

Comité de rédaction en français :

Jean-Robert Armogathe*, Guy Bedouelle, o.p. (Fribourg)*, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire (Tours)*, Georges Chantraine, s.j. (Namur)*, Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux), Marie-José et Jean Duchesne*, Nicole et Loïc Gauttier, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Corinne et Jean-Luc Marion*, Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*.

* Membres du bureau.

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift, Communio Verlag (D 5000 Kiihn 50, Moselstrasse 34, R.F.A.) - Hans-urs von Balthasar (Suisse), Albert Gierres, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

AMÉRICAIN : International Cathbolic Review Communio (Gonzaga University, Spokane, Wash. 99258, U.S.A.) - Kenneth Baker, s.j., Andrée Emery, William J. Hill, o.p., James Hitchcock, Clifford G. Kossel, s.j., Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz (Canada), John R. Sheets, s.j., John H. Wright, s.j.

ESPAGNOL : Revista Catolica Internacional Communio (Ediciones Encuentro, Urumea 8, Madrid 2, Espagne) - Antonio Andrés, Ignacio Camacho, Carlos Diaz, Javier Elzo, Félix Garcia, Olegario Gonzalez de Cardedal, Patricio Herraiez Barroso, José-Miguel Oriol, Alfonso Pérez de Laborda, Juan Martin Velasco.

ITALIEN : Strumento internazionale per un lavoro teologico Communio (Cooperativa Edizioni Jaca Book, Via Aurelio Saffi 19, 120123 Milano, Italie) - Sante Bagnoli, Giuseppe Colombo, Eugenio Corecco (Suisse), Giuseppe Grampa, Elio Guerriero, Virgilio Melchiorre, Giuseppe Ruggieri, Angelo Scola.

NÉERLANDAISInternationaal katholiek Tijdschrift Communib (Hoogstraat 41, B 9000 Gent, Belgique) - Jan Ambaum (NL), Anton Arens (B), Jan De Kok, s.j. (NL), Georges De Schrijver, s.j. (B), K. Rogiers (B), J. Schepens (B), Peter Schmidt (BI), Jan-Hendrijk Walgrave, o.p. (B), Alexandre Van der Does de Willebois (NL), H. van Hiigen (BI), Gérard Wilkens, s.j. (NLI).

POLONAIS : Edition en préparation.

SERBO-CROATE Svesci Communio

(Krscanska Sadasnjost, YU 41000 Zagreb, Marulicev trg. 14, Yougoslavie) - Stipe Bagaric, Vjekoslav Bajsic, Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, Josip Turcinovic.

La Revue Catholique Internationale COMMUNIO est publiée par « Communio », association déclarée à but non lucratif (loi de 1901) - Président-directeur de la publication : Jean Duchesne ; rédacteur-en-chef : Jean-Luc Marion ; rédacteur-en-chef adjoint : Rémi Brague ; secrétaire de rédaction : Françoise de Bernis.

Rédaction, administration, abonnements (Soeur Mette Meunier t , Mme Simone Gaudetroy) : au siège de l'association, 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527.46.27 - C.C.P. « Communio » : 18 676 23 F Paris.

Conditions d'abonnement : voir page 95; bulletin d'abonnement : voir page 96.

Librairies où Communio est en vente : voir page 96.

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.

Charles PÉGUY, L'Argent
Pléiade, p. 1136-1132.

tome III, n° 6 — novembre-décembre 1978

LA LITURGIE

« Efforcez-vous de vous assembler plus souvent pour rendre à Dieu la louange et la grâce d'une eucharistie. Quand cela se produit souvent, les puissances de Satan sont abattues et son ouvre de ruine est détruite par la concorde de votre foi »

Saint Ignace d'Antioche, Aux Ephésiens 13, 1.

Hans-Urs von BALTHASAR

page 2 La dignité de la liturgie

Problématique

Olegario GONZALEZ de CARDEDAL

page 9 Les christologies contemporaines face à l'exigence liturgique

Paul TOINET

page 24 L'Eglise chante le cantique de l'Agneau

Cardinal Joseph RATZINGER

page 35 La fête et la joie

Louis BOUYER

page 45 De la liturgie juive à la liturgie chrétienne

Intégration

Edmond BARBOTIN

page 58 Geste religieux et circulation du sens

James HITCHCOCK

page 69 La voix du silence

Attestations

André GOUZES

page 78 Beauté, signe de l'amour

Lucien DEISS

page 87 Cantate brève à la messe de onze heures

Signet

Pierre-Marie HASSE La chairs s'est faite l'écho...

Tables du tome III - page 94

La Revue catholique internationale. COMMUNIO a publié, dans son numéro de juillet-août 1978 (pages 92-96), un texte du cardinal WOJTYLA, qui s'intéressait de près au lancement de la future édition polonaise de la revue - et est aujourd'hui le Pape JEAN-PAUL II. Il s'agissait de la retraite prêchée au Vatican pour le Carême de 1976.

Hans-Urs von BALTHASAR

La dignité de la liturgie

La valeur d'une célébration liturgique ne se mesure pas à la conviction ou à la satisfaction des participants, mais à la dignité de Celui qui s'y accomplit et l'accomplit. Aussi la communauté doit-elle se garder de célébrer autre chose — la beauté, ou elle-même.

UN tel sujet ne peut être abordé qu'avec crainte et tremblement. En effet, quelle liturgie conçue par les hommes serait « digne » de l'objet de leur vénération, alors qu'au Ciel tous les êtres se prosternent devant Lui, ôtent leurs couronnes et, dans un geste d'adoration, les déposent devant le trône de Dieu ? « Toi seul, Seigneur notre Dieu, tu es digne de recevoir gloire, honneur et puissance » (*Apocalypse* 4, 11). Si au ciel les créatures rendent à Celui « qui a créé l'univers par sa seule volonté » toute la dignité qu'elles ont reçue, à bien plus forte raison, une communauté terrestre, composée de pécheurs, se jettera à genoux en un « Seigneur, je ne suis pas digne ». Si une telle communauté rassemblée pour la louange et l'adoration avait à l'esprit autre chose qu'un acte d'adoration parfaite et d'abandon total, par exemple sa propre édification ou une quelconque entreprise où il s'agirait autant d'elle-même que du Seigneur auquel hommage doit être rendu, elle se ferait d'elle-même, quand bien ce serait par naïveté, une idée étonnamment fautive.

