empathique aidera à l'expression et à la compréhension. L'écoute ne doit pas être simplement attentive mais empreinte de chaleur humaine. L'écoute suppose la considération positive inconditionnelle de l'autre, sur la confiance en l'autre, sur la non directivité du discours : la personne écoutée et aidée est le guide de cette relation, son chemin est à respecter. Il ne s'agit pas de proposer un exposé catéchétique ou systématique de la foi. Si l'écouter n'est pas porteur d'attitudes morales ou de jugement, il permet au demandeur de s'exprimer librement. Des attitudes sont à développer telles que la congruence, l'attention chaleureuse, l'écoute des émotions et des affects ; il importe d'être vrai, authentique, d'être soi-même, de ne pas jouer un rôle.

2. Permettre aux attentes de se faire jour

L'agent pastoral a à écouter les demandes des gens dans toute leur humanité, sans considérer qu'ils posent un problème pastoral ou administratif à résoudre et sans juger leur histoire. Les Eglises sont donc sans cesse stimulées à se constituer avec tous ceux qui se présentent, sans discrimination. Les sacrements sont discrets et laissent libre de ses choix celui qui les reçoit en même temps qu'ils transforment celui qui les accueille.

Dans cette rencontre, prendre en compte toute la démarche des demandeurs de sacrements suppose d'aider les attentes à se faire jour. Bien souvent la demande de sacrement ne sait plus se formuler, faute de culture chrétienne. Il n'empêche que cette demande peut devenir lieu de dialogue. Il est également possible de reformuler⁶²¹ dans ses propres mots le contenu et les sentiments exprimés par l'autre personne et de vérifier que celle-ci est satisfaite de cette reformulation. Celle-ci permet de clarifier les propos et manifeste l'intérêt pour l'autre, dans une attitude de compréhension. La tâche éthique tient dans l'élucidation du sens. Les sacrements sont à la rencontre de la vie.

3. Permettre au demandeur de s'approprier son projet

Il est essentiel que les demandeurs puissent s'approprier ce qu'ils sont venus demander. Les mots employés doivent alors faire sens pour eux. Aider à dire la foi avec les mots des demandeurs de sacrements fait partie de la rencontre. Certains choisissent des textes, ressentent de l'appréhension pour les lire, transforment les mots, privant parfois la phrase de sens. D'autres ne comprennent pas tel ou tel geste liturgique ou telle ou telle expression sacramentelle. Traduire en termes compréhensibles est indispensable pour que les demandeurs soient acteurs de leur projet. De la même façon, il est important qu'ils soient associés à la recherche des solutions si des difficultés se présentent à propos de leur demande de sacrement.

4. Manifester de l'empathie

Une telle attitude apprend à l'agent pastoral à cheminer au côté de ceux qu'il reçoit. La compréhension empathique, c'est la capacité à percevoir le monde de l'autre de l'intérieur, de ressentir les émotions de l'autre sans pour autant s'identifier à l'autre. Le respect de la pensée des autres y est obligé et le plaisir d'écouter fait partie de la relation communicationnelle. Cette perspective suppose une présence discrète et profonde. Chaque personne est unique et a à être considérée comme telle. Les agents pastoraux et les pasteurs ont à faire ressortir le plaisir et la joie qu'ils éprouvent dans leur rôle d'accueil. Les personnes accueillies doivent se sentir bien à leur contact. D'autre part, les personnes qui font la démarche d'une demande sacramentelle ont besoin d'approbation. Même s'ils semblent être très loin de l'Eglise, ils ont besoin que l'agent pastoral comprenne ce qu'ils vivent et dans leur vie, il y a matière à approbation. L'être humain a besoin d'être apprécié

⁶²¹ La capacité à reformuler est essentielle pour l'agent pastoral. Le livre de Bernard PODVIN, *L'accueil paroissial*, donne diverses méthodes de reformulation. B. PODVIN *L'accueil paroissial*, Paris, Editions de l'Atelier, 1997, pp. 44-45.

dans ce qu'il vit, dans ce qu'il ressent, dans les choix qu'il accomplit, dans ce qu'il réalise. L'homme a besoin de reconnaissance. Une attitude empathique crée la confiance, produit la sécurité, réduit l'anxiété et permet de dialoguer. Cette compréhension empathique, pour établir un dialogue véritable, est très exigeante et ne tolère pas d'ambiguïtés. Une formation pastorale est donc indispensable.

§ 3. Le dialogue

Tout sujet est capable de s'ouvrir à une altérité qui dialogue avec lui sans vouloir lui imposer sa vérité. Les Eglises ont à se faire écoute d'une histoire qui souhaite se célébrer en lien avec le mystère de la foi. Un dialogue favorisant le récit pour faire sens est très approprié.

1. Le dialogue suppose une implication

L'approche existentielle suppose une implication personnelle, dans le dire de sa propre expérience spirituelle. Sans ouverture à l'autre et sans affirmation de soi, sans respect de l'autre et sans risque de soi, sans engagement de conviction personnelle et sans incertitude maintenue, il n'y aura pas de cheminement vers la foi. Par la parole échangée avec l'autre, où nul n'a la prétention de posséder toute la vérité, quelque chose se construit. Cheminer avec les autres implique d'accepter la vulnérabilité d'une marche ensemble et la fragilité d'une parole de foi. Il faut ouvrir son esprit à la dimension de l'autre, au risque de témoigner de sa foi personnelle, au risque de se faire bousculer par l'autre dans ses idées bien établies, au risque aussi de se laisser affecter par la parole et la présence d'autrui.

Pour l'agent pastoral, dialoguer, c'est entrer dans un espace consacré à la conversation et à la relation. Au cœur de celles-ci, il n'a pas toute la maîtrise. Il est alors soumis à l'épreuve de parler du lieu de l'autre. Un climat de confiance doit se créer, des relations sont à nouer, le temps doit s'écouler, donnant naissance à une histoire. Le dialogue instauré est souvent riche en contenu existentiel sur la responsabilité que confère la situation des parents, sur le don de soi dans un couple....Qu'est-ce qui est révélé par ceux qui sont accueillis ? A quelles conversions appellent-ils ? Entendre le désir de l'autre sans projeter sur l'interlocuteur des réponses trop courtes ou des jugements péremptaires contribue à donner sens à une demande. Peut alors s'instaurer avec Dieu une relation, non utilitaire, gratuite et désintéressée... C'est dans l'ouverture des uns aux autres que Dieu se révèle. L'amour de Dieu n'est connu de l'homme que dans l'accueil que l'homme en fait. Même si l'autre n'est que question, il dévoile quelque chose de l'homme et donc de Dieu.

2. Une formulation du questionnement adaptée

Les demandeurs de sacrements ne peuvent pas justifier intellectuellement ou théologiquement leur démarche. Il convient de les aider à découvrir ce qui motive en profondeur leur demande. Les agents pastoraux ont à prendre acte du fait que le langage religieux est devenu peu familier, voire inconnu pour beaucoup de demandeurs de sacrements. Une formulation différente dans le questionnement peut être prévue. Quand il est demandé dans la préparation, « pourquoi voulez-vous faire baptiser votre enfant, pourquoi voulez-vous vous marier à l'Eglise ? » les demandeurs peuvent se trouver dans l'impossibilité de répondre à cette question, car ils n'ont pas le langage religieux pour l'exprimer ; de plus, dans la manière selon laquelle est posée la question, la réponse ne peut être qu'en langage abstrait. Or la foi ne s'exprime pas par des définitions, mais à travers un récit des événements, des personnes, des témoins que l'on rencontre au cours de l'existence.

Le dialogue dans la préparation au mariage avec les jeunes couples ou dans la préparation au baptême avec les jeunes parents serait à susciter à partir d'une question formulée autrement : « Comment en êtes-vous arrivés à demander le baptême pour votre enfant » ? « Comment en êtes-vous arrivés à la décision de vous marier, de vous marier à l'Eglise ? » Cette question pourrait susciter un récit des événements qui les ont conduit à faire cette démarche.

3. Le récit privilégié

Les jeunes couples peuvent faire ainsi le récit de leur première rencontre, exprimer les joies et les peines qu'ils ont rencontrées, les chances et les difficultés de leur dialogue mutuel. Ils sont ainsi amenés à découvrir qu'à travers leur rencontre, leur amour mutuel, ils sont transformés, épanouis, heureux ; leur vie a pris un nouveau sens. C'est à travers ce récit de leur expérience qu'ils peuvent être amenés à découvrir Dieu dans leur vie, dans leur histoire. Dieu est présent au cœur de leur amour, il n'est pas à chercher dans un ailleurs ou un au-delà. La parole de Dieu, le récit de ce que Dieu a fait de bon pour l'homme pourra le leur révéler. Les jeunes parents peuvent de même raconter l'attente de la naissance de leurs enfants. Comment le fait d'être parents les rend heureux ? Comment le fait de donner naissance à un enfant les dépasse, les met devant le mystère de la vie, devant de nouvelles responsabilités ?... C'est au cœur de cet événement qui marque profondément leur vie qu'ils peuvent découvrir la présence de Dieu Amour qui fait alliance

avec eux depuis toujours, depuis leur mariage et qui les appelle à devenir créateurs de vie avec Lui.

Il s'agit dans ce dialogue de contempler à travers le récit des événements de la vie, l'action même de Dieu qui désire faire alliance avec les hommes, se révéler à eux à travers leur amour mutuel ou l'amour qu'ils ont pour leur enfant. Se raconter permet de s'unifier. Un travail de relecture permet aux gens de comprendre les expériences vécues et donc de découvrir que Dieu était déjà présent. Il est essentiel de ne pas perdre de vue que l'adulte porte en lui toute une expérience de vie, il faut donc en tenir compte dans ce dialogue. Avant d'expliquer ce qu'est le baptême ou le mariage selon l'enseignement de l'Eglise catholique, il est essentiel d'écouter ce que la famille a envie de dire à ce moment-là, d'écouter le couple parler de son vécu même si cela ne semble concerner ni le baptême, ni le mariage, ni Dieu. Les récits spontanés qui s'échangent sur l'histoire de la famille, sur l'histoire du couple, avant, pendant et après le baptême font aussi partie de la préparation au baptême, accompagnés des préoccupations des acteurs. Une famille qui franchit le pas de l'Eglise pour y faire entrer l'enfant à baptiser accomplit un geste plus important que les discours qu'elle pourra tenir pour justifier sa démarche.

§ 4. Une pastorale post-sacramentelle proposée

Proposer un sacrement implique, chaque fois que cela est possible, de garder le contact avec les personnes afin que le chemin ne s'arrête pas avec la célébration du sacrement. Faute de cet accompagnement, la réception de ce sacrement risque d'en rester à un acte isolé et étranger à la vie quotidienne. Il s'agit de poursuivre le cheminement pour qu'une continuité se dessine, quand cela est faisable. La communauté chrétienne peut ainsi être nourrie de ce qui a été vécu dans les sacrements préparés et célébrés.

La demande de baptême pour un bébé peut être source de renaissance de la foi chez certains parents qui, pour une raison ou une autre ne sont pas allés très loin dans l'itinéraire de leur foi. Cette demande peut être l'occasion de repenser, d'approfondir, d'éclaircir ce qu'ils ont reçu dans leur enfance. Les groupes d'éveil à la foi des petits peuvent offrir l'occasion d'un accompagnement. Des célébrations anniversaires peuvent également être proposées avec succès.

Certains couples, à l'occasion de la préparation au mariage, désireront aller plus loin dans l'intelligence de la foi ou dans les rencontres ecclésiales ; des rendez-vous d'approfondissement peuvent leur être proposés avec le souci de nourrir le cheminement commencé. Cela peut se traduire par des rencontres entre jeunes couples ou entre jeunes parents. Identifier des réseaux possibles

d'aide au plan humain peut également présenter l'opportunité d'offrir une suite à une demande ponctuelle de sacrement.

Lorsque survient l'épreuve de la séparation, des questions se posent aux parents, et aux amis du défunt. La séparation définitive d'un être cher provoque les proches à se poser des questions sur le sens de la vie, sur la souffrance, sur la mort, ce sont des questions de fond qui demanderaient du temps....Si au cours de la préparation de la célébration des obsèques, les agents pastoraux constatent le besoin d'une réflexion plus profonde, il serait souhaitable de prévoir un temps subséquent permettant un échange en profondeur.

Saisir la possibilité de poursuivre un accompagnement post-sacramentel, lorsque l'occasion se présente, peut être l'occasion de prolonger ce qui a été entrevu au cours de cet événement de la rencontre sacramentelle. Un espace de réflexion, de parole peut alors s'ouvrir avec un Dieu qui s'est fait homme, dont la seule puissance est l'Amour.

Tout au long de ces pages a été posée la question de la signification des sacrements pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui. Les sacrements, signes de la présence de Dieu dans le monde, ont été envisagés sous l'angle de la rencontre entre Dieu et l'homme. Ils ont également été compris comme pouvant constituer un chemin vers la foi : dans les sacrements, la foi peut advenir et grandir. L'enjeu de cette recherche a été de se demander comment la pratique sacramentelle pouvait mettre les hommes et les femmes de ce temps sur la trace de Dieu.

Le point de départ de cette réflexion a été l'observation dans la pratique de plusieurs cas de demandes de sacrements, dans lesquels la foi des demandeurs ne prenait pas ou peu de place. Le baptême, le mariage et l'eucharistie à l'occasion de la première communion ou à l'occasion des messes pour les défunts, font aujourd'hui encore l'objet d'une demande importante même si leur déclin est sensible. La diminution du nombre des pratiquants n'a pas réduit proportionnellement la demande de célébration des grandes étapes de l'existence. Ainsi des hommes et des femmes demandent des sacrements alors qu'ils sont peu ou non croyants. Ayant besoin de rites, de nombreux demandeurs de sacrements semblent investir dans le rite autre chose que ce que la foi de l'Eglise confesse. C'est une chance que les Eglises ne doivent pas négliger. Des hommes et des femmes s'adressent à des communautés chrétiennes, à la recherche d'une fête personnalisée que ne leur offrent pas les institutions civiles. Les Eglises savent célébrer ces moments importants de la vie avec solennité à l'aide de rituels très complets. Il s'agit alors pour elle d'évangéliser cette ritualité demandée, en proposant un chemin de foi à l'occasion d'une demande de sacrement. Il s'agit de révéler un aspect particulier du don de Dieu lors de ces moments importants. Dieu qui habite le cœur de l'homme y est mystérieusement à l'œuvre. Qui peut prétendre savoir exactement ce qui se passe chez des parents dont l'enfant est baptisé, chez un homme et chez une femme qui célèbrent leur mariage, chez des participants d'une eucharistie dominicale ? Aux communautés ecclésiales de ne pas manquer ces rendez-vous, à elle d'appeler à la foi ceux qui viennent demander des sacrements. A elle de faire passer d'une demande de rite, qui sert à sacraliser la vie, à un chemin de foi, à elle de confronter une demande de sacrement à la foi en Jésus-Christ. Dans cette tâche, elle a à respecter des demandes personnalisées et elle a à s'interroger sur les cheminements possibles pour chacun. Les préparations proposées ont à tenir compte de la diversité humaine.

Offrir une possibilité de cheminement personnel et d'approfondissement chrétien semble répondre à l'exigence de sens requis par et pour l'homme d'aujourd'hui. Un des dangers de la culture d'aujourd'hui est la perte du sens.

Les questions fondamentales sur le sens de la vie, le sens de la mort sont encore posées aujourd'hui ; elles valent que l'on s'y attache alors que beaucoup privilégient un intéressement de plus en plus grand envers le côté matériel et l'économique. La question de la finitude se pose à tout homme, à un moment ou l'autre de sa vie, le provoquant à s'interroger sur ce qui le dépasse. La vie a-t-elle un sens et l'homme a-t-il une destinée ? Ces interrogations peuvent se présenter lors d'événements qui appellent des célébrations. Dans ce questionnement, la foi peut surgir.

L'homme est un être en devenir. Les hommes et les femmes sont des adultes sujets responsables qui aspirent profondément à se déterminer eux-mêmes. Ils sont capables de se prendre en charge en faisant appel à leur conscience personnelle dans les situations culturelles concrètes parfois inattendues ou parfois difficiles à gérer. Les projets, les joies, les rencontres, les épreuves inattendues, les crises, sont une chance et un défi pour que l'homme se réalise. Si on ne tient pas compte de ce facteur humain, on fige les institutions. Le christianisme a pour tâche de réaliser l'humanité. La divinisation de l'humain qui est au cœur du christianisme requiert de prendre en compte l'homme situé au sein d'une culture. Le chrétien est un homme qui marche, cette conviction interdit toute conception statique du christianisme et sollicite à chaque époque l'élaboration de nouveaux modes de pensée, dans le respect de l'Évangile.

Un travail sur les sacrements oblige à une réflexion théologique. La modification d'une proposition sacramentelle dépend en effet de la théologie qui lui est sous-jacente. Une théologie mise en place au concile de Trente et répondant bien aux questions précises de cette époque ne peut plus répondre de manière satisfaisante aux interrogations de l'homme contemporain. Celle-ci privilégiant les sacrements comme moyens de salut, entraîne certains actes pastoraux qui n'ont plus nécessairement beaucoup de sens pour les hommes d'aujourd'hui. Les sacrements conçus comme lieu de la rencontre entre Dieu et les hommes permettent de célébrer des moments privilégiés de cette rencontre, mettant en valeur un aspect particulier du don de Dieu, capable de transformer la réalité humaine. Interroger alors ce que l'on met sous le mot « Dieu » est indispensable. De quel Dieu parle-t-on pour que l'on puisse dire qu'il vient à la rencontre de l'homme et qu'il se donne à l'homme ? Il importe que les demandes sacramentelles ne soient pas sous-tendues par une conception idolâtre de Dieu, conduisant à acquérir des mérites ou à multiplier des formes de piété. De même, le désir de la possession de Dieu fait oublier l'essentiel qui est de s'ouvrir à l'inouï du don de Dieu qui aime l'homme et qui l'accepte tel qu'il est. Un affranchissement par rapport à un certain nombre de représentations et d'images déformantes de Dieu semble nécessaire pour que la démarche de la foi ait un sens pour l'homme

contemporain. L'essentiel est de dévoiler que Dieu est événement et amour dans la vie de l'homme. Le message chrétien ne se réduit pas à une idée, il est la découverte d'une personne, la rencontre transformante d'un amour, le partage de la certitude que le Christ est vivant par delà la mort.