Dans une religion simplement monothéiste, le geste de se prosterner est l'expression la plus parfaite du don total de sa propre personne, même dans une grande assemblée : quel chrétien peut regarder sans une profonde émotion la foule en adoration silencieuse dans une mosquée ? Dans une religion de l'Alliance, l'écoute de la parole de Dieu, de la Torah, sera au centre : Dieu parle, l'homme accueille la parole dans l'obéissance en cherchant dans son cœur comment il devra y répondre. Des rites symboliques peuvent s'y ajouter, comme le repas pascal pris debout en toute hâte pour refaire une dernière fois ses forces avant de partir pour le désert avec Dieu pour guide.

Puis, avec la religion du Dieu trinitaire, on a une extraordinaire transformation : ce n'est plus n'importe quel agneau mangé en famille mais « l'Agneau immolé depuis le commencement du monde »

« l'Agneau qui enlève le péché du monde » et qui donne « sa chair et son sang pour qu'ils soient une vraie nourriture et un vrai breuvage ». On comprend (même si l'on comprend aussi pourquoi ils ont été condamnés). ces hérétiques qui ont reculé devant la démesure de ce mystère divin et qui, se souvenant des paroles de saint Paul, ont adjuré les croyants de ne pas avilir ce qu'ils estimaient indicible et redoutable : « Celui qui mange le pain et boit la coupe du Seigneur indignement est coupable envers le corps et le sang du Seigneur. Que l'homme s'examine donc » pour qu'il « ne mange pas et ne boive pas sa propre condamnation » (*1 Corinthiens* 11, 27-29). Nous sommes invités par Dieu lui-même, plus encore nous sommes contraints, si nous voulons gagner la vie éternelle, « à manger la chair du Fils de l'Homme et à boire son sang » (*Jean* 6, 53), mais nous ne pouvons le faire qu'en nous rappelant « l'effroyable échange » (1) entre notre faute qu'il porte et son innocence qu'il offre pour nous sur la croix. En le recevant en nous, nous nous souvenons que dans sa Passion, il nous a reçus en lui et que, comme le répète saint Augustin, nous recevons le médecin qui nous guérit alors que nous l'avons conduit à la mort : « Chaque fois en effet que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il revienne » (*1 Corinthiens* 11, 26). Et pourtant, nous ne devons être ni gênés ni accablés lorsque nous nous en approchons, car le Seigneur qui tient à venir en nous nous appelle ses amis (pour lesquels il est mort : *Jean* 15, 13) ; il ne veut pas être pour nous un « étranger » (comme pour les disciples lors du repas au bord du lac de Tibériade : *Jean* 21, 12), mais il veut que nous ouvrons largement notre cœur pour accueillir le don de son Père. Car lors de la célébration, notre champ de vision ne se limite pas à Jésus ; mais nos regards s'élèvent vers Celui de qui découle finalement le plus grand de tous les dons de bonté, vers le Père et cette ouverture et cette révélation, ce n'est pas nous-mêmes qui les réalisons, mais l'Esprit du Père et du Fils qui est répandu dans nos cœurs. C'est vers le Dieu trinitaire et vers Lui seul que se tourne la communauté, qui dans un acte d'adoration célèbre la miséricorde et la générosité de Dieu.

La gloire de Dieu, la majesté de sa splendeur nous atteint avec ses dons les plus précieux, nous qui devons « chanter les louanges de sa grâce » (*Ephésiens* 1, 6). Cette dernière exigence nous fournit la norme et la mesure pour l'organisation de nos offices. Il serait de notre part ridicule et blasphématoire de vouloir répondre à la majesté de la grâce divine par une majesté de sens contraire, que nous produirions en puisant sur nos propres réserves, celles du monde créé, et cela à l'inverse des liturgies célestes que *l'Apocalypse* nous dépeint comme étant totalement

(1) « Phrikton synallagma », dit Proclus de Constantinople (mort en 446) dans son premier « Sermon sur la Vierge Marie » (PG 65, 688 D ; cf. Martin Hera, « Sacrum Commercium » dans *Münchener Theol. Studien II*, Bd. 15, Zink, 1958, p. 71), auquel correspondra en latin « Admirabile » (ou « sacrum »).

dominées et modelées par la magnificence divine. Quelle que soit la manière dont se présente la réponse de notre liturgie, elle ne peut qu'être l'expression de l'accueil le plus pur et le plus désintéressé possible fait à la majesté de la grâce divine, même si cet accueil ne signifie rien de passif, mais bien plutôt le rôle le plus actif dont la créature soit capable.

CE qu'un accueil aussi actif ne peut vouloir dire : ce sera là notre première question. Quelle forme il peut prendre : ce sera notre deuxième question. Comme nous le verrons, on ne peut pas franchement séparer ces deux questions, parce que des formes, qui chez certaines personnes sont celles de l'accueil le plus pur, peuvent chez d'autres devenir celles de la contemplation de soi-même et de la complaisance envers le monde.