Dans la révélation de Dieu en Jésus-Christ, Dieu cesse d'apparaître comme le Parfait, Le Tout Puissant. La Toute puissance n'est plus qu'une toute-puissance d'amour et de vie. Elle rend Dieu lui-même faible et vulnérable. Dieu a pris l'initiative de se tourner vers l'humanité, il s'est porté à la rencontre et à la connaissance des hommes. En Jésus-Christ, cette proximité culmine, Dieu s'est rendu présent à l'homme, lui révélant sa vie même, en lui offrant de la partager. Dieu a rencontré l'humanité en Jésus-Christ. Le christianisme est promesse d'humanité. En Jésus-Christ, Dieu n'est pas seulement venu dans l'histoire, l'histoire humaine est passée en Dieu. C'est ainsi que chacun est appelé à réaliser son humanité, mais l'homme n'est pas seul. Dieu est présent pour chacun. Si la relation de Dieu à l'homme précède la relation de l'homme à Dieu, si le chemin vers Dieu est un chemin de Dieu, on ne peut pas alors réserver les sacrements à une élite de pratiquants. Dieu ne peut écarter aucun homme de son alliance. De par l'incarnation, Dieu s'est rendu présent à l'homme dans son aventure humaine. Dieu agit au cœur de chaque situation humaine et personne ne peut être exclu de son amour. Aux Eglises de rejoindre les hommes tels qu'ils sont, dans les expériences humaines fondamentales telles que la maladie, l'amour, la paternité, l'échec, la réussite, la mort, etc..... S'il en est bien ainsi, interdire une rencontre n'a pas de sens, il s'agit au contraire de proposer largement les démarches sacramentelles, en éclairant la signification.

La proposition du salut de Dieu est à manifester à tous, le salut étant entendu dans le sens qui a été précisé, c'est-à-dire, non pas dans une conception utilitaire, comme moyen dont l'homme dispose, mais comme le passage vers la vie en Dieu. Le salut révèle le projet créateur de Dieu sur l'homme. En Jésus-Christ, il y a alliance définitive entre Dieu et l'homme et révélation du dessein de Dieu de faire participer tous les hommes à la filiation divine de Jésus. Tous sont appelés à être semblables à Jésus ressuscité. Le salut est l'espérance de l'homme. L'incarnation est le signe de l'engagement irrévocable de Dieu visant à faire de l'homme un homme véritable. Dieu est pour l'homme, pour son humanisation et son épanouissement. La mission des Eglises est de dire Dieu, son amour, sa bonté, sa transcendance, sa vérité pour les hommes de tous les temps. Aux Eglises de réfléchir sur la manière la plus adaptée de signifier cet amour de Dieu pour l'homme afin que l'homme lui réponde en toute intelligence. A elle de prendre en compte la lente maturation de la quête de l'homme vers Dieu. L'éthique chrétienne suppose le respect extrême de chaque conscience humaine.

Procéder à l'analyse des moments importants de la rencontre de Dieu dans la vie de l'homme a semblé indispensable, pour que chacun des sacrements soit rendu signifiant pour l'homme contemporain. Dieu habite le cœur de l'homme et y est mystérieusement à l'œuvre. Il accueille ainsi un enfant baptisé comme il habite l'amour d'un homme et d'une femme. Dans le pardon, les hommes font l'expérience de la tendresse et de l'excès du don de Dieu. L'onction des malades dit la présence de l'amour de Dieu à l'homme souffrant. Dans l'eucharistie, Dieu prend corps pour les hommes et les hommes deviennent corps du Christ, Dieu s'unit à l'humanité tout entière par le Christ.

Aux Eglises de rendre compte de leur foi dans la culture et dans le langage de leur temps. Un effort permanent d'interprétation est souhaitable. Il s'agit de faire affleurer la réalité et l'enjeu des actes du Christ dans la culture de l'homme contemporain. Les sacrements sont célébrés pour donner sens à la vie de l'homme. Dans ceux-ci, le Christ se manifeste et se donne comme quelqu'un qui comble l'homme.

Les termes employés ont à être compréhensibles par tous. Beaucoup de ces termes sont devenus étrangers à l'homme d'aujourd'hui. Un effort de transcription dans un langage accessible à tous et signifiant pour chacun est à faire, dans le but de rendre intelligible chacun des sacrements. Convertir des expressions qui ne parlent plus spontanément à l'homme contemporain peut redonner sens aux sacrements. Il a été notamment souligné que l'eucharistie n'est pas indemne d'une compréhension chosifiée, même pour des personnes croyantes, faute d'en saisir l'essentiel. Appréhender l'ensemble de l'eucharistie interdit d'isoler un de ses éléments, de telle sorte que l'on ne puisse le chosifier. Clarifier des termes peut notamment rendre à l'eucharistie le sens fondamental qui est le sien. Tenter d'explicitier la richesse et la densité de l'eucharistie peut contribuer à la maturation de la foi.

En corollaire de ces réflexions, on peut évoquer la redécouverte du symbolisme sacramentel, le monde moderne étant sensible au symbole ; celui-ci se révèle être à la fois une voie de compréhension et une voie de réalisation des sacrements. L'originalité de l'acte sacramentel, chemin de communication entre l'homme et Dieu, peut alors apparaître. Aux Eglises de profiter de la redécouverte du symbole. Le symbole fait exister ce qui n'existait pas encore, du moins de la même manière, et permet la rencontre entre le Christ et les hommes. Les sacrements font alors sens dans la vie de l'homme.

Rappeler que devenir chrétien n'est pas œuvre de l'homme, mais œuvre de Dieu dans l'homme signifie que les sacrements sont d'abord des dons de Dieu. L'homme pose un geste symbolique et Dieu intervient. La foi est don gracieux

de Dieu qui invite à l'alliance. La foi est grâce au sens où la grâce est un don fait par un autre. Les sacrements ne sont jamais des simples prises de conscience de la part des hommes, ils sont cela mais ils sont d'abord des actes de Dieu. Les sacrements « évangélisent », c'est-à-dire sont Bonne-Nouvelle, parce qu'ils sont signes de l'Alliance que Dieu propose aux hommes en Jésus-Christ, parce qu'ils manifestent et rendent visibles la tendresse et l'Amour de Dieu pour les hommes. Ils apparaissent comme les lieux privilégiés de la communication du mystère du Christ dans l'Esprit, communication entre Dieu et les hommes, entre le Christ et les chrétiens. Cette dimension communautaire est essentielle dans le christianisme, invitant l'homme à ne pas s'enfermer dans une relation de « tête à tête » avec Dieu. L'Évangile est communautaire par nature même. Lorsque les communautés chrétiennes célèbrent un sacrement, elle révèlent la visibilité sociale du Corps ecclésial, comme communauté de foi. Le christianisme ne peut être de pure intériorité, ne servant que l'individu, sans forme sociale, sans lieu ni occasion de célébration. Dans la liturgie, les Églises célèbrent le mystère pascal par lequel Dieu a refait alliance avec les hommes et initie à la foi. Dans les Églises anciennes, l'initiation au christianisme était l'introduction dans l'Église par l'initiation à l'assemblée eucharistique. L'Église, corps du Christ est édifiée par les sacrements, elle est le peuple de Dieu tout entier, avec sa diversité, ses lourdeurs, ses hésitations, ses manques, ses peurs, ses désirs. L'être ensemble des chrétiens donne sens à la démarche sacramentelle. Croire au Christ, c'est être mis ensemble par Lui.

Dans la pratique sacramentelle, des questions demeurent, des incertitudes se font jour. Éviter les impasses et les désertions semble être une des priorités de la pastorale. Dans les sacrements demandés, Dieu est présent, les sacrements n'appartiennent pas aux Églises : ils sont sacrements de Dieu, ils en vivent et ils l'attestent. Le propre de la foi est de faire confiance à Dieu.

Des cas pratiques décrits dans le cadre de l'eucharistie font état de certains dysfonctionnements. Il existe à l'heure actuelle une nette tendance à refuser de célébrer l'eucharistie lors d'un mariage ou lors des funérailles quand les personnes concernées par ces célébrations ne participent pas régulièrement à la messe, alors même qu'elles demandent que l'eucharistie soit intégrée à ces diverses célébrations. Ces refus sont mal compris. Il y a encore peu de temps, l'eucharistie était couramment intégrée à ces célébrations. La rupture avec une pratique habituelle ne doit pas être trop brutale et il est sans doute judicieux que les pratiques soient les mêmes pour tous pour pallier le risque d'établir une Église à deux vitesses.

De la même manière le refus de l'accès aux sacrements pour les divorcés remariés a été rappelé avec tout ce qu'il comporte de souffrance vécue par ceux qui sont dans cette situation totalement verrouillée actuellement. Le droit

canon actuel de l'Église catholique romaine prive des sacrements les divorcés remariés alors que certains d'entre eux les demandent dans un contexte de foi. La société contemporaine est le témoin d'une multiplication des divorces, touchant la population dans son ensemble, y compris les catholiques ; cette augmentation entraîne une hausse des remariages. Une évolution est souhaitable prenant en compte chaque cas particulier.

Des interrogations importantes concernent la réconciliation qui est de moins en moins pratiquée. La doctrine actuelle de l'Église catholique romaine interdit l'absolution collective au cours d'une célébration communautaire alors que récemment encore, un grand nombre de chrétiens célébrait ce sacrement sous cette forme, avec foi et recueillement. Cette interdiction n'est pas sans poser de question sur le sens du pardon et sur le sens de ce sacrement. L'aveu est actuellement privilégié dans une démarche personnelle et privée. Cette pratique répond-elle bien à la démarche de la réconciliation ? Laisser libre de la manière de célébrer individuellement ou collectivement une démarche de pardon ne favoriserait-il pas l'élaboration d'une démarche signifiante dans le respect de chaque conscience ? De même, l'incohérence de demander ce sacrement comme préliminaire au mariage pour des chrétiens peu croyants a été soulignée.

Quelques perspectives peuvent être suggérées. La société moderne est constituée de diversifications dans ses fonctionnements, dans ses points de repères et dans ses pratiques ; elle est d'abord sécularisée, marquée par des attentes diverses. Il semble donc qu'une réflexion de l'Église catholique prenant en compte l'évolution du monde actuel soit indispensable. Ayant un rôle missionnaire et prophétique à jouer, l'Église tout entière y est intéressée et elle a à prendre en compte les hommes dans leur cheminement humain et spirituel. Il semble qu'une double tâche soit à mener : à la fois écouter la tradition et faire preuve d'invention en fonction du monde actuel, de la participation à ce monde, à ses désirs et à ses interrogations, à ses peines et à ses expériences fortes.

Les conditions culturelles de la modernité requièrent imagination et audace pastorale. Une Église de la confiance est signe de la présence de Dieu au monde. Les sacrements sont au service de l'homme. Les sacrements sont un don, ils sont l'expression d'une rencontre progressive entre Dieu et l'homme. Ils ne sont ni un terme, ni un aboutissement, ni le sceau d'une maturité de la foi qui aurait été acquise préalablement. Ils sont appel à la conversion et don de grâce pour tout l'être. La grâce est toujours donnée comme une tâche à accomplir ; elle n'est pas donnée une fois pour toutes. La totalité de la signification sacramentelle d'un geste posé peut ne pas être prise en compte tout de suite, laissant la place à une certaine progressivité. Au moment où chacun souhaite devenir l'auteur de sa propre vie, il convient de favoriser la

lente maturation d'une adhésion personnelle dans le respect de l'approche de chacun, sans se polariser sur les conditions de validité pour la réception des sacrements. Il s'agit alors d'aller au-delà d'une pastorale de la vérification et de s'adapter à chacun. Persister à raisonner en termes d'offre et de demande ne peut conduire qu'à des impasses pastorales, les agents pastoraux sont mal à l'aise devant la distance qu'ils constatent entre ce que viennent chercher les demandeurs de sacrements et ce que les communautés chrétiennes proposent dans les sacrements.

Mettre en oeuvre une pastorale de la proposition permet de sortir de ce cadre de l'offre et de la demande et autorise à assurer un accompagnement diversifié et personnalisé. De cet objectif, résulte la conviction de la nécessité de diversifier les propositions, les préparations pastorales et les célébrations sacramentelles, en fonction du cheminement de chacun. D'un bout à l'autre de la Bible, le cheminement est présent.

La pratique sacramentelle actuelle pose également la question de savoir s'il faut conserver la liste des sept sacrements élaborée dans un contexte totalement différent d'aujourd'hui. Les Eglises, avec une grande liberté, ont précisé les modalités concrètes des actions humaines qui peuvent donner lieu à des sacrements. Les sacrements sont des actes de l'Eglise et font partie de la liturgie. Le Christ est le fondement de la signification des sacrements en ce sens que le Christ est le don de la présence de Dieu parmi les hommes. Seuls le baptême et l'eucharistie sont attestés de façon formelle et tiennent dès le début de la vie des Eglises le rôle de premier plan qu'ils ont encore aujourd'hui. Le Christ n'a pas institué les sacrements au sens qu'il aurait durant sa vie terrestre mis au point la pratique des différents sacrements. En effet, les rites qui ont donné lieu aux sacrements existaient bien avant lui et plusieurs de ces rites, hormis l'eucharistie et le baptême, ont attendu plusieurs siècles après Jésus pour révéler leur valeur sacramentelle. La diversité des sacrements provient de ce que les actes du Christ « ressaisissent » des situations humaines fondamentales pour en faire des situations dans le Christ. Ne faut-il pas aujourd'hui tenter une proposition sacramentelle différente, qui prenne en compte la mutation culturelle actuelle ? L'évolution de l'histoire peut entraîner une évolution des situations humaines fondamentales et peut donc entraîner une évolution des rites sacramentels. L'enjeu est de faire affleurer au sein de la vie actuelle la réalité des actes de Dieu pour l'homme.

Les Eglises ont inscrit les sacrements dans des situations basées sur la croissance humaine. Le septénaire a été conçu comme la suite de certains rites de passage. Le lien entre les sacrements et les enjeux essentiels de l'homme contemporain ne se situe plus dans cette séquence de la durée humaine. Il a été dit à plusieurs reprises que le septénaire sacramentel ne

correspondait pas aux actions pastorales menées aujourd'hui. Dans cette hypothèse de recherche, le nombre des sacrements peut varier. Certains théologiens optent actuellement pour un resserrement de l'offre sacramentelle, en réaffirmant la place centrale de l'eucharistie et du baptême comme l'attestent les Eglises catholiques, orthodoxes et protestantes. La question n'est pas nouvelle et mérite d'être débattue. Dès 1975, Henri Denis⁶²² se demande comment l'appareil sacramentaire peut rejoindre les indices de transcendance, où l'homme est une question pour l'homme et où il peut s'ouvrir à ce qui le dépasse.

En tout état de cause, il importe de traiter des actions pastorales dans leur globalité, les sept sacrements ne sont pas tout, ils font partie de conduites pastorales comportant plusieurs étapes. Les sacrements sont une partie de la liturgie qui les déborde largement. Redécouvrir la liturgie, entrer dans son dynamisme permet d'élargir la réflexion sur les sacrements. Toute action liturgique est rencontre de Dieu avec ses communautés et ses fidèles. La foi chrétienne situe l'homme dans un régime d'incarnation et le besoin de célébrer est important. La vie chrétienne est la vie de Dieu pénétrant l'existence humaine.

La société actuelle a pour destin une certaine incertitude mais toutes les périodes de l'histoire ont été marquées par d'innombrables péripéties. La recherche n'en est que plus stimulée. La proposition qui résulte de ce travail consiste alors à suggérer aux Eglises de quitter le monde de la tradition sans pour autant renier l'enseignement de l'Evangile, pour entrer dans celui de l'innovation, comme elle a su le faire dans le passé, durant certaines périodes de l'histoire qui le réclamaient. Modifier la proposition sacramentelle pour que les sacrements disent la prééminence de Dieu et pour qu'il fassent sens dans la vie de l'homme est une des tâches prioritaires de l'Eglise. Les sacrements ont à dire l'amour de Dieu aux hommes et aux femmes du 21^{ème} siècle.

⁶²² H. DENIS, *Des sacrements et des hommes*, op. cit..

1^{ère} Partie :

Observation de la réalité p.16

Chapitre 1. Cas pratiques décrits..... p.19

Sous chapitre 1. Présentation de cas dans le cadre du baptême p.19

Section 1. Cas concernant des demandes de baptêmes de la part de parents dont la foi est

incertaine p.19

§ 1. Premier cas p.19

1. Les circonstances de la demande p.19

2. Analyse de cette demande p.20

§ 2. Deuxième cas p.20

1. Les circonstances de la demande p.20

2. Analyse de cette demande p.21

§ 3. Troisième cas p.21

1. Les circonstances de la demande p.21

2. Analyse de cette demande p.22

Section 2. Cas de baptêmes demandés par des catéchumènes en situation matrimoniale

irrégulière p.23

§ 1. Cas dans lesquels une procédure a pu aboutir pour permettre la réception du baptême . p.23

1. Premier cas p.23

1.1. Description des faits p.23

1.1.1. Un premier mariage religieux p.23

1.1.2. Un deuxième mariage civil p.24

1.1.3. Une procédure très lente p.24

1.1.4. Une attente enfin comblée p.25

1.2. Analyse de ce cas p.25

2. Deuxième cas p.27

2.1. Description des faits p.27

2.2. Analyse de ce cas p.28

§ 2. Des demandes de baptême qui ne peuvent être actuellement honorées..... p.29

1. Premier cas p.29

1.1. Exposé des faits p.29

1.2. Analyse de cette demande	p.30
2. Deuxième cas	p.30
2.1. Présentation de la demande	p.30
2.2. Analyse de la demande	p.31
3. Troisième cas	p.32
3.1. Description des faits	p.32
3.1.1. La décision du premier mariage	p.32
3.1.2. La vie du couple	p.32
3.1.3. Un deuxième mariage suivi d'une demande de baptême	p.33
3.1.4. Une procédure qui ne peut aboutir	p.33
3.2. Analyse des faits	p.33
§ 3. Cas d'un baptême reçu « illégalement »	p.34
1. Description des faits	p.35
1.1. La jeunesse de M.M.	p.35
1.2. Un premier mariage	p.35
1.3. Un cheminement religieux	p.36
1.4. Un recours juridique	p.36
2. Analyse de ce cas	p.36
2.1. Un mariage dispar ni dissous, ni annulé	p.37
2.2. Un long parcours	p.37
 <u>Section 3. L'absence du baptême entraîne le refus d'une autre cérémonie</u>	p.39
 § 1. Présentation du cas d'un bébé mort, sans avoir été baptisé	p.39
§ 2. Analyse de ce cas	p.39
 <u>Section 4. Un cas peu banal, heureusement exceptionnel</u>	p.40
 Sous-chapitre 2. Cas pratiques décrits dans le cadre du mariage	p.41
 <u>Section 1. Analyse de quatre mariages sacramentels</u>	p.41
 § 1. Premier cas	p.42
1. Exposé des faits	p.42
2. Analyse des faits	p.43
3. Préparation religieuse de ce mariage	p.44
4. Suite de ce récit de vie	p.45
§ 2. Deuxième cas	p.45
1. Exposé des faits	p.45
2. Analyse des faits	p.46

2.1. Histoire de la liaison.....	p.46
2.2. La décision du mariage	p.47
2.3. La préparation du mariage	p.47
3. Intérêt de ce cas	p.48
3.1. Le projet d'une deuxième union	p.48
3.2. Une procédure de déclaration de nullité du premier mariage	p.48
3.3. Le deuxième mariage	p.49
§ 3. Troisième cas	p.50
1. Exposé des faits	p.50
2. Analyse des faits.....	p.51
§ 4. Quatrième cas	p.52
1. Présentation des faits	p.52
2. Analyse des faits.....	p.53
3. Préparation religieuse de ce mariage	p.53
4. Suite de l'histoire de vie de M.G.	p.54
§ 5. Réflexions autorisées par ces quatre cas	p.54
1. Des constantes repérées dans les échecs de ces mariages	p.55
1.1. Des mariages conclus sans réelle réflexion	p.55
1.2. Des mariages sacramentels sans foi tangible	p.55
1.3. Une deuxième union réussie	p.56
2. Face à ces constantes, une réflexion menée par des membres du C.P.M.	p.56
 <u>Section 2. Analyse de plusieurs manières de concevoir la préparation religieuse</u>	p.57
 § 1. Analyse d'une demande de mariage religieux longtemps prévu à l'avance	p.57
1. Présentation du contexte de la demande.....	p.57
2. Questions posées par cette demande	p.57
§ 2. Analyse d'une demande de mariage religieux célébré au mois d'août 2000	p.58
 <u>Section 3. Analyse d'un mariage uniquement civil</u>	p.59
 § 1. Les circonstances	p.59
§ 2. Les motivations du choix	p.60
 <u>Section 4. Utilisation du mariage religieux comme quête du sacré</u>	p.61
 § 1. La demande d'une compagnie aérienne	p.61
§ 2. A « Shanghai, le mariage branché parodie les rituels chrétiens »	p.61
1. Une fausse église	p.61
2. Une agence de mariages pseudo-chrétiens	p.62

<i>Sous-Chapitre 3. Des pratiques décrites dans le cadre de l'eucharistie</i>	p.63
<u>Section 1. Pour un même groupe, deux célébrations eucharistiques successives</u>	p.63
<u>Section 2. Les messes demandées pour les défunts dans un contexte familial d'incroyance</u>	p.64
<u>Section 3. Des messes demandées pour un défunt mais détournées de leur sens</u>	p.65
<u>Section 4. A propos de l'eucharistie dans diverses célébrations</u>	p.66
<i>§ 1. Un cas récent de refus de l'eucharistie au cours des funérailles</i>	p.66
1. Les faits	p.66
2. Brève analyse	p.66
<i>§ 2. Des directives diocésaines et paroissiales concernant les funérailles</i>	p.67
1. Différents textes émanant du diocèse et de la paroisse de Coutances	p.67
2. Des réactions à ces textes	p.68
<i>§ 3. Le refus de l'eucharistie au cours de la célébration du mariage</i>	p.69
1. Un mariage célébré sans avoir le droit d'y inclure l'eucharistie	p.69
1.1. Exposé des faits.....	p.69
1.2. La préparation au mariage.....	p.70
1.3. La célébration du mariage.....	p.71
1.4. Analyse de ce cas	p.71
1.5. La suite de ce mariage.....	p.72
2. Deuxième cas de refus de l'eucharistie au cours de la célébration du mariage.....	p.72
3. Ce qui fait difficulté dans ces deux cas	p.73
4. Le sacrement de l'eucharistie célébré au cours d'un mariage selon le rituel de « Saint Pie V »	p.74
<i>§ 4. L'interdiction de l'accès à l'eucharistie pour les divorcés remariés rappelée publiquement</i>	p.75
1. Histoire d'un couple	p.75
2. Analyse de ce cas	p.76
<i>Sous-chapitre 4. La confirmation : perspectives actuelles</i>	p.77
<u>Section 1. Un constat</u>	p.77
<i>§ 1. Quelques chiffres</i>	p.77
<i>§ 2. Un sacrement qui ne s'inscrit pas dans une demande de rite</i>	p.77
<i>§ 3. La personnalisation du sacrement</i>	p.78
<u>Section 2. Des témoignages</u>	p.78

§ 1. <i>Des témoignages de jeunes</i>	p.78
§ 2. <i>Des confirmations d'adultes</i>	p.79
<u>Section 3. Une question d'actualité</u>	p.79
<i>Sous-chapitre 5. Des pratiques décrites dans le cadre de la réconciliation</i>	p.81
<u>Section 1. La réconciliation demandée dans le cadre du mariage</u>	p.81
§ 1. <i>Premier cas décrit</i>	p.81
1. Présentation du contexte de ce mariage.....	p.81
2. Questions posées par ce cas.....	p.81
§ 2. <i>Deuxième cas relaté</i>	p.82
1. Les faits	p.82
2. Analyse	p.83
<u>Section 2. Une interrogation après la mise au point faite par l'évêque</u>	p.83
§ 1. <i>Le texte de l'évêque</i>	p.83
§ 2. <i>En certains lieux, la disparition de la célébration communautaire</i>	p.84
<i>Sous-chapitre 6. L'onction des malades, description d'un cas</i>	p.85
Chapitre 2. Description de l'expérience pastorale	p.87
<i>Sous-chapitre 1. Des expressions recueillies dans divers lieux</i>	p.87
<u>Section 1. Des formulations de demandes sacramentelles</u>	p.87
§ 1. <i>Au cours de réunions de préparation au baptême</i>	p.87
§ 2. <i>Au cours de réunions de préparation au mariage</i>	p.88
§ 3. <i>Dans des dossiers de déclaration de nullité</i>	p.88
<u>Section 2. Des formulations de faire-part de décès</u>	p.89
<u>Section 3. Des difficultés par rapport à l'expression de la foi : un exemple</u>	p.89
§ 1. <i>L'histoire de Mme B.</i>	p.90
§ 2. <i>L'expression de foi de Mme B.</i>	p.90
§ 3. <i>Analyse de cette expression de la foi</i>	p.91

<i>Sous-chapitre 2. Expérience pastorale d'une équipe de préparation au baptême</i>	p.92
<u>Section 1. La demande de baptême</u>	p.92
<u>Section 2. La réunion</u>	p.92
<u>Section 3. Des réflexions de l'équipe après quelques années de préparation</u>	p.93
<i>Sous-chapitre 3. Témoignages et interrogations de groupes de C.P.M.</i>	p.93
<u>Section 1. Présentation du groupe et options prises</u>	p.93
<u>Section 2. Travail de ce groupe</u>	p.94
<i>§ 1. Méthode de travail</i>	p.94
<i>§ 2. Des données recueillies lors de sessions de C.P.M.</i>	p.95
<i>§ 3. Un constat</i>	p.95
<u>Section 3. Une session programmée par la pastorale familiale de l'Ouest</u>	p.96
Chapitre 3. Analyse de l'évolution des comportements religieux	p.98
<u>Section 1. Des chiffres concernant le mariage</u>	p.99
<u>Section 2. Des chiffres concernant le baptême</u>	p.101
<u>Section 3. Des chiffres concernant les inhumations religieuses</u>	p.102
<u>Section 4. Quel constat dresser ?</u>	p.103

Chapitre 4. Des chiffres concernant la pratique religieuse en France	p.104
<u>Section 1. La pratique dominicale régulière</u>	p.104
<u>Section 2. La pratique religieuse par tranche d'âge</u>	p.105
<u>Section 3. Une pratique religieuse occasionnelle</u>	p.105
<i>§ 1. Une pratique occasionnelle lors des grandes fêtes</i>	p.105
<i>§ 2. Pour les jeunes, une pratique occasionnelle lors de grands rassemblements</i>	p.106
<i>§ 3. Les catholiques se définissent catholiques en dehors de toute pratique</i>	p.106
<i>§ 4. Une nouvelle géographie des catholiques</i>	p.107
 Chapitre 5. Questionnement résultant de la pratique	p.108
<u>Section 1. Un faisceau de questions</u>	p.108
<u>Section 2. La question cruciale</u>	p.110

2 ème Partie : **Une pratique interrogée** p.111

Chapitre 1. Explicitation des pratiques observées p.112

Sous chapitre 1. La ritualité est nécessaire à l'homme p.112

Section 1. Qu'est-ce qu'un rite ? p.113

§ 1. A quoi sert le rite ? p.113

§ 2. Les rites de passage p.114

Section 2. Comment se porte le rite dans la société contemporaine ? p.114

§ 1. Les rites de passage existent-ils encore dans la société contemporaine ? p.114

§ 2. La société actuelle est-elle encore soutenue par les rites ? p.115

§ 3. La privatisation de certains rites p.116

Section 3. Au cours de la vie, des étapes successives p.117

§ 1. Des rites liés à la naissance p.117

1. Autrefois, les rites attachés à la naissance p.117

2. Aujourd'hui, lors de la naissance, des conduites ritualisées p.117

2.1. Les rites d'inscription p.118

2.2. Les rites d'accueil p.118

2.3. D'autres rites festifs p.119

§ 2. Le mariage demeure t-il un rite ? p.119

1. Une grande diversité dans les types de mariage p.119

2. Certains facteurs menacent le mariage p.120

2.1. L'institution contestée p.120

2.2. L'émergence de nouvelles valeurs conjugales p.121

2.3. Le mariage toujours inscrit dans la ritualité p.122

2.3.1. Le mariage aujourd'hui : un passage « en douceur » d'un état à un autre p.123

2.3.2. Le mariage aujourd'hui : un rite chargé de significations p.124

§ 3. Les rites funéraires p.125

1. Dès la nuit des temps apparaît le rite funéraire p.125

1.1. La gestion de la mort p.125

1.2. Fonction des rites funéraires	p.126
2. Des rites mortuaires aux rites de deuil.....	p.126
2.1. Une évolution enregistrée	p.126
2.2. Les rites mortuaires tendent à disparaître.....	p.127
2.3. De nouveaux rituels.....	p.128
2.3.1. Le développement des funérariums	p.128
2.3.2. Le développement des associations d'entraide.....	p.128
2.3.3. De nouvelles cérémonies	p.129
2.4. Des initiatives nouvelles	p.130
2.4.1. Un besoin ressenti.....	p.130
2.4.2. Une évolution des célébrations civiles du deuil.....	p.130
<u>Section 4. Comment le rite chrétien se place t-il par rapport aux rites de la société ?.....</u>	p.131
§ 1. Aujourd'hui, les sacrements s'inscrivent-ils réellement dans les rites de passage ?	p.131
1. Hier, les saisons de la vie étaient marquées par les sacrements	p.131
2. Qu'en est-il aujourd'hui ?.....	p.132
§ 2. Certains sacrements sont toujours inscrits dans la ritualité	p.133
 Sous chapitre 2. La ritualité gérée par l'Eglise et par l'Etat.....	p.134
<u>Section 1. Description de la gestion de la ritualité par chacune des instances.....</u>	p.134
§ 1. Baptême chrétien et « Baptême républicain »	p.134
§ 2. L'entrée dans l'adolescence.....	p.139
§ 3. Mariage civil et mariage religieux.....	p.140
§ 4. Funérailles civiles et funérailles religieuses	p.143
<u>Section 2. Quelle instance assure le mieux la performance du rite ?</u>	p.145
§ 1. L'importance du lieu et de l'environnement	p.145
§ 2. Le contenu et la durée des cérémonies.....	p.146
§ 3. L'accomplissement des différents rites.....	p.147
1. Le rite de l'accueil	p.147
2. Le rite des signatures	p.147
3. Le rite des félicitations	p.147
§ 4. La participation possible des acteurs.....	p.148
1. Le baptême	p.148
2. Le mariage	p.148
3. Les funérailles	p.149

<u>Section 3. Justification de la prépondérance de l'Eglise dans la gestion du rite</u>	p.149
<i>§ 1. Une réponse à des demandes</i>	p.149
<i>§ 2. Des raisons liées à l'histoire</i>	p.150
<i>Sous chapitre 3. Analyse de situation</i>	p.151
<u>Section 1. Le passé d'où l'on sort</u>	p.152
<i>§ 1. Des questions actuelles font se tourner vers l'histoire</i>	p.152
<i>§ 2. Le modèle sacramental élaboré dans un contexte précis</i>	p.153
1. Le septénaire sacramental : « une formation de compromis »	p.153
2. L'œuvre du concile de Trente.....	p.154
2.1. Le contexte culturel du concile de Trente.....	p.154
2.1.1. Un contexte marqué par une certaine polémique.....	p.154
2.1.2. Un univers culturel très différent de celui d'aujourd'hui	p.155
2.2. Le texte du concile de Trente sur les sacrements	p.157
2.3. La signification de l'ex opere operato du concile de Trente.....	p.157
<i>§ 3. Quelques limites adressées aujourd'hui à ce septénaire</i>	p.158
1. Un schème productionniste	p.158
1.1. La causalité.....	p.159
1.2. Une certaine automaticité de la sacramentalisation	p.160
1.3. L'efficacité sacramentelle	p.160
1.3.1. Une expression héritée du passé qui ne fait plus sens aujourd'hui.....	p.160
1.3.2. Cette expression de l'efficacité sacramentelle toujours employée	p.161
2. Le cloisonnement des sept sacrements	p.161
3. La diversité des sacrements	p.162
4. L'absence d'ecclésiologie entre la christologie et la sacramentaire.....	p.163
5. L'action liturgique oubliée	p.164
<u>Section 2. Le présent où l'on vit</u>	p.164
<i>§ 1. Un constat aujourd'hui : une certaine obscurité du vocabulaire religieux</i>	p.164
1. Un vocabulaire provenant du passé	p.164
2. Un vocabulaire toujours usité récemment	p.165
<i>§ 2. Des demandes de rites ou des demandes de sacrements</i>	p.166
1. Un besoin de rites	p.166
2. Les rites ne sont cependant pas exempts de risques	p.166
3. La confusion des sacrements avec les étapes de la vie.....	p.166
4. L'éclatement entre la croyance porteuse et le rite	p.167
<i>§ 3. Des demandes induites par des schémas sous-jacents</i>	p.167
1. les représentations mentales	p.167

1.1. Ce que sont les représentations mentales	p.167
1.2. Les représentations mentales et la foi	p.169
1.2.1. Connaître Dieu est difficile et suppose l'emprunt à des images.....	p.169
1.2.2. Les représentations humaines peuvent être source d'erreur	p.169
1.2.3. Un affranchissement nécessaire.....	p.170
1.2.4. Dieu se rend présent à l'homme sous le mode de la rencontre.....	p.170
1.2.5. La différence entre le mot et le nom opère la conversion nécessaire	p.171
2. Des présupposés implicites, explicites	p.171
2.1. Une certaine chosification des sacrements.....	p.171
2.2. Une conception essentialiste des sacrements	p.173
§ 4. Les dérives possibles.....	p.173
1. Le ritualisme	p.173
2. Les sacrements, des actes magiques	p.174
3. La réduction des sacrements à des moyens de salut.....	p.175
3.1. Les sacrements : des remèdes	p.176
3.2. Les sacrements : des rituels de protection.....	p.177
4. Les sacrements, des accès.....	p.177
4.1. Les sacrements, des portes d'entrée	p.177
4.2. Les sacrements, des passeports	p.178
§ 5. Les points chauds actuels des demandes sacramentelles	p.179
1. Les sacrements : des réalités en soi, en dehors de la vie	p.179
2. Les sacrements : des actes ponctuels, isolés.....	p.179
3. Les sacrements sont sacrements de la foi	p.180

Chapitre 2 : Enjeux et défis du croire

p.182

Sous chapitre 1. Prise en compte de la réalité actuelle.....

p.183

Section 1. Un monde en mutation.....