Bien sûr, il faut exclure tout ce qui détourne la communauté de l'attention prêtée à Dieu et à sa venue et la porte à retourner son regard sur elle-même (à moins que ce soit au moment de l'examen de conscience, de l'aveu de ses fautes et du « Seigneur, je ne suis pas digne »). Toute célébration qui ne porte pas les cœurs et les esprits vers Celui que l'on célèbre ne vaut rien, et ceci d'autant plus que le caractère de fête de la cérémonie se détache de l'objet de la célébration pour devenir lui-même le centre. Nous sommes déjà ici devant l'ambiguïté dont il faudra donner des exemples encore plus circonstanciés : l'hommage réservé à Dieu seul, c'est-à-dire la louange de sa magnificence, se trouve renvoyé par l'auteur lui-même de la louange sur sa propre personne, si bien qu'une partie de la gloire retombe sur lui. Il arrive souvent (et aujourd'hui, le risque semble encore plus grand qu'autrefois) qu'une assemblée liturgique évalue la réussite d'une cérémonie à sa propre édification, à la manière dont les fidèles y « participent » et en sont « touchés », au lieu de se laisser toucher par Dieu et ses dons et de le laisser faire. Il y a des assemblées qui, peut-être inconsciemment, se célèbrent elles-mêmes bien plus qu'elles ne célèbrent Dieu (et cela vaut aussi bien pour les communautés traditionnelles que pour les communautés progressistes, aussi bien pour les offices bien réglés des paroisses anciennes que pour les offices informels comme les aiment les jeunes). Cela veut dire que même la question de savoir si un office est « vivant » reste extrêmement ambiguë : car il faut encore savoir si l'office suscite dans les cœurs une ouverture et une conversion vivante, ou si il amène seulement à jouir égoïstement de sa propre vitalité. Naturellement, cette ambiguïté apparaît d'une manière particulièrement aiguë dans les homélies et les prédications. Celles-ci ne doivent avoir qu'un seul but : diriger l'attention de tous (et du prédicateur lui-même) vers le mystère que l'on célèbre avec ses aspects inépuisables dans leur diversité, et ainsi ne laisser l'orateur et son discours accaparer absolument aucun reflet de la splendeur divine.

Le problème se complique lorsqu'on fait observer, d'ailleurs avec justesse, qu'au caractère grave de l'« échange sacré » que nous célébrons, se mêle la joie de l'homme racheté et comblé au-delà de toute

mesure. Il est tout à fait inexplicable que, dans sa vie, le chrétien puisse connaître à la fois la croix et la résurrection — et les réponses à cette énigme ne brillent pas par leur clarté. Il y a une simultanéité : une joie profonde, cachée, voire à peine sensible, mêlée à une souffrance qui peut envahir totalement la personne humaine ; il y a aussi dans la vie du chrétien un changement de phase, tout comme les temps et les saisons se succèdent. Dans la liturgie collective, il faut que le recueillement devant la gravité du mystère, tout comme la joie qui en découle, soient exprimés de façon cohérente et en se tournant vers le contenu objectif du mystère célébré, même s'il faut admettre que la joie humaine peut revêtir différentes formes d'expression chez différents peuples ou même aux différents âges de la vie. Nous retrouvons l'ambiguïté : ce qui, dans les manifestations de joie, est vraiment une louange à Dieu, ce qui se comprend soi-même et peut être compris ainsi par les autres, appartient au domaine de l'expression adéquate de la prière liturgique, tandis que ce qui prédispose à l'état subjectif d'extase n'y appartient en aucun cas. (Il est facile de distinguer les danses culturelles d'Asie, à la symbolique subtile et totalement codifiée, de celles qui servent à griser le danseur et les spectateurs). Une vraie joie chrétienne peut trouver son expression dans la manière dont une assemblée chante à l'unisson, ou dans la façon dont un prêtre récite les prières du canon et les oraisons, ou dont un diacre proclame le texte sacré ; et l'âme chrétienne du peuple fait immédiatement la distinction entre ce qui est authentique et tout ce qui est mise en scène, grandiloquence, ce qui émane peut-être même d'un ennui intérieur. Personne ne doit penser que le primat de l'objectivité dispense le sujet de sa contribution, laquelle trouve son meilleur emploi lorsque chacun a le sentiment que le sujet se met tout entier au service du mystère.

Depuis le Concile (mal interprété), on a vu entrer dans la liturgie quelque chose de .bien mauvais goût : la jovialité, la familiarité bonasse entre le célébrant et l'assemblée. Celle-ci est venue pour prier et non pas pour un échange dans une ambiance agréable ; curieusement, la liturgie post-conciliaire, à cause de cette fausse interprétation, donne l'impression d'être devenue beaucoup plus cléricale qu'auparavant, quand le prêtre faisait figure de serviteur de l'objet de la célébration. Les contacts personnels sont très souhaitables avant et après l'office ; mais, pendant la cérémonie, tous tournent un même regard vers l'unique Seigneur.

La tendance d'une assemblée à se célébrer elle-même (au lieu de célébrer Dieu) grandira insensiblement (mais aussi fatalement) si sa foi dans la réalité de l'événement eucharistique s'affaiblit. Si une Eglise un peu atrophiee, rassemblée pour attendre son Seigneur et se laisser envahir par Lui, s'imagine qu'elle est déjà l'Eglise à elle toute seule et qu'elle n'a rien à recevoir d'essentiel, alors la célébration eucharistique dégénérera en un simple symbolisme, et la communauté ne célébrera rien d'autre que sa propre dévotion, qui existait auparavant et qui se sent

renforcée parce que la communauté se rassemble à nouveau : le pharisaïsme n'est pas loin. Au contraire, si les personnes rassemblées ressentent au plus profond d'elles-mêmes combien elles ont besoin de la venue du Seigneur parmi elles et en elles pour former une authentique Eglise et pour que chacune d'entre elles soit remplie des sentiments de l'Eglise, alors la réponse subjective correspondra avec l'événement objectif. Plus nous avons conscience de notre propre indignité, plus est grande la dignité de la liturgie. Celle-ci ne peut donc absolument pas être manipulée ou fabriquée par une technique lorsque l'assemblée (dans sa majorité) et le prêtre ont une attitude vraiment chrétienne, c'est alors que la célébration est « digne ».

MAIS ici (et c'est ainsi que nous passons sans transition apparente au deuxième point), on peut observer un phénomène curieux. Il existe des « formes » objectivement dignes de prière liturgique qui naturellement n'ont pu se développer qu'à des époques où l'attitude subjective de prière était authentique, comme c'est le cas pour nos vénérables canons, collectes et autres prières de la messe qui, à travers des siècles de prières collectives subjectives, ont acquis en quelque sorte un surcroît de dignité. Certains pensent alors que se laisser porter par ces formes et faire confiance à la prière des siècles suffit à garantir l'authenticité de leur attitude subjective. En cela, ils se trompent. Pour eux, la dignité de la forme — dignité esthétique qui peut avoir la merveilleuse patine des siècles — a la priorité sur la dignité de l'événement divin, dignité toujours nouvelle et qui ne peut pas être objective. C'est en ayant conscience de la majesté toujours présente que la grande tradition ecclésiale a reçu l'inspiration qui lui a fourni des oeuvres temporelles d'une beauté incomparable ; ces oeuvres ne sont pourtant utilisables pour la liturgie actuelle que si la beauté de la célébration n'entraîne pas seulement le participant à éprouver des sentiments esthétiques, mais lui permet de rencontrer cette splendeur de Dieu à laquelle les auteurs de ces oeuvres voulaient amener les fidèles.