p.183

Section 2. Une société sécularisée marquée par le pluralisme

p.183

§ 1. Une société sécularisée

p.183

§ 2. Une société marquée par le pluralisme

p.184

1. Pluralisme à l'intérieur de la société.....

p.184

2. Pluralisme religieux.....

p.185

2.1. Une expérience religieuse diversifiée

p.185

2.2. Un bricolage religieux.....

p.186

2.3. Pluralisme à l'intérieur de l'Eglise.....

p.187

<u>Section 3. L'indifférence religieuse contemporaine</u>	p.188
<u>Section 4. Un décalage entre la formation profane et la formation chrétienne</u>	p.188
<u>Section 5. La privatisation de la foi</u>	p.189
<u>Section 6. L'individualisme actuel</u>	p.189
§ 1. Les sens du terme individualisme	p.190
§ 2. La montée de l'individualisme dans les sociétés	p.190
§ 3. L'individualisme peut donner lieu à plusieurs modèles	p.191
1. L'individualisme hédoniste décrit par Gilles Lipotvesky	p.191
2. L'individu incertain	p.192
3. La réalisation de l'individu libre et autonome	p.192
§ 4. Pour la foi, l'individualisme, chance ou malchance ?	p.194
1. Le risque de l'individualisme	p.194
2. La chance de l'individualisme	p.194
2.1. L'individu, une tâche à accomplir	p.194
2.2. L'individualisme respecte la liberté de l'individu	p.195
<u>Section 7. Le lien social en déclin</u>	p.196
§ 1. Ce qu'est le lien social	p.196
§ 2. La crise du lien social	p.197
§ 3. Le rassemblement ecclésial est appelé à créer du lien	p.198
1. Dans le sillage de Vatican II	p.198
2. Créer du tissu social fait partie de la mission de l'Eglise	p.198
3. Comment créer du lien ?	p.199
3.1. les conseils pastoraux, paroissiaux, les E.A.P. sont à l'écoute de la vie sociale	p.199
3.2. Rassembler, c'est créer du lien	p.199
3.2.1. Une situation difficile à gérer	p.200
3.2.2. Assurer une proximité	p.200
Sous chapitre 2. Enjeux anthropologiques, théologiques	p.201
<u>Section 1. Enjeux anthropologiques</u>	p.201
§ 1. L'être humain est à prendre dans sa globalité	p.201
1. L'être humain est un corps	p.201
2. L'être humain est doté d'affectivité	p.202
3. L'être humain est un être relationnel	p.203
4. L'être humain a un rapport au monde	p.203

5. L'homme, un être en devenir.....	p.204
6. L'homme, un être unique	p.204
§ 2. L'être humain est un homme-sujet en quête de sens	p.205
1. Une importance nouvelle donnée au sujet.....	p.205
1.1. L'influence des déclarations des droits de l'homme.....	p.205
1.2. Influence de la philosophie du droit.....	p.206
2. Le sens, un passage obligé pour l'être humain.....	p.207
3. Comment produire du sens ?	p.208
4. L'être humain est un homme qui a à accomplir son humanité.....	p.209
5. L'homme responsable de sa vie, respecté dans son intelligence et sa liberté	p.210
 <u>Section 2. Des enjeux théologiques</u>	p.210
 § 1. Croire	p.210
 <u>1. Qu'est-ce que croire ?</u>	p.211
1.1. L'acte de croire	p.211
1.2. Le lieu du croire	p.211
1.3. Quelques différenciations.....	p.212
1.3.1. La croyance et l'opinion	p.212
1.3.2. La croyance et la foi.....	p.212
1.3.3. Croire et savoir.....	p.213
 <u>2. Qu'est-ce que la foi chrétienne ?</u>	p.214
2.1. Singularité de la foi chrétienne par rapport au sacré et à la religion.....	p.214
2.1.1. Le rapport entre le croire et le sacré	p.214
2.1.2. Le rapport entre la foi et la religion	p.215
2.2. Les dimensions caractéristiques de l'acte de foi	p.217
2.2.1. L'acte de foi est confiance	p.217
2.2.2. L'acte de foi suppose une décision	p.217
2.2.3. L'acte de foi est une décision dans la liberté	p.218
2.2.4. L'acte de foi libère du fatalisme	p.218
2.2.5. L'acte de foi est un acte cohérent	p.219
2.3. Dynamique de l'expérience chrétienne.....	p.220
2.3.1. La foi : un processus	p.220
2.3.2. Plus d'une façon de croire	p.221
2.3.3. La foi, une expérience existentielle	p.222
2.3.4. La foi est une pratique	p.223
2.3.5. La foi, lieu de l'altérité	p.224
2.4. Le doute fait partie du croire.....	p.225
2.4.1. Le doute, une constatation	p.225

2.4.2. Le doute, un moment de la foi	p.226
2.4.3. Le doute intégré dans la constitution de la foi	p.226
3. Croire en quel Dieu ?	p.227
3.1. La gratuité de Dieu	p.227
3.2. La puissance de Dieu	p.228
3.2.1. La toute puissance de Dieu est celle de l'amour	p.228
3.2.2. La dépendance de Dieu est celle de l'amour	p.229
3.2.3. La toute puissance de Dieu est celle de son effacement	p.230
3.3. La radicale altérité de Dieu	p.230
3.4. Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu	p.231
3.5. L'absence de Dieu	p.231
3.5.1. Un Dieu singulièrement absent	p.231
3.5.2. Les sacrements, des signes de l'absence de Dieu	p.232
§ 2. Célébrer le croire : rapport entre le croire et la célébration du croire	p.233
1. Le croire se célèbre dans les sacrements	p.233
1.1. Rites et sacrements : une parenté certaine	p.233
1.2. Spécificité des sacrements	p.234
1.2.1. Une question de terminologie	p.234
1.2.2. Une définition proposée en 1971	p.235
1.2.3. Le sens spécifique des rites sacramentels	p.235
1.2.3.1. Les rites sacramentels font référence à quelqu'un	p.235
1.2.3.2. Les sacrements sont relation à Dieu	p.236
1.3. Les sacrements sont les sacrements de la foi	p.236
1.4. Les sacrements sont sacrements de la grâce	p.237
1.4.1. Le vocabulaire courant de la grâce	p.237
1.4.2. la grâce n'est pas de l'ordre de la valeur	p.237
1.4.3. Dans la grâce, Dieu se donne	p.238
1.4.4. Le don appelle le contre don	p.239
1.5. L'efficacité sacramentelle	p.240
1.5.1. L'efficacité sacramentelle est celle d'une parole	p.240
1.5.2. L'efficacité sacramentelle est une efficacité symbolique	p.240
1.6. De la sacramentalité au sens large	p.241
2. Célébrer le croire ne va pas de soi	p.242
2.1. Des croyants qui ne célèbrent pas régulièrement leur foi	p.242
2.1.1. La pratique régulière de l'eucharistie et de la réconciliation délaissée	p.242
2.1.2. D'où vient ce manque de pratique ?	p.243
2.2. Des croyants empêchés de pratiquer	p.243

2.2.1. La discipline officielle de l'Eglise	p.243
2.2.2. Des propositions	p.244
2.2.3. La réaffirmation de la discipline de l'Eglise.....	p.245
2.3. Des célébrations de la part de peu ou de non croyants	p.246
2.3.1. La fiction d'une identité entre baptisés et croyants	p.247
2.3.2. Le droit aux sacrements	p.247
3. Célébrer quel croire ?	p.248
3.1. Quelle foi est-elle requise dans les sacrements ?	p.248
3.2. Les sacrements, une source de foi.....	p.249
3.3. A quelles conditions la foi peut-elle advenir dans les sacrements ?	p.249
3.3.1. Les sacrements supposent un laisser-faire	p.249
3.3.2. La célébration des sacrements doit être précédée d'un minimum d'évangélisation..	p.250
3.3.3. Faire confiance à Dieu qui agit dans les sacrements	p.250
§ 3. Donner sens à la célébration du croire	p.251
1. Respecter l'autonomie de l'homme.....	p.251
2. Une démarche qui fait sens : passer du besoin au désir.....	p.252
2.1. L'homme est un être de désir	p.252
2.2. Le désir s'ajuste à l'absence de Dieu	p.252
2.3. Les sacrements sont de l'ordre du désir	p.253
2.4. Dieu relève du registre du désir	p.253
2.5. Le symbole libère la confusion entre le besoin et le désir	p.253
3. Redécouvrir le sens du symbole.....	p.254
3.1. Le symbole, qu'est-ce à dire ?.....	p.254
3.1.1. Qu'est-ce qu'un symbole ?	p.254
3.1.2. Un symbole n'est pas un signe	p.255
3.1.3. Symbole et sacrement : une grande parenté.....	p.256
3.1.4. Quelle place occupe le symbole dans notre société ?	p.256
3.2. Apport de la philosophie du symbole.....	p.257
3.2.1. L'être et le connaître du symbole	p.257
3.2.2. Le sujet et l'agir du symbole.....	p.258
3.2.3. Les apories liées à l'oubli de l'une ou l'autre dimension du symbole.....	p.259
3.2.3.1. L'oubli de la dimension ontologique du symbole	p.259
3.2.3.2. L'oubli de la dimension éthique du symbole	p.260
3.2.4. La combinaison des deux versants du symbole	p.261
3.3. Intérêts du symbole	p.261
3.3.1. Le symbole lieu de la réalisation de la compréhension des sacrements	p.261

3.3.2. L'ordre symbolique respecte la différence de Dieu et de l'homme.....	p.262
3.3.3. Le symbole réclame une appropriation du sujet	p.262
3.3.3.1. L'action symbolique dévoile une signification profonde.....	p.262
3.3.3.2. Le symbole fait appel à une réceptivité	p.263
3.4. Pour comprendre le symbole, une connaissance requise	p.264
<u>4. La dimension eschatologique des sacrements</u>	<u>p.265</u>
4.1. Célébrer des sacrements, c'est espérer	p.265
4.2. Les sacrements : un passage déjà commencé.....	p.265
4.3. Les sacrements : une perspective eschatologique collective.....	p.266

3ème Partie : **Des propositions pastorales**..... p.268

Chapitre 1. Des enjeux ecclésiologiques p.269

Sous chapitre 1. La dimension ecclésiale de l'action sacramentelle p.269

Section 1. Les Eglises ne naissent pas d'elles-mêmes p.270

Section 2. L'Eglise est le temps de « l'être ensemble » des chrétiens p.270

Section 3. L'Eglise est le lieu de « l'être ensemble » des chrétiens..... p.271

Section 4. Les communautés ecclésiales, des médiations nécessaires p.272

Section 5. Les Eglises sont variées p.273

§ 1. Les Eglises sont des assemblées diversifiées p.273

§ 2. Au sein de ces assemblées, des cheminements divers p.273

Section 6. Des Eglises missionnaires p.274

Section 7. Des Eglises en marche, à l'écoute du monde p.275

§ 1. Des approches différentes du mystère de l'Eglise..... p.275

§ 2. Retentissement d'une ecclésiologie empirique sur la pastorale p.275

Sous chapitre 2. La liturgie, lieu des sacrements p.276

Section 1. L'action liturgique, un lieu théologique..... p.277

Section 2. La liturgie initiée à l'écriture..... p.277

§ 1. Parole et liturgie sont intimement liées p.277

1. L'acte liturgique constitue un acte d'évangélisation p.277

2. Parole et sacrement sont inséparables p.278

§ 2. Dans la liturgie sacramentelle, veiller à ce que la parole fasse sens p.279

<u>Section 3. La liturgie initie aux sacrements</u>	p.280
<u>Section 4. La liturgie, source de la pastorale</u>	p.280
<u>Section 5. Dans la pastorale sacramentelle, s'inspirer des écrits patristiques</u>	p.281
<u>Section 6. L'action liturgique est par essence communautaire</u>	p.281
<u>Section 7. La liturgie ouvre le sujet à un avenir plein de sens, déjà présent</u>	p.282
<u>Section 8. La célébration liturgique n'est pas le lieu de l'explication théologique</u>	p.282

Chapitre 2. Interrogation du septénaire sacramentel..... p.284

Sous chapitre 1. La nécessité de la distinction des diverses situations existentielles

<u>Section 1. Dégager le sens de chaque sacrement</u>	p.284
<u>Section 2. Le septénaire sacramentel relu à la lumière d'un cheminement de la foi</u>	p.285

Sous chapitre 2. Que fait l'Eglise lorsqu'elle célèbre tel ou tel sacrement ?..... p.286

<u>Section 1. Que fait l'Eglise lorsqu'elle célèbre la liturgie eucharistique ?</u>	p.287
---	-------

§ 1. La signification de l'assemblée eucharistique	p.287
1. Les communautés chrétiennes célèbrent la fraction du pain	p.287
1.1. Au temps de Jésus, des repas de groupe	p.287
1.2. La fraction du pain dans le Nouveau Testament.....	p.288
1.3. L'épiphanie du Christ dans le pain et le vin.....	p.288
1.4. Par la fraction du pain, la liturgie continue l'action du ressuscité	p.288
1.5. L'eucharistie : « pain rompu pour un monde nouveau »	p.289
2. L'eucharistie est célébrée dans une assemblée.....	p.289
2.1. L'eucharistie n'existe pas « en soi »	p.289
2.2. Dans la pratique, un décalage du droit ecclésial par rapport à la théologie de Vatican II	p.290
3. En célébrant l'eucharistie, l'Eglise construit le corps du Christ.....	p.291
4. Quand elle célèbre l'eucharistie, l'Eglise est offrande	p.292
5. Dans l'eucharistie, l'Eglise célèbre l'espérance	p.292

§ 2. Comment donner sens à l'eucharistie pour les hommes d'aujourd'hui ?	p.293
1. Retrouver la signification de l'assemblée.....	p.293
2. Donner sens au vocabulaire employé.....	p.293
2.1. La transsubstantiation et la présence réelle.....	p.294
2.1.1. La transsubstantiation.....	p.294
2.1.2. La présence réelle.....	p.295
2.2. La signification du corps.....	p.297
2.2.1. Des variations dans les récits évangéliques.....	p.297
2.2.2. Le corps.....	p.298
2.3. Le salut.....	p.298
2.3.1. Le salut, c'est la vie.....	p.299
2.3.2. Le salut, c'est le don de Dieu.....	p.299
2.4. Le sacrifice.....	p.300
2.5. La rédemption.....	p.301
§ 3. Considérer l'ensemble de la célébration eucharistique	p.301
§ 4. Saisir le sens de l'eucharistie grâce au symbole	p.302
1. L'eucharistie, une action symbolique.....	p.302
1.1. Le pain et le vin sont lourds de signification.....	p.303
1.2. Le repas évoque des événements.....	p.304
1.3. Le symbole du corps donné.....	p.305
1.4. Le symbole du sang.....	p.306
2. Portée du symbole.....	p.306
2.1. Ce que permet le symbole.....	p.306
2.2. Des interrogations suscitées par le symbole.....	p.307
§ 5. Célébrer divers types d'eucharistie	p.308
§ 6. Rapport de l'eucharistie et de la foi	p.308
1. L'eucharistie, don de Dieu, requiert l'accueil de l'homme.....	p.308
2. L'eucharistie, don de Dieu, précède l'accueil individuel du croyant.....	p.309
3. L'eucharistie, don de Dieu, n'est pas réservée à une élite.....	p.309
 <u>Section 2. Que fait l'Eglise dans la liturgie baptismale ?</u>	 p.309
 § 1. La signification du baptême	 p.310
1. Le baptême enfante un être en Dieu.....	p.310
2. Dans le baptême, les communautés ecclésiales accueillent le baptisé.....	p.310
3. Dans le baptême, les communautés célèbrent l'espérance.....	p.311
§ 2. Dans leur pratique du baptême, comment les Eglises peuvent-elle rejoindre l'homme d'aujourd'hui ?	p.312
1. Prendre en compte les déplacements réalisés.....	p.312
1.1. Des changements dus à l'évolution de la société.....	p.312
1.2. Ces déplacements renouvellent le sens du baptême.....	p.312

2. Prendre en compte la diversité des demandes de baptême.....	p.313
2.1. La diversification des formes du baptême prévue par Vatican II	p.313
2.2. Poursuivre l'effort de Vatican II	p.314
2.2.1. Pour une prise en compte de la diversité des cheminements dans la foi	p.314
2.2.2. Evangéliser les demandes de baptême qui posent question	p.314
2.2.3. Eviter de construire une Eglise d'élite.....	p.314
2.3. Aménager le catéchuménat adulte	p.315
2.3.1. Un catéchuménat bien adapté pour un certain nombre de catéchumènes.....	p.315
2.3.2. Pour d'autres, un catéchuménat inadapté	p.316
2.3.2.1. Un schéma unique	p.316
2.3.2.2. Une démarche catéchuménale à adapter.....	p.317
2.3.3.3. Sur quoi fonder cette requête ?.....	p.318
2.3.3. Pour d'autres encore, un statut catéchuménal ambigu.....	p.318
2.3.3.1. Des ambiguïtés du statut catéchuménal.....	p.319
2.3.3.2. Des décisions pastorales très diverses	p.320
§ 3. La liturgie du baptême est porteuse de sens.....	p.321
1. Le symbole de l'eau est central dans la liturgie du baptême	p.322
2. Le symbole de la croix	p.322
3. Pour tout être humain la lumière est un symbole	p.323
4. Le symbole du vêtement.....	p.323
 <u>Section 3. Que fait l'Eglise quand elle célèbre la confirmation ?</u>	 <u>p.324</u>
 <u>Section 4. Que fait l'Eglise quand elle célèbre la liturgie du mariage ?</u>	 <u>p.326</u>
 § 1. La signification du mariage.....	 p.326
1. Quelle est la spécificité du mariage ?	p.326
2. La conception du mariage selon Vatican II.....	p.326
3. Le mariage, expression de la foi dans la liturgie	p.327
§ 2. Comment faire découvrir le sacrement dans le rite du mariage ?	p.328
1. Prendre appui sur la réalité humaine du mariage	p.328
1.1. Prendre appui sur l'amour	p.329
1.2. Prendre appui sur le corps	p.330
1.2.1. Le message biblique sur la sexualité et l'amour	p.330
1.2.2. La sexualité est rencontre	p.330
1.3. Prendre appui sur la confiance	p.331
1.4. Prendre appui sur le rôle du couple.....	p.332
1.4.1. Le couple : une nouvelle entité.....	p.332
1.4.2. Le couple, témoin de l'amour de Dieu	p.332
1.5. Prendre appui sur le renoncement à l'égoïsme	p.332
2. Envisager le mariage dans la durée	p.333

2.1. La consommation existentielle du mariage selon Jean Bernhard	p.333
2.2. Le mariage, une histoire d'amour dans la durée	p.334
3. Le symbole, lieu de la compréhension et de la réalisation du sacrement	p.335
3.1. L'amour humain, symbole de l'amour de Dieu	p.335
3.2. Aider le couple à passer du besoin au désir	p.335
4. Rappeler la dimension eschatologique du mariage	p.336
§ 3. Quel rôle pour la pastorale ?	p.336
1. Dire Dieu	p.336
2. Comment dire Dieu ? A qui proposer une rencontre sacramentelle avec Dieu ?	p.337
 <u>Section 5. La pastorale de la santé</u>	 <u>p.338</u>
 § 1. Quelle situation existentielle appelle ce sacrement ?	 p.338
1. Un certain nombre d'étapes dans le parcours de la maladie	p.338
1.1. Le déni	p.339
1.2. La révolte	p.339
1.3. L'attente d'un retour improbable à la santé	p.340
1.4. La dépression	p.340
1.5. L'acceptation	p.340
2. Les communautés ecclésiales présentes au cours de ces étapes	p.340
§ 2. Que fait l'Eglise quand elle célèbre l'onction des malades ?	p.341
1. L'Eglise célèbre la compréhension de la finitude humaine	p.341
2. L'Eglise célèbre dans la foi la réconciliation avec le corps malade	p.342
3. L'Eglise célèbre au cœur de la souffrance la rencontre de l'amour de Dieu	p.342
4. L'Eglise célèbre la restauration de la solidarité avec autrui	p.343
5. L'Eglise célèbre l'expérience de la solidarité avec la communauté ecclésiale	p.343
6. L'Eglise célèbre la foi dans l'affirmation du monde eschatologique	p.344
§ 3. Comment donner du sens à l'onction des malades ?	p.344
1. Ecarter les fausses conceptions qui le défigurent	p.344
2. Prendre le temps de cheminer	p.345
3. Valoriser ce sacrement	p.345
4. Célébrer ce sacrement dans les communautés ecclésiales	p.346
5. Une interrogation quant à ses modalités dans le monde d'aujourd'hui	p.346
 <u>Section 6. Que fait l'Eglise quand elle célèbre la liturgie de la réconciliation ?</u>	 <u>p.347</u>
 § 1. La réconciliation aujourd'hui délaissée	 p.347
1. Un malaise ressenti en raison du passé	p.348
1.1. Une conception individuelle et legaliste	p.348
1.2. Une conception chosifiée	p.348
2. Des mots qui ne font plus sens pour l'homme d'aujourd'hui	p.349

2.1. L'aveu	p.349
2.2. Le péché	p.349
3. Une réforme entreprise par Vatican II, mais rapidement mise en veille	p.350
3.1. Une porte ouverte par le concile Vatican II	p.350
3.1.1. L'absolution donnée par mode général	p.350
3.1.2. Trois façons de célébrer la réconciliation	p.351
3.2. Le retour à la législation du code de 1917	p.352
3.3. Une réception très positive des célébrations avec absolution collective.....	p.353
3.3.1. L'espoir d'un nouvel équilibre entre plusieurs formes de célébration	p.353
3.3.2. Une analyse très positive de ces célébrations	p.353
3.4. Quelle est la situation aujourd'hui ?.....	p.354
§ 2. Comment donner sens à la réconciliation pour l'homme contemporain ?	p.355
1. Saisir le fondement anthropologique.....	p.355
1.1. L'homme a besoin d'être réconcilié avec lui-même	p.355
1.2. L'homme a besoin d'être réconcilié avec les autres	p.355
2. Retrouver la signification théologique essentielle.....	p.356
2.1. Réconcilié avec lui-même, avec les autres, l'homme est réconcilié avec Dieu	p.356
2.2. La réconciliation, c'est l'accueil du don permanent de Dieu.....	p.356
2.3. Le péché : une rupture dans la relation de l'Amour.....	p.357
2.4. Le pardon	p.358
3. Prendre acte de la dimension ecclésiale de la réconciliation.....	p.359
§ 3. Des initiatives pastorales à mettre en œuvre dès aujourd'hui.....	p.360
1. Justification de cette proposition : Un témoignage authentique et des attentes réelles.....	p.360
1.1. Un témoignage	p.360
1.2. Des attentes	p.360
2. Chercher les chemins qui permettront de vivre toutes les richesses de la réconciliation.....	p.361
2.1. Une diversification des modes de célébration.....	p.361
2.1.1. Un équilibre à trouver	p.361
2.1.2. La confession individuelle.....	p.362
2.1.3. Les célébrations communautaires.....	p.362
3. La réconciliation incluse dans l'eucharistie.....	p.363

Chapitre 3. « Détendre », élargir la sacramentalitép.366

Sous chapitre 1. « Une détente » et un élargissement de la sacramentalitép.367

Section 1. « La détente » de la sacramentalitép.367

§ 1. Sens de l'expressionp.367

§ 2. « La densité de la sacramentalité est variable »p.367

Section 2. La sacramentalité est plus large que le septénaire sacramentelp.368

§ 1. L'évolution de la sacramentalitép.368

1. La notion de sacramentalité est anciennep.368

2. Un changement de cap au 12^{ème} sièclep.369

3. La redécouverte de la sacramentalité au 20^{ème} sièclep.369

§ 2. De la sacramentalité au sens largep.369

1. La grâce de Dieu n'est pas « enchaînée » aux sacrementsp.370

2. La sacramentalité déborde les sept sacrementsp.370

§ 3. Intérêts d'une sacramentalité élargiep.371

§ 4. Conditions d'une sacramentalité élargiep.372

§ 5. Le processus du temps inscrit dans la sacramentalitép.373

Sous-chapitre 2. Retentissement d'une conception élargie de la sacramentalité ..p.374

Section 1. De la sacramentalité peut être vécue même s'il n'y a pas sacrement au sens strictp.374

§ 1. Application pratique au mariage dispar et au mariage des baptisés dont la foi est incertainep.374

1. Le mariage disparp.374

1.1. Canoniquement, un mariage non sacramentelp.374

1.2. Un mariage chargé de sacramentalitép.375

2. Autre application pratique : Le mariage des baptisés dont la foi est incertainep.375

2.1. Un constat fréquentp.375

2.2. Une décrispation et une sérénité possiblesp.376

§ 2. La pastorale des divorcés remariés révisée à la lumière de cette sacramentalitép.376

1. Le mariage n'a pas la densité du baptême ou de l'eucharistiep.377

2. Une perspective œcuméniquep.378

2.1. Les Eglises de la Réformep.378

2.2. Les Eglise d'Orientp.378

3. Sortir de l'impasse pastorale actuellep.379

3.1. Le principe : la non-admission des divorcés remariés au mariage.....	p.379
3.2. Le deuxième mariage	p.379
3.3. La célébration catholique lors du remariage civil des divorcés	p.380
3.3.1. Des tentatives vers une cérémonie.....	p.380
3.3.2. Un exemple de pratique	p.381
3.3.3. La pratique de plus en plus fréquente des paroisses	p.382
3.4. De la sacramentalité dans un deuxième mariage ?.....	p.382
4. Moyens pastoraux à déployer pour retrouver le chemin des sacrements	p.383
4.1. Réfléchir sur la réconciliation	p.383
4.1.1. La réconciliation est interdite aux divorcés remariés	p.383
4.1.2. Les divorcés remariés sont-ils en état de péché ?	p.384
4.1.3. Le pardon de Dieu est toujours offert	p.384
4.1.4. Le récit de la femme adultère	p.385
4.2. Une proposition pastorale pour aujourd'hui	p.386
4.2.1. Un temps de réconciliation	p.386
4.2.2. Un groupe d'accompagnement dans cette démarche pénitentielle	p.387
4.2.3. Une démarche de la part des évêques est possible.....	p.388
<u>Section 2. Prise de conscience des limites de certains modèles pastoraux</u>	<u>p.389</u>
§ 1. La pastorale de l'offre et de la demande	p.389
1. Dysfonctionnement dans les termes employés.....	p.389
1.1. Un malaise éprouvé.....	p.389
1.2. Des termes de marché	p.390
1.3. Les termes d'appel et de réponse sont préférables.....	p.391
2. Dysfonctionnement dans le contenu.....	p.392
§ 2. Des formules dites d'accueil : une impasse pastorale	p.392
1. Des expériences passées	p.393
1.1. L'expérience pastorale de Lugny	p.393
1.2. La cérémonie pratiquée dans le diocèse d'Autun	p.394
2. Plusieurs propositions pastorales actuelles, identiques	p.394
2.1. Une célébration d'inscription, d'accueil pour un mariage ou un baptême	p.395
2.2. Une bénédiction possible pour un mariage ou un baptême.....	p.396
2.3. Une célébration du sacrement par étapes	p.396
2.3.1. Fondement de cette recherche.....	p.397
2.3.2. Justification et avantages d'une telle célébration : le cheminement est respecté	p.398
2.3.3. La redécouverte de la durée est honorée.....	p.398
3. Danger de cette pastorale	p.398
3.1. Des sacrements jamais célébrés	p.398
3.2. Une confusion établie.....	p.399
3.3. Une Eglise d'élite.....	p.400
3.4. Se tromper sur l'enjeu du sacrement.....	p.401

<u>Section 3. Mettre en œuvre une pastorale de la proposition</u>	p.402
§ 1. Une proposition sacramentelle à l'écoute de l'homme d'aujourd'hui	p.402
1. Prise en compte du sujet en quête de sens	p.402
2. Prise en compte du sujet en tant que sujet	p.403
2.1. Aider les adultes à être à l'aise	p.404
2.2. Rejoindre les adultes dans le concret de l'existence	p.404
3. Prise en compte du sujet dans ses incertitudes	p.405
§ 2. Une proposition sacramentelle qui se décline au pluriel	p.405
1. Eviter des refus	p.406
1.1. Une pastorale de la proposition ne réserve pas les sacrements	p.406
1.2. Une pastorale de la proposition fait confiance à l'action de Dieu	p.406
2. Proposer un chemin de foi à tout homme	p.407
3. Prendre en compte les expressions plurielles de la foi	p.408
3.1. Des expressions plurielles de foi	p.408
3.1.1. Dans l'acte sacramentel, la coexistence de plusieurs niveaux	p.408
3.1.2. Dans le désir sacramentel, diverses motivations	p.409
3.1.3. Dans l'expression verbale de la foi, une grande diversité	p.411
3.2. L'appartenance ecclésiale n'est pas unique	p.412
3.2.1. Les critères classiques d'appartenance ecclésiale sont inopérants	p.413
3.2.2. Dans l'appartenance ecclésiale, trois éléments en interaction	p.414
3.2.3. Les dimensions du phénomène religieux	p.414
3.3. L'appartenance peut se traduire de différentes manières	p.415
3.3.1. La protestation d'appartenance	p.415
3.3.2. Le besoin de célébration du rite	p.415
3.3.3. Le lien ecclésial	p.416
3.4. Prendre en compte de nouvelles formes d'appartenance	p.416
§ 3. Une sacramentalité largement proposée	p.417
1. Dans l'esprit du rapport Dagens	p.417
2. La liturgie au service de la proposition de la foi	p.418
2.1. Le moment du sacrement	p.418
2.2. La liturgie a un rôle	p.419
3. Une pastorale de la proposition implique un accompagnement	p.419
3.1. Une préparation nécessaire	p.419
3.2. Une préparation prévue par les Eglises	p.420
3.2.1. Les Eglises ont une responsabilité catéchétique	p.420
3.2.2. De sérieux efforts pastoraux déployés	p.421
3.2.3. Des outils disponibles	p.421
3.3. Une préparation qui fasse sens pour l'homme d'aujourd'hui	p.422
3.3.1. Une préparation qui éveille au croire	p.422
3.3.2. Une préparation attentive à ceux à qui elle s'adresse	p.423

3.3.3. Une préparation qui ouvre sur un avenir	p.424
3.3.3.1. Au-delà du temps de préparation.....	p.424
3.3.3.2. Ouvrir à un projet	p.424
3.3.4. Dans ces rencontres de préparation, faire exister l’Eglise	p.425
3.3.5. Une préparation à diversifier	p.425
3.3.5.1. Proposer diverses durées de préparation	p.425
3.3.5.2. Quelques points essentiels à honorer.....	p.426
<u>Section 4. Méthodes et moyens pastoraux à mettre en œuvre</u>	<u>p.427</u>
§ 1. L’accueil	p.427
§ 2. L’écoute	p.428
1. Ecouter une personne est un processus à la foi intellectuel et émotionnel.....	p.428
2. Permettre aux attentes de se faire jour.....	p.428
3. Permettre au demandeur de s’approprier son projet.....	p.429
4. Manifester de l’empathie	p.429
§ 3. Le dialogue	p.430
1. Le dialogue suppose une implication	p.430
2. Une formulation du questionnement adaptée	p.431
3. Le récit privilégié	p.431
§ 4. Une pastorale post-sacramentelle proposée	p.432
Plan détaillé.....	p.442
Bibliographie	p.468
Annexes	p.485

Bibliographie

DOCUMENTS DE REFERENCE

- CATECHISME DE L'EGLISE CATHOLIQUE*, Nouvelle édition, Paris, Cerf, 1998, 975 p.
- CATHOLICISME HIER, AUJOURD'HUI, DEMAIN*, Paris, Letouzey et Ane, 1991.
- CODE DE DROIT CANONIQUE*, Paris, Cerf, Tardy, 1984, 363 p.
- CODE DE DROIT CANONIQUE ANNOTE*, Paris, Cerf, Tardy, 1989, 1115 p.
- CODE DE DROIT CANONIQUE*, Montréal, Wilson et Lafleur, 1990, 1500 p.
- CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II*, Paris, Le Centurion, 1967, 1012 p.
- LES CONCILES ŒCUMENIQUES*, Paris, Cerf, tome II-2, 1994, 2457 p.
- DICTIONNAIRE DE THEOLOGIE CATHOLIQUE*, Paris, Letouzey et Ane, 1939, 1520 p.
- LES EVEQUES DE FRANCE*, Catéchisme pour adultes, Paris, Le Centurion, 450 p.
- LA FOI DE L'EGLISE*, Catéchisme pour adultes publié par la conférence épiscopale allemande, Paris, Brepols-Cerf-Centurion, 1987, 445 p.
- LEXIQUE THEOLOGIQUE DU NOUVEAU TESTAMENT*, Paris, Cerf, 1991, 1668 p.
- THEO, NOUVELLE ENCYCLOPEDIE CATHOLIQUE*, Paris, Droguet-Ardant, 1989, 1234 p.

OUVRAGES CITES OU UTILISES

- ADLER G., VOGELEISEN G., *Un siècle de catéchèse en France*, Paris, Editions Beauchesne, 1981, 601 p.
- AIGRAIN R., (Sous la direction de) : *LITURGIA, Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*, Paris, Bloud et Gay, 1947, 1141 p.
- ALIX, F-X., *L'avenir de Dieu, Foi et raison même combat*, Paris, L'Harmattan, 2004, 265 p.
- ALLEAU R., *La science des symboles*, Paris, Payot, Coll. « Bibliothèque scientifique », 1977, 304 p.
- ARIES PH., *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, 641 p.
- ARIES PH., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-Age à nos jours*, Paris, Seuil, Coll. « Points Histoire », 31, 1975, 222 p.
- ASSEMBLEE PLENIERE DE L'EPISCOPAT FRANÇAIS, *Eglise signe de salut au milieu des hommes*, Paris, Le Centurion, 1972, 92 p.
- AUGUSTIN, *Les Confessions*, Paris, Desclée De Brouwer, « Bibliothèque augustinienne », t.13, Livres I-VII, 705 p., t.14, Livres VIII-XIII, 690 p., notes et traduction de A. SOLIGNAC, E. TREHOREL et G. BOUISSOU, 1962.