Parmi ces oeuvres, il y a non seulement le chant grégorien, tout ce qui gravite autour de Palestrina et une grande partie des anciens chants religieux allemands (surtout protestants), mais aussi la *Messe en si* de Bach, les messes de Haydn, les litanies de Mozart et un sommet de la foi traduite en musique : le *Credo* inachevé de sa *Messe en ut mineur*, le *Kyrie* de la *Messe en mi bémol majeur* de Schubert : lorsque toutes ces oeuvres et d'autres du même genre sont pour les exécutants une vraie prière, elles peuvent communiquer un peu de la véritable inspiration originelle à ceux qui ont le sens non seulement du beau, mais aussi du sacré et de la magnificence divine (2). Celui qui n'écoute que le beau et

(2) Mon ouvrage *La Gloire et la Croix* a essayé de faire ressortir la différence de niveau entre le beau tel qu'il se présente dans le monde, et la magnificence divine. *Kabod*, le mot hébreu qui a été traduit en grec par *doxa* et en latin par *gloria* veut dire, à propos de Dieu,

(suite de la note page 7)

ne se laisse émouvoir que par lui peut avoir l'expérience d'un succédané de religion (comme les gens qui le Vendredi Saint se passent la *Passion selon saint Matthieu*) ; mais il reste prisonnier d'une illusion en ce qui concerne le vrai sens de ce qu'il entend.

La question de savoir si une « belle » liturgie (qui, pour être belle, n'a certainement pas besoin du latin incompréhensible pour la plupart des fidèles) n'est belle que pour certaines générations tandis que les suivantes ne peuvent plus percevoir sa beauté, cette question peut demeurer ouverte. « *Même le beau doit mourir* » (3), et les embaumements ne lui réussissent pas. Mais en aucun cas il ne peut être remplacé par de la laideur, de la vulgarité, de la trivialité ou de la futilité — tout au plus par de la simplicité : en fait de dignité, celle-ci n'a certainement rien à envier à des manifestations plus grandioses sur le plan temporel, mais qui n'ont plus rien de compréhensible. « Heureux les pauvres dans l'Esprit », pourvu qu'ils reconnaissent leur pauvreté et ne cherchent pas à se la dissimuler. Si, dans le domaine des arts plastiques, une génération n'est pas capable de fournir à l'Eglise des oeuvres authentiquement religieuses, elle ne doit pas dire que des murs vides permettent à l'esprit de se concentrer davantage sur l'essentiel. Si nous sommes devenus de petites gens, nous ne devrions pas chercher à réduire à nos dimensions le mystère que nous célébrons. Et si nous sommes devenus parfaitement indignes, nous aurions dû en tout cas, grâce à notre *Credo*, conserver un tel sens de la majesté divine que, là où nous la rencontrons, nous sentions la distance qui nous en sépare (distance dont de plus grandes époques ont peut être éprouvé un sentiment plus fort) et que nous ayons en face de Dieu une attitude vraie.

Souvent, les laïcs pourront avoir dans ce domaine une action plus directe que le curé ou le vicaire, si ceux-ci sont un peu débordés par l'abondance des tâches pastorales fort légitimes (voire empêtrés dans une pastorale à bon marché) ; car c'est le rôle des laïcs que d'exprimer avec insistance leur désir d'un culte véritable et de protester contre les excroissances qui en compromettent la dignité. Mais que personne ne réclame trop vite le rôle d'arbitre des élégances dans l'Eglise. Pour la dignité de la liturgie, le véritable arbitre, c'est le « cœur humble », l'« œil simple ».

(fin de la note 2)

aussi bien « puissance, importance et dignité » que « souveraine splendeur ». *Doxa et gloria* ne peuvent pas rendre pleinement le sens originel (H. Schlier traduit par « Machtglanz » : l'éclat de la puissance). En traitant ici de la dignité de la liturgie, nous entendons avant tout qu'une certaine idée du *Kabod* divin s'y trouve exprimée ; elle peut être rendue par la beauté temporelle qui se présente aussi bien sous une forme très dépouillée que somptueuse. On dit de la beauté qu'elle est désintéressée (cf. Kant), et donc qu'elle ne peut être, dans le culte, « finalisée » à des fins religieuses. Mais c'est un sophisme. Qu'y a-t-il en effet de plus désintéressé que la magnificence divine qui, sous sa forme trinitaire, se répand en elle-même et aussi dans le monde ? Il n'y a donc aucune raison d'en rester à la beauté esthétique (ou de regretter d'anciennes formes de la messe), car dans l'office divin tout est axé, à un degré plus ou moins grand, sur la magnificence de Dieu.

(3) Vers de Schiller, *Nänie* (1799) (N.d.T.).

Le vrai chrétien sait également que l'assemblée du Christ n'est pas une masse, mais le rassemblement d'individus qui, par leur vocation à suivre Jésus et par leur baptême dans sa mort, sont appelés aussi bien à une solitude avec Dieu (« étrangers en ce monde ») qu'à une participation communautaire au partage d'un seul et même pain et d'un seul et même calice. Les deux faces de l'existence chrétienne sont inaliénables et doivent pouvoir toujours s'articuler l'une sur l'autre. La liturgie est l'acte, non pas d'une Eglise anonyme, mais d'un groupe de personnes qui, à cause de leur relation au Christ, ont une valeur qualitative en tant que telles. La structure de la liturgie doit délibérément en tenir compte. Avant le Concile, elle était souvent la réunion fortuite d'individus dans un même lieu, chacun étant alors plongé dans sa propre dévotion ; après le Concile, elle est encore plus souvent le rassemblement de personnes qui se laissent porter par les vagues d'un événement purement social et ne peuvent que renoncer dans une large mesure à la prière personnelle, peut-être parce que le célébrant n'en finit pas de parler et la foule de chanter. Et cela à contre-cœur, car dans le *stress* de la vie quotidienne et le bruit des H.L.M., les gens ne peuvent trouver ni le lieu ni le temps pour la prière personnelle. La liturgie d'aujourd'hui doit en tenir compte, non seulement pour des raisons pédagogiques, mais aussi et surtout pour des raisons théologiques. Le caractère collectif de la prière, et du chant doit réserver une place à la méditation de l'individu : avant la collecte (dont le nom dit en effet qu'elle rassemble les prières personnelles des individus), après l'homélie et après la communion. Et le célébrant indiquera d'une manière judicieuse comment chacun doit utiliser le temps de silence pour qu'il soit autre chose qu'une simple attente de ce qui va suivre.