- BACQUE M-F., HANUS M., *Le deuil*, Paris, P.U.F., Coll. « Que sais-je ? », 3358, 2001, 127 p.
- BARRAL-BARON A., *Choisir le mariage*, Paris, Desclée De Brouwer, 1989, 122 p.
- BASTIAN J-P., CHAMPION F., ROUSSELET K., *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, 282 p.
- BEAUCHAMP P., *L'un et l'autre Testament*, Paris, Seuil, 1990, 445 p.
- BEGUERIE PH., *Sur le chemin des hommes, les sacrements*, Paris, Cerf, 1974, 91 p.
- BEGUERIE PH., *Eucharistie*, Paris, Cerf, 1981, 84 p.
- BEGUERIE PH., DUCHESNEAU C., *Pour vivre les sacrements*, Paris, Cerf, 1991, 222 p.
- BELLET M., *La chose la plus étrange*, Paris, Desclée De Brouwer, 1999, 240 p.
- BERAUDY R., *Sacrement de mariage et culture contemporaine*, Paris, Desclée De Brouwer, 1985, 252 p.
- BERNHARD J., LEFEBVRE C., RAPP F. (Sous la direction de) : *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident, L'époque de la réforme et du concile de Trente*, tome 14, Paris, Cujas, 1990, 447 p.
- BESSIERE G., *Jésus, le Dieu inattendu*, Paris, Gallimard/ Le point (Découvertes), 1993, 192 p.
- BINZ A., SALZMANN S., *Documents d'Andragogie*, IPR, IFM, 1996.
- BONHOFFER D., *Résistance et soumission*, Genève, Labor et Fides, 1973, 207 p.
- BONNET S. et COTTIN A., *La communion solennelle, folklore païen ou fête chrétienne*, Paris, Le Centurion, 1969, 289 p.
- BOURGEOIS H., *Le baptême et la vie baptismale*, Paris, Desclée De Brouwer, 1990, 140 p.
- BOURGEOIS H., *Intelligence et passion de la foi*, Paris, Desclée De Brouwer, 2000, 381 p.
- BOUYER L., *Le rite et l'homme*, Paris, Cerf, 1962, 303 p.
- BURDELOT Y., *Devenir humain*, Paris, Cerf, 2002, 334 p.
- CERTEAU de M., *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, 322 p.
- CHALANSET A., et DANZIGER C. (Sous la direction de) : *Nom, prénom, la règle et le jeu*, Paris, Ed. Autrement, 217 p.
- CHAUVET L-M., *Symbole et sacrement*, Paris, Cerf, 1987, 582 p.
- CHAUVET L-M., *Les sacrements Parole de Dieu au risque du corps*, Paris, Editions Ouvrières, 1997, 216 p.
- CHAUVET L-M., *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris, Cerf, Coll. « Rites et symboles », 1979, 312 p.
- CHAUVET L-M., BALLEYDIER M., DENIAU F., *L'aveu et le pardon*, Chalet, Lyon, Coll. « Pâque nouvelle », 1979, 111 p.
- CHAUVET L-M. (Sous la direction de) : *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Paris, Editions de l'Atelier, 2003, 332 p.
- CHEVALIER J., A. GHEERBRANT A., *Dictionnaire des symboles*, Paris, Laffont, 1969, 1060 p.
- CLERCK de P. (Sous la direction de) : *La liturgie, lieu théologique*, Paris, Beauchesne, Coll. « Sciences théologiques et religieuses », 1999, 288 p.

- C.N.E.R., *Formation chrétienne des adultes, un guide théorique et pratique pour la catéchèse*, Paris, Desclée De Brouwer, 1986, 312 p.
- COLLECTIF, *Foi et sacrement de mariage*, Lyon, Chalet, 1974, 187 p.
- COLLECTIF, *L'eucharistie, Le sens des sacrements*, Lyon, Profac, 1971, 318 p.
- COLLECTIF, *Les Catholiques en Basse-Normandie, Enquêtes et Documents*, Coutances, imprimerie Bellée, 1992, 79 p.
- COLLECTIF, *Vingt-quatre heures en France. Portrait insolite de la France et des Français*, Paris, Gallimard / Le Point, (Découvertes), Edition Spéciale, 1998, 144 p.
- COMMISSION EPISCOPALE DE LITURGIE ET DE PASTORALE SACRAMENTELLE, *Les sacrements de l'initiation chrétienne et le mariage*, Paris, Cerf, 1996, 285 p.
- COMMISSION EPISCOPALE DE LA FAMILLE, *Pastorale des fiancés, directoire et commentaire*, Editions C.T.I.C., 1970, 90 p.
- COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, Louvain, Centre Cerfaux, 1979, 377 p.
- CONFERENCE DES EVEQUES, *Assemblée plénière 2002, textes et documents*, Paris, Bayard, 2003, 251 p.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE FRANÇAISE, *La catéchèse des enfants*. (Texte de référence au service des auteurs de publications catéchétiques et des responsables de la pastorale, Lourdes 1979), Paris, Le Centurion, 1980, 88 p.
- CRESPY G., *Essais sur la situation actuelle de la foi*, Paris, Cerf, 1970, 158 p.
- CUVILLIER A., *Cours de philosophie*, Paris, Armand-Colin, 1954, 649 p.
- DELUMEAU J., *Le péché et la peur, La culpabilisation en Occident*, Paris, Fayard, 1983, 741 p.
- DENIS H., *Les sacrements ont-ils un avenir ?* Paris, Cerf, 1971, 119 p.
- DENIS H., *Sacrements sources de vie*, Paris, Cerf, Coll. « Rites et symboles », 177 p.
- DENIS H., *Des sacrements et des Hommes*, Chalet, s.l.n.d. 174 p.
- DENIS H., *Le mariage un sacrement pour les croyants ?*, Paris, Cerf, 1990, 275 p.
- DENIS H., *L'Avenir en face*, Paris, Desclée De Brouwer, 2002, 240 p.
- DIDIER R., *Les sacrements de la foi*, Croire et Comprendre, Paris, Le Centurion, 1975, 153 p.
- DUFOUR B., *La pénitence et l'onction des malades*, Paris, Tardy, 1989, 183 p.
- DUPUIS J., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997, 649 p.
- EHRENBERG A., *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob, 1998, 318 p.
- ELIAS P.-J., *Le cheval d'orgueil*, Paris, Plon, 1975, 575 p.
- ERIKSON E.-H., *Ethique et Psychanalyse*, Paris, Flammarion, 1971, 262 p.
- EVDOKIMOV P., *L'Art de l'icône, Théologie de la beauté*, Desclée De Brouwer, 1970, 304 p.
- LES EVEQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle*, Paris, Cerf, 1994, 98 p.
- LES EVEQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle*, Paris, Cerf, 1997, 129 p.
- FAVRE R. et C., FLEURQUIN M.-E. et J.-Y., MARDUEL J., MEUNIER A., *Nous divorcés remariés*, Paris, Desclée De Brouwer, 1996, 188 p.

- FERRY L., et RENAULT A., 68-86, *Itinéraires de l'individu*, Paris, Gallimard, 1987, 134 p.
- FORTE B., *L'Eglise, icône de la trinité*, Paris, Mediaspaul, 1985, 106 p.
- FOSSION A., *La catéchèse dans le champ de la communication*, Paris, Cerf, 1990, 515 p.
- FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1984, tome 3 : *Le souci de soi*, 290 p.
- FOUREZ G., *Les sacrements réveillent la vie*, Paris, Le Centurion, 1982, 156 p.
- FOUREZ G., *Les sept sacrements*, Paris, Le Centurion, 1989, 122 p.
- FROMM E., *Avoir ou être*, Paris, Laffont, 1978, 248 p.
- GAGEY H-J., *La nouvelle donne pastorale*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 1999, 143 p.
- GAGEY H-J., VILLEPELET D. (Sous la direction de) : *Sur la proposition de la foi*, Paris, Editions de l'Atelier, 1999, 174 p.
- GANOCZY A., *La doctrine catholique des sacrements*, Paris, Desclée De Brouwer, 1988, 220 p.
- GAUCHET M., *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1985, 303 p.
- GAUDEMET J., *Eglise et cité*, Paris, Cerf, 1994, 614 p.
- GEFFRE C., *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1997, 364 p.
- GEFFRE C., *Profession théologien : quelle pensée chrétienne pour le XXe siècle ?* Paris, Albin Michel, 1999, 312 p.
- GELINEAU J., *Demain la liturgie : essai sur l'évolution des assemblées chrétiennes*, Paris, Cerf, 1996, 160 p.
- GERMAIN E., *2000 ans d'éducation de la foi*, Paris, Desclée De Brouwer, 1983, 204 p.
- GEROSA L., *Le droit de l'Eglise*, Luxembourg, Editions Saint Paul, 1998, 354 p.
- GIGUERE P-A., *Une foi d'adulte*, Ottawa, Novalis, 1991, 177 p.
- GISEL P., *Pourquoi baptiser ?* Genève, Labor et Fides, 1994, 97 p.
- GISEL P., *Sacrements et ritualité en christianisme, 125 propositions*, Genève, Labor et fides, 2004, 96 p.
- GRIMM R., *L'institution du mariage, Essai d'éthique fondamentale*, Paris, Cerf, 1984, 368 p.
- GROSSER A., *Les fruits de leur arbre*, Paris, Presses de la Renaissance, 2001, 283 p.
- GRUAU M., *L'homme rituel*, Paris, Métailié, 1999, 239 p.
- GUILLEBAUD J-C., *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, 379 p.
- HÄRING B., *Plaidoyer pour les divorcés remariés*, Paris-Montréal, Cerf-Mediaspaul, 1995, 115 p.
- HESCHEL A., *Dieu en quête de l'homme*, Paris, Seuil, 1968, 460 p.
- HERVIEU J., *L'Evangile de Marc*, Paris, Le Centurion, 1991, 239 p.
- HERVIEU-LEGER D., *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999, 289 p.
- HERVIEU-LEGER D., *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, Cerf, 1986, 400 p.
- HILLESUM E., *Une vie bouleversée*, Paris, Seuil, 1995, 360 p.
- JANKELEVITCH V., *Le pardon*, Paris, Aubier, 1993, 224 p.
- JEAN-PAUL II, *Familiaris Consortio, Les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, Le Centurion, 1981, 173 p.
- JAOUEN R., *L'Eucharistie du mil*, Paris, Editions Karthala, 1995, 283 p.

- JONAS H., *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Rivages, 1944, 71 p.
- JÜNGEL E., *Dieu mystère du monde : fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, Paris, Cerf, 1983, t. 1, 351 p.
- KAES R., *Images de la culture chez les ouvriers français*, Paris, Cujas, 1968, 350 p.
- KAUFMANN J.-C., *Sociologie du couple*, Paris, P.U.F., Coll. « Que sais-je ? », 2787, 1993, 127 p.
- KÜBLERROSS E., *Les derniers instants de la vie*, Genève, Labor et Fides, 1996, 279 p.
- LABARRIERE P.-J., *Croire et comprendre*, Paris, Cerf, 1999, 195 p.
- LABBE Y., *Le noeud symbolique*, Paris, Desclée De Brouwer, 1997, 282 p.
- LABBE Y., *La foi et la raison*, Paris, Salvator, 2000, 321 p.
- LACROIX X., *Le mariage tout simplement*, Paris, Editions de l'Atelier, 1994, 137 p.
- LALANDE A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1926, 1323 p.
- LAROCHE M., *Secondes noces*, Paris, Le Centurion, 1996, 186 p.
- LAURENT A., *Histoire de l'individualisme*, Paris, P.U.F., Coll. « Que sais-je ? », 2712, 1993, 124 p.
- LE BOURGEOIS A., *Chrétiens divorcés remariés*, Paris, Desclée De Brouwer, 1990, 189 p.
- LEGRAIN M., *Questions autour du mariage*, Mulhouse, Salvator, 1983, 157 p.
- LEGRAIN M., *Remariages et communautés chrétiennes*, Mulhouse, Salvator, 1991, 127 p.
- LENOIR F., *Les métamorphoses de Dieu, La nouvelle spiritualité occidentale*, Paris, Plon, 2003, 402 p.
- LÉON-DUFOUR X., *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1982, 384 p.
- LEVINAS E., *Le temps et l'autre*, Paris, P. U. F., 1983, 91 p.
- LIEGE P.-A., *Pour mieux comprendre l'eucharistie*, Paris, Cerf, Coll. « Foi vivante » 202, 1981, 119 p.
- LIEGE P.-A., *L'être ensemble des chrétiens*, Paris, Le Centurion, 1975, 143 p.
- LIPOVETSKY G., *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1993, 313 p.
- LOMBARD P., *Sentences, Livre IV, dist. II, c.1* ; cité dans le *D.T.C.*, art. sacrements, t.14, col. 548 b.
- LYS D., *Le plus beau chant de la création*, Paris, Cerf, Coll. « Lectio divina », 51, 1968, 308 p.
- MAISONNEUVE M., *Les conduites rituelles*, Paris, P.U.F., Coll. « Que sais-je ? », 2425, 1988, 127 p.
- MAITRE J., MICHELAT G., POTEL J., SUTTER J., *Les Français sont-ils encore catholiques ?* Paris, Cerf, 1991, 336 p.
- MARLE R., *Dietrich Bonhoeffer témoin de Jésus-Christ parmi ses frères*, Tournai, Casterman, 1967, 161 p.
- MATHON G., *Des origines au concile de Trente, Le mariage des chrétiens*, Paris, Desclée De Brouwer, 1993, t.1, 200 p.
- MATHON G., *Le mariage des chrétiens*, Paris, Desclée De Brouwer, 1995, t. 2, 379 p.
- MAUSS M., *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », n° 2013, 1967, 262 p.

- MAYEUR J-M., et al, *Histoire du christianisme, Naissance d'une chrétienté*, Paris, Desclée De Brouwer, 1995, t. 2, 1092 p.
- MAYEUR J-M., et al, *Histoire du christianisme, Le temps des confessions*, Paris, Desclée De Brouwer, 1992, t. 8, 1236 p.
- MAYEUR J-M., et al, *Histoire du christianisme, De la Réforme à la réformation*, Paris, Desclée De Brouwer, 1994, t. 7, 926 p.
- METZ R., *Le nouveau droit des Eglises orientales catholiques*, Paris, Cerf, 1997, 239 p.
- METZGER M., *Histoire de la liturgie eucharistique*, Paris, Desclée De Brouwer, 2000, 163 p.
- METZGER M., *Histoire de la liturgie, les grandes étapes*, Paris, Desclée De Brouwer, 1994, 226 p.
- MONGIN O., *Paul Ricoeur*, Paris, Seuil, 1994, 263 p.
- MOINGT J., *La transmission de la foi*, Paris, Fayard, 1976, 128 p.
- MOINGT J., *Dieu qui vient à l'homme*, Paris, Cerf, 2002, 560 p.
- MOLTMANN J., *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf-Mame, 1974, 387 p.
- MONFORT F., HUET D., *Des sacrements en pleine vie*, Paris, Desclée De Brouwer, 1979, 119 p.
- MONFORT F., *Les sacrements pour quoi faire ?* Paris, Cerf, 1975, 159 p.
- MORIN E., *La Méthode*, Paris, Seuil, 1991, t.4 : *Les idées, leur habitat, leur vie, leurs mœurs, leur organisation*, 261 p.
- MOSER F., *Les Croyants non pratiquants*, Genève, Labor et Fides, 1999, 349 p.
- MULLER C., et BERTRAND J-R., *Où sont passés les catholiques ?*, Paris, Desclée De Brouwer, 2002, 326 p.
- NEWBIGIN L., *Une religion pour un monde séculier*, Tournai, Casterman, 1967, 171 p.
- OCVIRK DK., *La foi et le credo*, Paris, Cerf, Coll. « Cogitatio fidei », 131, 1985, 173 p.
- ORTEMANN C., *Le sacrement des malades*, Lyon, Chalet, 1971, 142 p.
- ORTIGUES E., *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier-Montaigne, 1978, 230 p.
- OTTO R., *Le sacré : L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 2001, (trad. A. JUNDT), 284 p.
- PARALIEU R., *Guide pratique de Droit canonique*, Bourges, Tardy, 1985, 460 p.
- PASCAL, *Pensées*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », 1936, 1560 p.
- PASQUIER A., *Mourir pour vivre ? Les rites de passage et la foi chrétienne aujourd'hui*, Paris, Editions de l'Atelier, 2001, 159 p.
- PAUL VI, *La régulation des naissances " Humanae vitae"*, Paris, Le Centurion, 1968, 61 p.
- PLOUX J-M., *Le christianisme a-t-il fait son temps ?* Paris, Editions Ouvrières, 1999, 287 p.
- PODVIN B., *L'accueil paroissial*, Paris, Editions de l'Atelier, 1997, 122 p.
- POTEL J., *L'Eglise catholique en France, Approches sociologiques*, Paris, Desclée De Brouwer, 1994, 222 p.
- PROPHETE R., *Mémoire, sacrifice, présence réelle*, Lyon, Profac, 2000, 275 p.
- RAHNER K., *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983, 517 p.
- RAHNER K., *Eglise et Sacrements*, Paris, Desclée De Brouwer, 1970, 183 p.
- RAHNER K., *Wissenschaft als « Konfession »* in *Schriften zur theologie*, Denzinger, 1956, t. 3.
- RAWLS J., *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997, 665 p.