Chacun est, par son sérieux et sa disposition à la prière, co-responsable de la réussite d'une liturgie digne. Les textes des premiers siècles de l'ère chrétienne en rendent un témoignage sans équivoque. La qualité exceptionnelle d'une assemblée chrétienne réunie pour la célébration de l'Eucharistie montre bien qu'il est possible de « rendre grâce d'une manière vraiment digne et juste » au Père Eternel d'avoir, en nous donnant son Fils, prouvé au monde et à chacun d'entre nous combien Il « est Amour ».

Hans-Urs von BALTHASAR
(traduit de l'allemand par Paul Lamort)

Hans-Urs von Balthasar, né à Lucerne en 1905, prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Sa dernière bibliographie (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1975) compte 58 pages... Parmi ses dernières oeuvres traduites en français : *Catholique*, col. « Communio », Fayard, Paris, 1976 ; *Le complexe antiromain (Essai sur les structures ecclésiales)*, Apostolat des Editions (Paris) et Editions Paulines (Québec), 1976 ; *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Apostolat des Editions, Paris, 1976.

Olegario GONZALEZ de CARDEDAL

Les christologies contemporaines face à l'exigence liturgique

Parce qu'elle commémore tout le mystère pascal, la célébration liturgique suppose qu'une réflexion christologique en sous-tende les dimensions. Mais les orientations de la christologie contemporaine permettent-elles d'accéder au Christ de manière à rendre possible et stimuler une nécessaire expression liturgique ? Sinon, les exigences de la célébration du mystère ne constitueraient-elles pas la norme critique de ces essais ?

SI nous voulions fixer une date qui constituerait la ligne de démarcation entre deux manières de rendre la christologie significative pour la vie de l'Eglise, il faudrait choisir 1951 où l'on célébra le quinzième centenaire du concile de Chalcédoine. Un symbole concret : le volume d'hommage, consacré à l'étude de ce concile avec un article du P. Rahner intitulé : « Chalcédoine, fin ou début ? » (1). Et si nous voulions confronter deux textes qui nous permettent de percevoir la distance parcourue, il faudrait alors lire la synthèse christologique de L. Ott dans son traité *De Verbo incarnato*, publié à la même époque, et une christologie contemporaine, par exemple celle de E. Schillebeeckx, celle de J.I. Gonzalez-Faus ou celle de W. Kasper (2).

Disons cependant, avant de mettre en question point par point chacun des pas accomplis, que nous ne sommes pas encore arrivés aujourd'hui à cette manière radicale qu'avait O. Casel, bien avant 1951, de poser le problème des rapports entre christologie et liturgie : quelle est la présence de l'œuvre

(1) Repris, sous un autre titre : « Problèmes actuels de christologie », dans *Ecrits théologiques*, I, DDB, Paris, 1959, p. 115-181.

(2) Cf. L. Ott, *Grundriss der Dogmatik*, Freiburg, 1959, p. 151-236 (Doctrine de la personne du

auto es cristianos, t. III, p. 11-329 ; J.I. Gonzalez-Faus, *La nueva humanidad*, Ensayo de cristología, 2 vol., Madrid, 1974 ; W. Kasper, *Jésus le Christ* (tr. fr.), Cerf, Paris, 1976 ; E. Schillebeeckx, *Jésus, l'histoire d'un vivant* (en néerlandais) et *Le Christ et les chrétiens* (id.).

rédempteur dans le mystère du culte ? Son propos est encore tributaire d'une investigation historique et visant en partie à restaurer la liturgie. Il est encore imprégné de la discussion amorcée avec l'école de l'histoire des religions (Bousset, Deissmann, Cumont, Loisy, Lietzmann, Reitzenstein) au sujet de l'origine païenne des sacrements chrétiens (3). Mais il sut poser la vraie question. Il serait nécessaire aujourd'hui, après les interprétations qui ont pu restaurer la sens du mystère et de l'Eucharistie chrétienne (à la lumière du Moyen Age : Dom Guéranger ; à la lumière de la patristique : Dom L. Herwegen et O. Casel ; à la lumière de la liturgie juive : A.N. Dahl, L. Bouyer, L. Ligier), de reposer la question à la lumière des nouvelles positions exégétiques, afin de comprendre l'eucharistie et le baptême chrétiens en eux-mêmes à partir de la totalité de l'histoire du salut, à partir d'une ecclésiologie, à partir d'une anthropologie théologique et d'une pneumatologie réélaborée en profondeur.

1) LES MOMENTS DE LA CHRISTOLOGIE ACTUELLE

La christologie contemporaine n'a pas encore récupéré son identité, ni réussi à élaborer en un système tous les éléments qui doivent la constituer. Voyons sommairement quelques-unes des phases antérieures. La volonté de recueillir les résultats du dialogue avec des philosophies ou des mouvements culturels très concrets a fait qu'il y a eu une concentration excessive en des points déterminés. Toutes les dimensions du mystère chrétien n'ont ainsi pas été assumées.

Rupture avec la théologie néoscholastique

Je signalerai, comme première phase, la tentative pour rompre avec l'armure des concepts scolastique et la terminologie des définitions conciliaires répétées de façon extérieure, sans l'effort nécessaire pour pénétrer le sens de ce qui est dit et pour l'arracher au contexte intellectuel de l'époque à laquelle ces définitions furent élaborées (4). Il ne s'agissait pas encore de se poser des questions sur la signification des conciles de Nicée, comme on le fera ensuite (5), mais simplement

(3) Cf. O. Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg, 1922 ; *Le Mystère du culte chrétien* (tr. fr.), Cerf, Paris, 1946 ; K. Prümmer, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, Freiburg, 1943, p. 335-352 ; « Mystères », dans *SDB* 6 (1960), col. 1-225 ; L. Allievi, « I misteri pagani e i sacramenti cristiani », dans *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, Milan, 1957, t. 2, p. 751-793 ; O. Casel, *Das christliche Opfermysterium*, Cologne, 1968 ; J. Auer, « Das Mysterium der Eucharistie », dans *Kleine katholische Dogmatik*, Ratisbonne, 1974, t. 6, p. 57-70 ; A. D. Nock, *Christianisme et hellénisme* (tr. fr.), Cerf, Paris, 1973, p. 145-187 (Mystères hellénistiques et sacrements chrétiens).

(4) Il faudrait signer ici la récupération de la fonction médiatrice de Jésus dans notre relation avec le Père, fonction qui était restée quelque peu obscure au cours des débats consécutifs au concile de Nicée, dans l'affirmation de la pleine divinité et de la consubstantialité du Fils avec le Père. La prière chrétienne a une structure trinitaire, ce qui équivaut à dire que le Père, le Fils et l'Esprit sont impliqués, mais remplissent chacun une fonction différenciée. Nous dirigeons notre prière vers le Père, nous appuyant sur le commandement et l'intercession de Jésus, Fils et notre frère, poussés par la force de l'Esprit, qui nous secourt dans notre faiblesse, aide notre mutisme avec ses paroles et nous permet de nous sentir ses fils. Cf. J.A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster, 1968, 2e éd. ; « Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter », dans *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck, 1960, p. 3-68 ; I. Pahl, *Die Christologie der römischen Messgebete mit korrigierter Schlussformel*, Munich, 1967 ; J.A. Jungmann, *Histoire de la prière chrétienne* (tr. fr.), Paris, 1972. Cf. aussi mon *Jésus de Nazareth...*, p. 437-450 (les fonctions du Christ dans notre rencontre avec Dieu).

(5) Pour une synthèse des questions récentes, cf. mon *Jésus de Nazareth...*, p. 303-329 (Le destin chalcédonien de la christologie), et, dans le volume collectif *Visages du Christ* (Les tâches présentes de la christologie), Paris, 1977, les articles de R. Marié, B. Sesbotié, C. Kannengiesser.

de transposer ce qui se disait de cet horizon au nôtre, pour pouvoir « le dire » comme notre propre parole et non pas simplement comme une parole transmise. Ou, si l'on veut, il s'agissait d'accueillir la tradition comme parole et vie, c'est-à-dire comme révélation, et non pas seulement en sa formulation dogmatique et juridique rendue absolue.

Dialogue avec le protestantisme - Bultmann

Le second moment fut celui de l'ouverture aux questions posées par la théologie et l'exégèse protestantes, avec leur sensibilité et leur manière de lire la Bible, de vivre la liturgie, de renvoyer les sacrements à l'origine et à l'existence chrétienne. Nous trouvons ici trois éléments décisifs. Avant tout une compréhension critique de l'expression religieuse et de sa manifestation culturelle, considérée comme un reste magique pré-chrétien chez Bultmann et toute son école. La définition que nous donne Conzelmann du mot « culte » illustre très bien cette conception des sacrements (6). Le culte y apparaît comme l'ensemble des actes au travers desquels l'homme veut mouvoir, mobiliser, déterminer ou lier la volonté de Dieu en fonction de ses désirs d'homme. Mais on passe sous silence cette dimension de réponse qui est essentielle au culte chrétien : accueil, échange, action de grâces pour les dons reçus depuis la création jusqu'à nos jours en se souvenant avec amour, et sous l'action de l'Esprit, du don suprême que fut le Fils et l'offrande de soi-même faite par le Fils dans sa vie et sa mort (7).

Quant à Bultmann, seul existe pour lui le kérygme, c'est-à-dire la parole de l'Eglise qui proclame Jésus vivant. Cette parole ne peut devenir incarnée ni sanctifiante dans le sacrement qui est soupçonné de rester encore païen. D'une façon significative, Bultmann continue à traîner une compréhension négative du religieux et de l'extra-chrétien caractéristique de la théologie dialectique, et une conviction de la provenance païenne des sacrements chrétiens, héritage de ses maîtres Bousset et Reitzenstein (8).

(6) Nous nous trouvons toujours en face de cette double option préalable à l'intérieur de l'exégèse et de la christologie protestantes : la mise en valeur négative du culte préchrétien, le réduisant au fond à de la magie, et la concentration du culte néotestamentaire sur la parole, avec mise à l'écart ou passage sous silence de la dimension du mystère et de la célébration. Le texte suivant de Conzelmann est significatif, car il cite littéralement Bultmann : « Si l'on détermine en général le culte comme un moyen d'agir sur la divinité, on peut se demander si la communauté primitive a connu quelque chose comme un culte... Le culte est ainsi pure parole ». *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Munich, 1968 ; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubingue, 1961, p. 124 ; *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques* (tr. fr.), Payot, Paris, 1969.

(7) A. Deissmann, dans l'une de ses oeuvres classiques : *Paulus*, Tubingue, 1925, introduit la distinction entre *cultes actifs*, c'est-à-dire ceux au travers desquels celui qui prie tente d'influencer la divinité et d'obtenir quelque chose d'elle, et *cultes réactifs*, où au contraire l'homme accueille la révélation ou la grâce que la divinité lui offre. « Dans le Nouveau Testament, le culte n'est pas essentiellement, contrairement à ce qui se passe chez les Juifs et les Grecs, offrande d'un sacrifice (*sacrificium* : Actes 17, 28 ; 1 Corinthiens 10, 18), mais a) réponse à l'action divine (*sacramentum* : Matthieu 28, 18 ; Actes 2, 36 et 38). Le Christ est Seigneur, d'où le baptême (*Romains* 12, 1) ; Dieu a montré sa miséricorde, d'où le culte comme offrande de toute la personne (*1 Corinthiens* 11, 25 : la cène comme mémorial du sacrifice du Christ) : et b) Prolongation de l'effet de cette même action divine (*Jean* 4, 23 ; *Romains* 8, 15 : l'esprit rend possible l'adoration) » (B. Reicke, « Gottesdienst », dans *Biblich-Theologisches Handwörterbuch*, Göttingen, 1964, t. 2, p. 1020 s.).