- RENAUT A., SOSOE L., *Philosophie du droit*, Paris, P.U.F., 1991, 484 p.
- RENIER L-M., *Les Funérailles. Les chrétiens face à la mort*, Paris, Editions de l'Atelier, 1997, 46 p.
- REY B., *Jésus-Christ, chemin de notre foi*, Paris, Cerf, 1981, 106 p.
- RICHARDSON A., *Le procès de la religion*, Tournai, Casterman, 1967.
- RICOEUR P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1991, 424 p.
- RICOEUR P., *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.
- RICOEUR P., *Lectures 2. La Contrée des philosophes*, Paris, Seuil, Coll. « La couleur des idées », 1992, 516 p.
- RIGAL J., *Le mystère de l'Eglise*, Paris, Cerf, 1992, 275 p.
- RIGAL J., *L'Eglise en quête d'avenir*, Paris, Cerf, 2003, 275 p.
- RIGAL J., *Horizons nouveaux pour l'Eglise*, Paris, Cerf, 1999, 225 p.
- ROGUET A-M., *Les sacrements, signes de vie*, Paris, Cerf, 1952.
- ROQUEPLO PH., *Expérience du monde : expérience de Dieu*, Paris, Cerf, 1968, 409 p.
- ROQUEPLO PH., *La foi d'un mal croyant*, Paris, Cerf, 1969, 338 p.
- ROUET A., *La chance d'un christianisme fragile*, Paris, Bayard, 2001, 190 p.
- ROUILLARD PH., *Histoire de la pénitence des origines à nos jours*, Paris, Cerf, 1996, 210 p.
- ROUSSEL L., *La famille incertaine*, Paris, Odile Jacob, 1989, 334 p.
- SAGNE J-C., *L'homme et la femme dans le champ de la parole*, Paris, Desclée De Brouwer, 1995, 122 p.
- SAUZET J-P., *La jeunesse de Dieu*, Paris, Nouvelle cité, 1989, 152 p.
- SCHLEGEL J-L., *Religions à la carte, questions de société*, Paris, Hachette, Coll. « Hachette Dominos », 1995, 144 p.
- SCHLEGEL J-L. et al., *Le religieux en Occident : pensée des déplacements*, Bruxelles, Facultés-St-Louis, 1988, 152 p.
- SCHILLEBEECKX E., *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Paris, Traditions chrétiennes, 1987, 160 p.
- SCHILLEBEECKX E., *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992, 384 p.
- SCHILLEBEECKX E., *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, Cerf, 1997, 262 p.
- SCHILLEBEECKX E., *Le mariage est un sacrement*, Paris, Etudes religieuses, n°750, s.d., 73 p.
- SCHNEIDERS S-M., *Le texte de la rencontre*, Paris, Cerf, Coll. « Lectio divina »161, 1995, 332 p.
- SCHOLTUS R., *Les sacrements, source de vie*, Paris, Desclée De Brouwer, 1990, 95 p.
- SCOUARNEC M., *Pour comprendre les sacrements*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1991, 251 p.
- SEGALEN M., *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan, 1998, 127 p.
- SERIAUX A., *Droit canonique*, Paris, P.U.F., 1991, 484 p.
- SESBOUE B., *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, Paris, Desclée De Brouwer, 1988, t.1, 400 p.
- SESBOUE B., *N'ayez pas peur ! Regards sur l'Eglise et les ministères aujourd'hui*, Paris, Desclée De Brouwer, 1996, 179 p.
- SESBOUE B., *Croire*, Paris, Droguet-Ardant, 1999, 576 p.

- SESBOUE B., *La résurrection et la vie, petite catéchèse sur les choses de la fin*, Paris, Desclée De Brouwer, Coll. « Petite encyclopédie moderne du christianisme », 1990, 167 p.
- SINGLY de F., *Le soi, le couple, la famille*, Paris, Nathan, 1996, 255 p.
- STOETZEL J., *Les valeurs du temps présent : une enquête européenne*, Paris, P.U.F., 1983, 320 p.
- SUBLON R., *Le sujet de la théologie*, Paris, Cerf, 176 p.
- SYNODE DES EVEQUES, *Aujourd'hui la famille, Les tâches de la famille chrétienne*, Paris, Le Centurion, 1981, 308 p.
- TALEC P., *L'annonce du bonheur*, Paris, Le Centurion, 1988, 253 p.
- TALEC P., *Les choses de la foi*, Paris, Le Centurion, 1973, 320 p.
- THEVENOT X., *Les péchés, que peut-on en dire ?*, Mulhouse, Editions Salvator, 1983, 83 p.
- THOMAS L-V., *Mort et pouvoir*, Paris, Payot, « Petite Bibliothèque Payot », n° 361, 1999, 238 p.
- TOCQUEVILLE de A., *De la démocratie en Amérique*, Paris, Laffont, Coll. « Bouquins », 1986, 1178 p.
- TRAPET M-D., *Le couple face à l'échec*, Paris, Le Centurion, 1989, 286 p.
- VALDRINI P., VERNAY J., DURAND J-P., ECHAPPE O., *Droit Canonique*, Paris, Dalloz, 1999, 696 p.
- VAN GENNEP A., *Les rites de passage, Etude systématique des rites*, Paris, A. & J. Picard, 1981, 316 p.
- VARILLON F., *Eléments de doctrine chrétienne*, Paris, Editions de l'Epi, Coll. « Livre de vie », 1960, t.2, 375 p.
- VARILLON F., *L'humilité de Dieu*, Paris, Le Centurion, 1974, 160 p.
- VARILLON F., *La souffrance de Dieu*, Paris, Le Centurion, 1975, 115 p.
- VARILLON F., *Joie de croire, Joie de vivre*, Paris, Le Centurion, 1981, 299 p.
- VARONE F., *Ce Dieu absent qui fait problème : religion, athéisme et foi, trois regards sur le mystère*, Paris, Cerf, 1986, 230 p.
- VASSE D., *Le temps du désir*, Paris, Seuil, 1969, 192 p.
- VERGOTE A., *Religion, foi, incroyance*, Bruxelles, Ed. P. Mardaga, 1983, 330 p.
- VERNETTE J., MARCHADOUR A., *Guide de l'animateur chrétien*, Limoges, D.A., 1983, 551 p.
- VIBERT P., *Les funérailles avec les personnes éloignées de l'Eglise*, Paris, Editions de l'Atelier, 2000, 142 p.
- WERCKMEISTER J., *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Cerf, 1993, 234 p.
- ZUNDEL M., *Un autre regard sur l'eucharistie*, Paris, Le Sarmant, 2001, 222 p.
- ZUNDEL M., *Quel homme et quel Dieu ?*, Paris, Fayard, 1976, 238 p.
- ZUNDEL M., *Croyez-vous en l'homme ?*, Paris, Fayard, Coll. « Bibliothèque Ecclesia », 23, 1956, 153 p.

ARTICLES DE REVUES ET EXTRAITS D'OUVRAGES CITES OU UTILISES

- ADLER G., « Catéchisme de la vérité et vérité de la catéchèse », in *Lumière et vie*, 169 (octobre-novembre 1984), pp. 87-97.
- ADLER G., « Croire : vivre, espérer, aimer », in *Croire aujourd'hui*, Paris, Editions Assas, Coll. « Cahiers pour croire aujourd'hui »12, 1994, pp. 33-39.
- ADLER G., « La catéchèse où est le problème ? », in *Etudes*, 358, (juin 1983), pp. 829-843.
- ADLER G., « La culture chrétienne : survie ou conversion », in *Catéchèse*, 114 (1989), pp. 65-72.
- ANTOINE P., « L'Evangile et le droit », in *Lumière et vie*, 102 (avril-mai 1971), pp. 60-76.
- AMALADOSS M., « Sémiologie et Sacrement », in *La Maison-Dieu* 114 (2^{ème} trimestre 1973), pp.7-35.
- AUBERT J-M., « Le Droit canonique au service de la charité du Christ », in *l'Année canonique*, t. 14, 1970, pp. 25-40.
- AUBERT J-M., « Foi et sacrement dans le mariage, à propos du mariage des baptisés incroyants », in *La Maison-Dieu*, 104 (4^{ème} trimestre 1970), pp.116-143.
- AUDARD C., et al., « La théorie de la justice comme équité », in *Individu et justice sociale, autour de John Rawls*, Paris, Seuil, « Coll. Points », 1988.
- BALDOVIN J-F., « La diversité des expériences personnelles de la liturgie », in *La Maison-Dieu*, 228 (4^{ème} trimestre 2001), pp.121-141.
- BEGUERIE PH., BERAUDY R., « Problèmes actuels dans la pastorale du mariage en France », in *La Maison-Dieu*, 127 (3^{ème} trimestre 1976), pp.7-33.
- BELLET M., « Christ à venir », in *Etudes*, 393 (décembre 2000), pp. 633-644.
- BERNHARD J., « Perspectives renouvelées sur l'hypothèse de la « consommation existentielle » du mariage chrétien », in *R.D.C.*, t. 24,1974, pp. 334-349.
- BERNHARD J., « De la « praxis » canonique à la théorie : interprétation nouvelle de « l'insuffisance d'engagement » », in *R.D.C.*, t. 29, 1979, pp.140-150.
- BERNHARD J., « Pour une pratique canonique plus « dialectique », plus « historique » », in *R.D.C.*, t. 28, 1978, pp.158-166.
- BERNHARD J., « La durée du mariage et ses implications canoniques », in *R.D.C.*, t. 33, 1983, pp. 276-292.
- BERNHARD J., « De la vie à la loi, A propos du droit matrimonial et de la jurisprudence », in *Concilium*, 267 (septembre-octobre1996), pp.131-138.
- BERNHARD J., « A propos de l'hypothèse concernant la notion de « consommation existentielle » du mariage », in *R.D.C.*, t. 20, 1970, pp.184-192.
- BESANCENEY J-C., « Evolution des rites catholiques du deuil et nouvelles pratiques rituelles », in *Mourir aujourd'hui : les nouveaux rites funéraires*, Paris, Editions Odile Jacob, 1997, pp. 169-195.
- BIOT C., « Réflexions sur des célébrations de funérailles civiles », in *Etudes sur la mort, Rites et Rituels*, 114 (décembre1998), pp.145-155.

- BOBIN F., in *le Monde*, 5 février 2003.
- BOZON M., « Sociologie du rituel de mariage », *Population*, 2 (1992), pp. 409-434.
- BORRAS A., « Appartenance à l'Église, communion ecclésiale et excommunication », in *Nouvelle Revue Théologique*, 110 (novembre-décembre 1988), pp.801-824.
- BORRAS A., « Remodelage paroissial et mariage religieux », in *R.D.C.*, t. 48/2, 1998, pp. 381-414.
- BOURGEOIS H.,« Le christianisme populaire, un problème d'anthropologie théologique », in *La Maison-Dieu*, 122 (2^{ème} trimestre 1975), pp.116-141.
- BOURGEOIS H., « Positions du sacramentel aujourd'hui », in *Recherches de Science religieuse* tome 75/2 (avril-juin 1987), pp. 175-202.
- BOURGEOIS H., « Enjeux contemporains du sacramentel » , in *Intelligence et passion de la foi*, Paris, Desclée De Brouwer, 2000, pp.177-184.
- CACQUERAY de C., « Les professions funéraires et les pratiques rituelles », in *Etudes sur la mort, Rites et Rituels*, 114 (décembre 1998), pp. 17-28.
- CAFFARA C., « Création et Rédemption », in *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, Louvain, Centre Cerfaux, 1979, pp. 218-310.
- CERTEAU de M., « Arts de faire », in *L'invention du quotidien*, Paris, Union Générale d'Éditions, Coll. « 10/18 » 1980, t. 1, ch 13 : « croire / faire croire », pp. 299-329.
- CHALLENGER de X., « le sens des rites », in *La Croix*, 15 septembre 1999.
- CHARLES R., « Est-il encore opportun de priver des sacrements de la réconciliation et de l'eucharistie indistinctement tous les divorcés remariés ? », in *R.D.C.*, t. 24, 1974, pp. 153-176.
- CHAUVET L-M., « L'avenir du sacramentel », in *Recherches de Science religieuse*, tome 75/2 (avril-juin 1987), pp. 241-266.
- CHAUVET L-M., BALLEYDIER M., DENIAU F., « L'aveu dans le sacrement de réconciliation », in *L'aveu et le pardon*, Chalet, Lyon, Coll. « Pâque nouvelle », 1979, pp. 29-50.
- CHAUVET L-M., « Détendre la sacramentalité », in L-M. CHAUVET (Sous la direction de) : *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Editions de l'Atelier, 2003, pp. 235-243.
- CHAUVET L-M., « Le sacramentologie aux prises avec l'eucharistie », in *La Maison-Dieu*, 137 (1^{er} trimestre 1979), pp. 49-72.
- CHAUVET L-M., « La ritualité chrétienne dans le cercle infernal du symbole », in *La Maison-Dieu*, 133 (1^{er} trimestre 1978), pp. 31-77.
- CHAUVET L-M., « Sacrements », in *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, Paris, Letouzey et Ane, 1991, t. 60, col. 326-361.
- CHAUVET L-M., « Sacramentaire et Christologie. La liturgie, lieu de la christologie », in *Sacrements de Jésus-Christ*, Paris, Desclée De Brouwer, Coll. « Jésus et Jésus-Christ » 18, 1983, pp. 213-253.
- CHAUVET L-M., « La liturgie demain : essai de prospective », in P. de CLERCK (Sous la direction de) : *La Liturgie lieu théologique*, Paris, Beauchesne, Coll. « Sciences théologiques et religieuses », 1999, pp. 202-229.

- CHENU B., in *La Croix*, 16 août 2001, édition spéciale découverte.
- CHENU M-D., « Pour une anthropologie sacramentelle » in *La Maison-Dieu*, 119 (3^{ème} trimestre 1974), pp. 85-100.
- CLERCK de P., « La liturgie comme lieu théologique », in P. de CLERCK (Sous la direction de) : *La Liturgie, lieu théologique*, Paris, Ed. Beauchesne, Coll. « Sciences théologiques et religieuses », 1999, pp. 138-139.
- CLERCK de P., « Lex orandi, Lex credendi, un principe heuristique », in *La Maison-Dieu*, 222 (2^{ème} trimestre 2000), pp. 61-78.
- CLERCK de P., « Une théologie de la liturgie », in *La Maison-Dieu*, 221 (1^{er} trimestre 2000), pp.7-30.
- CLERCK de P., « La sacramentalité et les sept sacrements », in *Recherche de science religieuse*, tome 75/2 (avril-juin 1987), pp. 211-218.
- CLERCK de P., « La réconciliation pour les fidèles divorcés remariés », in *Nouvelle Revue Théologique*, 32 (2001/3), pp. 312-352.
- COHEN M., « Figures de l'individualisme moderne : deux communautés issues du Renouveau charismatique en France », in *Esprit*, (avril-mai 1986), pp. 47-68.
- CONGAR Y., « L'idée de sacrements majeurs ou principaux », in *Concilium*, 31 (janvier 1968), pp. 25-34.
- CONGAR Y., « Sur la transformation du sens de l'appartenance à l'Eglise », in *Communio*, (mai 1976), pp. 41-49.
- COURET F., « Les Français continuent d'avoir plus d'enfants » in *La Croix*, 6 février 2002.
- COURVOISIER A., « Le deuil de l'enfant mort-né », in *Etudes sur la mort, Rites et Rituels*, 114 (décembre 1998), pp. 141-143.
- CZARNES R., « L'incidence de la fiscalité sur les mariages est forte », in *La Croix*, 11 janvier 1999.
- DAGENS C., « Evangéliser en France à l'aube du XXI ème siècle », in *Documents de l'épiscopat*, n° 6, (avril 2000).
- DELZANT A., « Quelques défis de la culture contemporaine », in *Catéchèse*, 114 (janvier 1989), pp.55-64.
- DENIAU F., « Pour un équilibre sacramentel », in L-M. CHAUVET, M. BALLEYDIER, F. DENIAU, *L'aveu et le pardon*, Chalet, Lyon, Coll. « Pâque nouvelle », 1979, pp. 97-111.
- DENIS H., « Quel rapport entre le mariage et la foi ? », in *La Croix*, 19 mars 1999.
- DERYCKE H., « Une Eglise minoritaire dans une société en crise », in *Documents de l'épiscopat*, n°11, (juillet 2000).
- DHOMBRES D., « Le renforcement du mariage est dû à l'existence d'autres formes de vie commune », in *Le Monde*, 2 mars 1999.
- DIDIER R., « Sacrement de mariage, baptême et foi », in *La Maison-Dieu*, 127 (3^{ème} trimestre 1976), pp. 106-138.
- DIDIER R., « Le sacrement comme Parole », in *Catéchèse*, 42 (janvier 1971), pp. 17-21.
- DIDIER R., « Des sacrements, pourquoi ? Enjeux anthropologiques et théologiques », in *La Maison-Dieu*, 119 (3^{ème} trimestre 1974), pp. 35-50.

- DINGEMANS L., « Mariage et Alliance, l'ambiguïté d'un symbole », in *Lumière et vie*, 206 (mars 1992), pp. 25-38.
- DONEGANI J-M., « Une désignation sociologique du présent comme chance », in H-J GAGEY et D. VILLEPELET (Sous la direction de) : *Sur la proposition de la foi*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 1999, pp. 39-58.
- DORTIER J-F., « L'univers des représentations ou l'imaginaire de la grenouille », in *Sciences humaines*, 128 (juin 2002), pp. 24-32.
- DUMORTIER F-X., « L'évolution du droit canon : un défi pour la philosophie du droit », in *L'année canonique*, t. 38, 1996, pp. 175-178.
- DURAND J-P., « Introduction au colloque du centenaire de la faculté de droit canonique », in *L'année canonique*, t. 38, 1996, pp. 7-24.
- DURAND X., « Proposer le sacrement de mariage aujourd'hui », in L-M CHAUVET (Sous la direction de) : *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Paris, Editions de l'Atelier, 2003, pp. 245-259.
- DUTERTRE A., « Croire dans les grands moments de la vie », in *Catéchèse*, 115 (avril 1989), pp. 81-86.
- ERMY P., « Le mariage signe de l'union du Christ et de l'Eglise », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 66 (1982), pp. 397-415.
- FORUM, « Les sacrements entre offre et demande », in *La Croix*, 2 mars 2001.
- GAGEY H-J., « L'appel à la perfection dans les nouvelles générations », in *La Maison-Dieu*, 201 (1^{er} trimestre 1995), pp. 83-103.
- GAGEY H-J., PRETOT P., « Ministères ordonnés et sacrements », in *Documents de l'épiscopat*, n°13, (septembre 1999).
- GEFFRE C., « L'approche de Dieu par l'homme d'aujourd'hui », in *Revue des sciences religieuses*, 68 (1994/4), pp. 489-508.
- GEFFRE C., « Un salut au pluriel », in *Lumière et vie*, 250 (avril-juin 2001), pp. 21-38.
- GELINEAU J., « Reconstruire une initiation chrétienne », in *Catéchèse*, 115 (avril 1989), pp. 29-144.
- GIRE P., « Le désir et le sacré » in *Lumière et vie*, 245 (janvier-mars 2000), pp. 45-57.
- GORGE B., « Les mariés de l'an 2000 comptent sur l'Eglise », in *La Croix*, 28 avril 2000.
- GOSSIAUX J-C., « Le choix de la mairie. Variations statistiques sur les publications de mariage », in *Ethnologie française*, XV, 4 (1985), pp. 42-51.
- GRANGER E., « Un dieu décevant pour mon désir », in *Lumière et vie*, 128 (mai-juillet 1976), pp. 43-53.
- GROSSE Y., « Les divorcés-remariés, les quatre convictions d'un pasteur », in *La Croix*, 20 février 1997.
- GUITTON G., « Divorcés et prisonniers », in *la Croix*, 25 août 2000.
- HAMELINE J-Y., « Problèmes sacramentaires dialogue interdisciplinaire », in *La Maison-Dieu*, 119 (3^{ème} trimestre 1974), pp. 51-73.
- HAMELINE J-Y., « Aspects du rite », in *La Maison-Dieu*, 119 (3^{ème} trimestre 1974), pp. 101-112.