(8) Cf. *Theologie des Neuen Testaments*, p. 51-55, 126 s., où est lucidement perçu le contenu du culte chrétien, qui remémore Jésus non seulement en tant que celui qui fut et qui viendra, mais encore comme celui qui en tant que Seigneur est présent au milieu de la communauté.

Moltmann

Cette concentration exclusive sur la parole va être le propre de toutes les christologies protestantes, qui, plus ou moins ouvertement, continuent à soupçonner le culte, la célébration et, au fond, l'Eucharistie en sa réalisation sacramentelle. Ce que peut encore écrire aujourd'hui Moltmann est surprenant, lorsqu'il parle du culte, et spécialement de l'eucharistie, presque exclusivement centrée chez lui sur sa signification de promesse, son intention utopique, son débordement vers H ce qui vient », sa capacité de critique et de protestation, à l'intérieur de ce monde et en faveur de l'autre qui nous est garanti par la mort du Christ (9).

Jeremias

Si Bultmann insiste sur le présent du kérygme, réduit à la parole, si Moltmann nous remet avec le sacrement dans le futur et si pour lui le reste du culte est suspect, en revanche Joachim Jeremias nous renvoie au passé. Avec lui continue le libéralisme pieux, qui veut à toute force retrouver le « bon Jésus » d'il y a 2000 ans, et à qui il ne suffit pas qu'il soit en vérité le Christ, qui annonça le Royaume de Dieu et mourut pour nous et ressuscita. Toutes les christologies de cette lignée se verront réduites à une récupération critique du passé, en discernant, avec la plus grande rigueur humainement possible, le mythe de l'histoire, de la constatation scientifique, de la certitude du croyant. On essaiera de reconstruire d'abord les paroles les plus originales et authentiques de Jésus (*ipsissima verba*). Ensuite on arrivera à la conclusion qu'il existe des actes et des comportements de Jésus que l'on ne retrouve ni dans le judaïsme préalable, ni dans l'église qui a suivi ; et on parlera d'actes spécifiques (*ipsissima facta*). On procédera alors à l'analyse de son attitude, de sa volonté et du sens global de son existence, du fond de laquelle naîtrait le rythme et le dynamisme de chaque parole ou chaque acte (*ipsissima intentio*), pour finir en présumant que nous ne saurons quelque chose des paroles, actes et intentions de Jésus que si nous réussissons à détecter l'assomption interprétative que Jésus fit de sa mort, puisque nous n'aurons le sens de sa vie que lorsque nous aurons celui de sa mort (*ipsissima mors Jesu*) (10). Tant que nous restons dans les canaux de l'historicisme, c'est la dernière étape du parcours, puisque la résurrection appartient à un autre ordre de réalité et ne peut être comparée ni analysée avec les mêmes critères que ceux avec lesquels nous essayons de comprendre les phases prépascales de la vie de Jésus.

Du Jésus de l'histoire au Kyrios de la célébration

Avec ceci reste posé le grave problème du rapport entre cette histoire passée et notre foi présente, ou si l'on veut, entre le Jésus historique et le Christ de la foi. Après des décennies d'interminables discussions, nous continuons encore à nous fixer sur le problème suivant : notre Christ est-il bien Jésus de Nazareth lui-même,

et quels sont les liens de continuité entre l'un et l'autre ? Pendant ce temps, c'est à peine si la christologie s'est aventurée à dire quoi que ce soit sur ce Christ qui est le Seigneur et, en tant que tel, est le même que le Jésus de l'histoire. Ici comme pour d'autres questions théologiques, il ne s'agit pas de découvrir la Méditerranée, mais d'explorer la Méditerranée déjà découverte. Les christologies sont arrêtées au seuil du vrai problème. En ce sens, la majeure partie de ce qui s'écrit n'a pas de portée directe pour la foi et pour la célébration liturgique. Au fond, ce que l'on fait actuellement, c'est une christologie fondamentale qui, si elle est absolument nécessaire, reste cependant absolument insuffisante. La manière dont la théologie nourrit la foi va plus loin que la démonstration historique des faits fondateurs, plus loin que la légitimation de fondements anthropologiques, et plus loin que la réfutation des arguments qu'on lui oppose.

Pour toutes ces raisons, la christologie actuelle a encore beaucoup à faire avant d'arriver à réassumer cette conscience néotestamentaire qui confesse et célèbre Jésus comme le Christ et rencontre le salut dans cette célébration confessante. Pour elle, Jésus est le Seigneur présent dans sa gloire au centre de la célébration liturgique, celui qui intercède pour nous et à qui nous nous unissons dans notre prière (11).

La liturgie sans objet ?

La plupart des christologies ont encore pour centre Jésus de Nazareth, juif par sa race, sa nation et sa culture, maître de morale, initiateur d'une utopie du Royaume, et pour cela infiniment estimable pour l'humanité enchaînée de notre époque. Avec un tel Christ sous les yeux, la célébration n'est à vrai dire guère possible, parce qu'elle demande que les actes historiques dépassent l'histoire événementielle où ils surviennent et fassent partie de la réalité transtemporelle qui peut arriver jusqu'à nous et nous déterminer aujourd'hui. Il faut que Dieu médiate ces actes, ou qu'ils soient assumés dans la vie de Dieu de telle sorte que nous puissions aujourd'hui nous les rappeler et les actualiser sous l'action de l'Esprit.

Si le Christ, par sa résurrection, n'est pas passé à la vie de Dieu, si Dieu n'est pas avec lui ou si lui n'est pas déjà en Dieu, ses actes se sont trouvés épuisés en une fois, pour toujours, et enterrés dans les sables qui vont s'accumulant. Si Jésus ressuscité n'a pas communiqué l'Esprit à son Eglise, et n'a pas qualifié la parole apostolique pour que la remémoration soit efficace, alors la commémoration de Jésus est exactement du même ordre que celle de notre propre naissance ou que l'anticipation de l'inévitable événement de notre mort.