- HANUS M., « Paroles, Pratiques, Rites et Rituels », in *Etudes sur la mort, Rites et Rituels*, 114 (décembre 1998), pp. 7-8.
- HAYOIT P., « Pour plus de vérité au sujet du mariage », in *Revue théologique de Louvain*, n° 13, 1982, pp. 287-316.
- HIEBEL J-L., « Pastorale et droit canonique », in *R.D.C.*, t. 47/1, 1997, pp.191-218.
- HUIZING P., « La réforme du droit canon », in *Concilium*, 8 (15 octobre 1965), pp. 91-117.
- HUIZING P., « La dissolution du mariage depuis le concile de Trente », in *R.D.C.*, t. 21, 1971, pp.127-145.
- ISAMBERT F-A., « Réflexions sociologiques sur la Communion solennelle », in *Catéchèse*, 50 (janvier 1973), pp.73-79.
- JARCZYK G., « Appartenance ecclésiale et conversion personnelle », in J-L. SCHLEGEL et al, *Le religieux en Occident : pensée des déplacements*, Bruxelles, Facultés-St-Louis, 1988, pp. 35-36.
- KAEMPF B., « Le baptême républicain » Congrès de la société internationale de Théologie pratique, Strasbourg, P.U.S., mai 1998.
- LABBE Y., « Du Contrat sur le lien social », in *Revue des sciences religieuses*, 68 (1994/2), pp. 219-241.
- LABBE Y., « Philosophie du symbole », cours de Licence THC 112, édition 1996-1997.
- LABBE Y., « La réalisation du sens dans les symboles », in *Nouvelle Revue Théologique*, 122 (octobre-décembre 2000), pp. 573-596.
- LACROIX X., « L'alliance conjugale mystère caché et révélé », in L-M. CHAUVET (Sous la direction de) : *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Paris, Editions de l'Atelier, 2003, pp.185-199.
- LACROIX X., « L'alliance conjugale trésor caché et révélé », Fondements anthropologiques du mariage, in *Evêques de France Assemblée plénière 2002*, textes et documents, Paris, Bayard, 2003.
- LAMBERT Y., « Les jeunes et le christianisme : le grand défi », in *Le Débat*, 75 (mai-août 1993).
- LE BOURGEOIS Mgr., « L'expérience pastorale de Lugny », in *Foi et sacrement de mariage*, Lyon, Chalet, 1974, pp. 173-181.
- Le CORRE F., « Et si l'individu était un héros ? », in *Etudes*, tome 394 (mars 2001), pp. 317-328.
- LEGRAND C., *La Croix*, mercredi 19 avril 2000.
- LEGRAND H., « Les ministères dans l'Eglise locale », dans *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Cerf, 1983, t.3, 792 p.
- LEGRAIN M., « Les catholiques divorcés remariés, recherches actuelles », in *Lumière et vie*, 206 (mars 1992), pp. 51-63.
- LEGRAIN M., « Diversité des cultures et mariage des chrétiens », in *Lumen Vitae*, vol. IX, 2, (1985), pp. 207-220.
- LEGRAIN M., « Les Africains peuvent-ils espérer une autre législation matrimoniale ? », in *L'année canonique*, t. 22, 1978, pp. 80-147.

- LEGRAIN M., « Les ambiguïtés actuelles du statut catéchuménal », in *Nouvelle Revue Théologique*, 94 (décembre 1972), pp. 1054-1064.
- LEGRAIN M., « Les ambiguïtés actuelles du statut catéchuménal », in *Nouvelle Revue Théologique*, 95 (janvier 1973), pp. 43-59.
- LEGRAIN M., « La porte de l'Eglise doit rester ouverte », in *La Croix*, 19 mars 1999.
- LEHMANN K., « Sacramentalité », in *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien*, Louvain, Centre Cerfaux, 1979, pp. 180-217.
- LELONG J-E., « La foi à l'épreuve du néant », in *Lumière et vie*, 258 (avril-juin 2003), pp. 41-51.
- LONG J-E., « Trois fois le jour, il pria et louait en présence de son Dieu », in *Lumière et vie*, 261 (janvier-mars 2004), pp. 51-56.
- LYS D., « Le Cantique des Cantiques, pour une sexualité non-ambiguë », in *Lumière et Vie*, 144 (août-septembre-octobre 1979), 1979, pp. 39-53.
- MARC M., « Les douze travaux du prochain siècle », in *Documents de l'épiscopat*, n° 12, (août 2000).
- MARCHADOUR A., « L'eucharistie dans la Bible », in *Cahiers Evangile*, 37(septembre 1981), 63 p.
- MARTIN M-H., « Le retour en grâce du baptême républicain », in *Doc Presse*, 34 (avril 2002).
- MARTINEZ DE PISON LIEBANAS R., « Devenir homme est le chemin de l'expérience de Dieu », in *Nouvelle Revue Théologique*, 117 (1995), pp. 536-551.
- MARTY F., « Signe, symbole, sacrement », in *Recherches de Science religieuse*, tome 75/2, (avril-juin 1987), pp. 219-236.
- MASSON M-F., « En 1996, 112 000 enfants ont assisté au mariage de leurs parents », in *La Croix*, 11 janvier 1999.
- MAZZA E., « Les études sur l'anaphore et la recherche sur l'eucharistie », in P. de CLERCK (Sous la direction de) : *La Liturgie lieu théologique*, Paris, Beauchesne, Coll. « Sciences théologiques et religieuses », 1999, pp. 67-96.
- MELIA E., « Le lien matrimonial à la lumière de la théologie sacramentaire et de la théologie morale orthodoxe », in *R.D.C.*, t. 21, 1971, pp. 196-201.
- METZGER M., « Apports de l'histoire de la liturgie », in *R.D.C.*, t. 42, 1992, pp. 215-236.
- METZGER M., « Liturgie, sacrements et théologie pastorale », in *Revue des sciences religieuses*, 63 (juillet-octobre 1989), pp. 85-115.
- METZGER M., « Chronique : le droit liturgique », in *R.D.C.*, t. 45, 1995, pp. 381-397.
- METZGER M., in *La Croix*, Vendredi 2 mars 2001.
- MICHEL A., « Sacrements », in *D.T.C.*, Paris, Letouzey et Ane, 1939, t.14, col 546.
- MOLDO R., « Représentations mentales et formation d'adultes », in *Revue des sciences religieuses*, 62 (1988/4), pp. 291-305.
- MOUNIER E., « Qu'est-ce que le personnalisme ? », in *Œuvres*, Paris, Seuil, 1962, vol. 3, 748 p.
- PAQUETTE J-J., « Unité et institution, groupe, organisation et structure », in *Lumière et Vie*, 103 (juin-juillet 1971), pp. 49-69.

- PARMENTIER E., « La ritualisation du mariage dans les Eglises de la Réforme », in *la Maison-Dieu*, 228 (4^{ème} trimestre 2001), pp. 94-119.
- PASSICOS J., « Le droit au mariage dans certaines orientations pastorales françaises », in *L'année canonique*, t. 23, 1979, pp. 241-259.
- PEREIRA C., in *Le Monde*, dimanche 11, lundi 12 janvier 1998.
- PERES J-N., « Grâce : Un mot de la foi », in *La Croix*, 12 octobre 1999.
- POUSSET E., « Il en choisit douze », in *Recherches de Science religieuse*, 75 (juillet-septembre 1987), pp. 321-336.
- PRETOT P., « Sacrements et liturgie à l'heure d'une pastorale de la proposition », in H-J. GAGEY, D. VILLEPELET, (Sous la direction de) : *Sur la proposition de la foi*, Paris, Editions de l'Atelier, 1999, pp. 93-119.
- RENARD J-B., « Les rites de passage : une constante anthropologique », in *Etudes théologiques et religieuses*, 61^{ème} année, 2 (1986), pp. 227-238.
- RICOEUR P., « Poétique et symbolique », in *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Cerf, 1981, t. 1, pp. 37-61.
- ROBERT CH., « Est-il encore opportun de priver des sacrements ? », in *R.D.C.*, t. 24, 1974, pp. 152-175.
- SAUTO de M., « Les divorcés remariés demandent à être mieux accueillis dans l'Eglise », in *La Croix*, 20 novembre 2001.
- SCHLEGEL J-L., « L'attrance pour le supra normal », in *Lumière et Vie*, 236 (février 1998), pp. 43-56.
- SCHOUPE J-P., « La dimension juridique de la Parole et des sacrements ainsi que de la Communio », in *L'année canonique*, t. 42, 2000, pp.167-188.
- SCOUARNEC M., « Des pasteurs perplexes », in L-M CHAUVET (Sous la direction de) : *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Paris, Editions de l'Atelier, 2003, pp. 45-49.
- SIMON L., « L'Eglise du disparu de Pâques », in *Etudes*, tome 390 (mars 1999), pp. 357-364.
- SINGLY de F., « L'amour : un bien privé, un mal public ? », in *Revue française des affaires sociales*, vol. 42, 2 (1988), pp. 129-142.
- SIX J-F., « Refus différents de Jésus-Christ », in *Unité des Chrétiens*, 15 (juillet 1974).
- SOBANSKI R., « La parole et le sacrement facteurs de formation du droit ecclésiastique », in *Nouvelle Revue Théologique*, 5 (1973), pp. 515-526.
- SOSOE L., « Les fondements des normes canoniques et la théorie habermasienne », in *Praxis juridique et religion*, 3 (1986), pp. 77-90.
- SOULETIE J-L., « Une désignation théologique du présent comme crise », in H-J. GAGEY, D. VILLEPELET, (Sous la direction de) : *Sur la proposition de la foi*, Paris, Editions de l'Atelier, 1999, pp. 21-37.
- SUBLON R., « Théologie et loi », in *R.D.C.* t. 39, 1989, pp. 15-30.
- SUTTER J., « Opinions des Français sur leurs croyances », in *La Maison-Dieu*, 122 (2^{ème} trimestre 1975), pp. 59-83.
- TAFT R., « La fréquence de l'eucharistie à travers l'histoire », in *Concilium*, 172 (février 1982), pp. 27-44.

- TURCK A., « Évangélisation et sacrement », in *La Maison-Dieu*, 104 (4^{ème} trimestre 1970), pp. 31-40.
- VALADIER P., « Chances du message chrétien dans le monde de demain », in *Concilium*, 244 (novembre-décembre 1992), pp. 87-96.
- VERNETTE J., *La Croix*, 13 septembre 1999.
- VIDAL GARCIA M., « Sexualité et christianisme. Du conflit à la réconciliation », in *Concilium*, 109 (novembre 1975), 1975, pp. 71-81.
- VILLEY M., « Chronique de philosophie du droit », in *R.D.C.*, t. 6, 1956, pp. 316-319.
- VOGEL C., « Application du principe de l'économie en matière de divorce dans le droit canonique oriental », in *R.D.C.*, t. 32, 1982, pp. 81-100.
- VOGEL C., « Une mutation culturelle inexplicée : le passage de l'Eucharistie communautaire à la messe privée », in *Revue des sciences religieuses*, 54 (1980/3), pp. 231-250.
- WACKENHEIM CH., « Validité et nullité des sacrements : le problème théologique », in *R.D.C.*, t. 26, 1976, pp. 15-22.
- WACHENHEIM CH., « La foi entre l'incroyance et la crédulité. Repères théologiques. », in *Revue des sciences religieuses*, 64 (1990/3-4), pp. 307-317.
- WEISS A., « La théorie du droit canonique à Munich Aperçu critique », in *Praxis juridique et religion*, 3 (1986), pp. 91-102.
- WERCKMEISTER J., « L'accès des divorcés aux sacrements », in *R.D.C.*, t. 48/1, 1998, pp. 59-79.
- WERCKMEISTER J., « L'admission des divorcés remariés aux sacrements et l'interprétation du canon 915 », in *R.D.C.*, t. 51/2, 2001, pp. 373-399.
- WILLAIME J-P., « Vers des chrétiens électroniques », in *Lumière et Vie*, 155 (octobre-novembre 1981), pp. 56-69.

REVUES COLLECTIVES

ACCUEIL RENCONTRE C.P.M., n°170.

ACCUEIL RENCONTRE C.P.M., numéro spécial : « On se marie à la mairie ».

ACTUALITES DES RELIGIONS, le christianisme vu par les non-chrétiens, 11 (décembre 1999).

CATECHESE, 146 (janvier 1997), Mots en crise, (Dossier).

CHOISIR, L'homme tient Dieu dans sa main, 144 (1971).

PANORAMA Hors série 27 (avril 1998).

PENTECOTE SUR LE MONDE, L'inculturation, 756, (mars-avril 1994).

QUESTIONS ACTUELLES, Le sacrement de mariage, Hors série 2 (décembre 2003),

SCIENCES HUMAINES, Hors série 7 (décembre 1994-janvier 1995).

SCIENCES HUMAINES, A quoi servent les rites ?, 58 (février 1996).

SCIENCES HUMAINES, Anthropologie, Hors série 23 (décembre 1998, janvier 1999).

SCIENCES HUMAINES, L'individu en quête de soi, 91 (février 1999).

SCIENCES HUMAINES, Les grandes questions de notre temps, Hors série 34 (septembre-octobre- novembre 2001).

SCIENCES HUMAINES, Les représentations mentales, 128 (juin 2002).

SCIENCES HUMAINES, L'abécédaire des sciences humaines, Hors série 38 (septembre-octobre- novembre 2002).

SCIENCES HUMAINES, Le renouveau des sciences sociales, 100, (décembre 1999).

ANNEXES

Lecture: « Jésus n'a jamais dit » (P. Imberdis, X. Perrin)

Jésus n'a jamais dit:

« Eteignez les lumières, faites taire vos instruments
Vivez dans l'ascétisme et la sévérité
Enfermez vous dans une sombre pièce et priez à genoux
Pour être pardonnés ! »

Il n'a jamais dit:

« Elevez vos enfants dans la crainte d'un Dieu qui juge »
Il n'a jamais dit que faire l'amour est honteux.
Mais il n'a pas dit non plus de faire n'importe quoi,
Il n'a pas dit: « Soyez bien sages !
Mettez votre cravate pour venir chez moi ! »

Il n'a jamais dit tout cela :

Alors le Christ m'a dit :

« Prends le risque : Aime et fais ce que tu veux
Bois et partage ton pain avec tous.
Ne te choque pas de la vie souvent crue.
N'aie pas peur de briser la loi du troupeau
Pourvu que l'amour te guide !
N'aie pas peur d'envoyer en l'air les tabous
Pourvu que ton cœur soit droit
N'aie pas peur de te jeter dans la vie
Pourvu que ton oeil soit clair !
Je suis là avec toi pour t'apprendre à aimer. »

En somme il n'y a pas de règle.

Seul l'amour que Jésus propose pour nous permettre
De suivre le cours follement dansant du quotidien.

Si toi, Christ, tu as pu réaliser ce que tu dis

En donnant ta vie,

Alors, aide nous à aimer comme toi !

**Nombre de mariages catholiques par rapport aux
mariages civils de 1990 à 2001**

Nombre total de mariages catholiques (source : annuaire statistique de l'Eglise 2001)	Nombre total de mariages civils (y compris les divorcés qui ne peuvent se remarier que civilement) (source : INSEE)	Pourcentage
---	---	--------------------

1990	147146	1990	287000	51,2
1991	146270	1991	280175	52,2
1992	137567	1992	271427	50,6
1993	132129	1993	255190	51,7
1994	126919	1994	253746	50
1995	125847	1995	250651	50,2
1996	124362	1996	280600	44,3
1997	124425	1997	284000	43,8
1998	120262	1998	282100	42,6
1999	121513	1999	286100	42,4
2000	122580	2000	305500	40,1
2001	118087	2001	295882	39,9

Nombre de baptêmes par rapport aux naissances de 1990 à 2001

Nombre total de baptêmes (source : annuaire statistique de l'Eglise 2001)	Nombre total de naissances (source : INSEE)	Pourcentage
---	---	--------------------

Dates	Baptêmes de 0 à 7 ans	Baptêmes des plus de 7 ans	Nombre total de baptêmes			
1990	458626	13504	472130	1990	762400	61,9
1991	448609	14170	462779	1991	759100	60,9
1992	434718	14853	449571	1992	743700	60,4
1993	413286	19415	432701	1993	711600	60,8
1994	409538	15023	424761	1994	711000	59,7
1995	407128	17701	424829	1995	729600	58,2
1996	400516	20779	421295	1996	734338	57,3
1997	396485	19388	415873	1997	726768	57,2
1998	374540	20370	394910	1998	738080	53,51
1999	378395	21932	400327	1999	744791	53,75
2000	380093	20961	401054	2000	774782	51,7
2001	372839	18826	391665	2001	770945	50,8

Récits de 3 célébrations de funérailles civiles

**Questionnaire remis aux familles en vue de la
préparation au baptême**