Nous ferions mieux, dans ces conditions, de reconnaître que nous sommes au monde sans espérance, et vivre la vie en criant que la mort est une injustice, comme le fit Miguel de Unamuno et derrière lui tous les existentialistes ; ou plutôt, dans le silence et l'aridité, nous devrions être agnostiques, c'est-à-dire bannir les questions qui n'ont pas de réponse vérifiable et nous avouer à nous-

(9) Cf. J. Moltmann, *Le Dieu crucifié* (tr. fr.), Paris, Cerf, 1974, p. 53 s. (le culte de la croix) ; *Kirche in der Kraft des Geistes*, Munich, 1975.

(10) Il s'agit des tentatives successives réalisées par Jeremias pour récupérer les propres paroles de Jésus, par Mussner et Bauer pour les miracles, par Thüsing et d'autres pour récupérer sa conscience messianique ou la perception personnelle que Jésus eut de sa mission et sa volonté de la mener à son terme, par Schürmann pour déchiffrer la manière immédiate dont Jésus assumait sa mort à la fin, et le sens qu'en cet instant suprême et au long de sa vie il donna à cette mort, comme moment ultime et comme finalisation et sceau de toute sa vie. Cf. H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ?* (tr. fr.), Cerf, Paris, 1977.

(11) Ce fut le mouvement liturgique qui récupéra une perspective christologique, en dépassant d'une part l'obnubilation sur le Jésus de l'histoire et d'autre part la représentation conceptuelle et d'un dogmatisme rigide du Christ. Cf. F. Hoffmann, v. Fondements doctrinaux du renouveau liturgique » dans *Questions théologiques* III, Théologie pratique, DDB, Paris, 1959, p. 93-107.

mêmes que l'unique possibilité de la finitude, et par cela même sa noble vocation, c'est la mort (12).

Pannenberg et Cullmann

Pour nuancer cette opposition entre la christologie catholique et la christologie protestante centrée sur l'histoire déjà passée et sur le Jésus qui fut, nous devons ajouter que certains auteurs protestants ont bien perçu les problèmes, et les ont posés de façon très explicite. Entre autres, Pannenberg qui, en traitant la question de la seigneurie actuelle du Christ, de sa signification pour le chrétien aujourd'hui, et de la survivance de son Royaume, a montré que l'ecclésiologie est finalement une clé décisive pour la christologie (13). D'un autre côté, malgré son allergie à la conception catholique de l'Eucharistie, Cullmann est arrivé, à partir d'une analyse du culte dans l'Eglise primitive, à la conviction que celle-ci se constitue dans l'acclamation du Christ vivant, reconnu comme Seigneur des croyants, et comme sauveur (14). Il est également significatif qu'il ait été un des rares exégètes à se préoccuper de la signification christologique des sacrements. Seul parmi les auteurs contemporains de christologies, le P. Bouyer l'a suivi sur cette voie (15).

Ceci nous donne peut-être une piste pour comprendre l'insuffisance de tant de traités, et leur incapacité de féconder la célébration liturgique aujourd'hui : presque tous ont pour centre les livres du Nouveau Testament qui donnent la primauté au Christ qui fut ou au Christ qui viendra (*Synoptiques* et *Actes*), et relèguent au second plan le Christ qui vit et continue à vivre, tel qu'il apparaît chez Jean et Paul. Significative est en ce sens par exemple la marginalisation presque totale des textes johanniques chez Moltmann (16).

Face à la philosophie

Le troisième moment de l'évolution de la christologie catholique fut le dialogue avec la philosophie moderne. Celle-ci soupçonne le christianisme en comprenant sa vérité comme une projection intellectuelle ou une aspiration à la vérité propre

(12) A la lumière de cette problématique se profilent les quatre grandes attitudes spirituelles de l'homme contemporain : l'attitude *technico-scientifique* qui livre à la science et à la capacité transformatrice de l'homme les questions sur le sens et écarte tout ce qui n'entre pas dans les critères de vérité et de fausseté ; l'attitude existentielle-contestataire qui, devant les problèmes insolubles que rencontre l'individu, comme la souffrance, le non-sens et la mort fait de l'existence une protestation et une lutte contre cet absurde (Camus, Sartre, Sénancour, Unamuno) ; l'attitude *utopico-révolutionnaire* qui, laissant au second plan les problèmes individuels, se propose la transformation de la société et l'introduction dans le monde de l'espérance absolue (marxisme humaniste, utopies séculières, Bloch) ; l'attitude *agnostique* qui, reconnaissant la mort comme suprême destin de l'homme, et pour cela sceau de la vie à partir même de son début, réclame comme suprême dignité d'accueillir cette mort et de s'unir à la nature de la finitude qui est le trépas (Tierho Galván), parce qu'en réalité l'homme n'existe pas et que ce qui est central n'est pas l'anthropologie mais la nature et la cosmologie (Althusser, Foucault, Lévi-Strauss).

(13) Voir W. Pannenberg, *Esquisse d'une christologie* (tr. Fr.), Paris, Cerf, 1974, p. 478.

(14) Cf., O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel, 1957, p. 102-126 (La période présente de l'histoire du salut et sa relation avec l'événement central, l'apparition du Christ). *Le salut dans l'histoire*. Neuchâtel, 1966, p. 304-309 (L'histoire du salut et le culte) ; *La foi et le culte de l'Eglise primitive*. Neuchâtel 1963.

(15) Louis Bouyer, *Le Fils éternel, Théologie de la parole de Dieu et christologie*, Cerf, Paris, 1974, p.342-350 ; O. Cullmann, « Les sacrements dans l'évangile johannique », dans op. cit.

(16) Dans sa *théologie de l'espérance* (tr.fr.), Cerf, Paris, 1971, on ne rencontre pas une seule citation de l'évangile de Jean, et une seule des épîtres : 1 Jean 3, 2 (l'un des rares textes de Jean qui soulignent la dimension de futur de l'existence chrétienne).

de l'homme. Feuerbach et Nietzsche d'un côté, Marx et Freud de l'autre, ont tenté de mener systématiquement à terme la démonstration du vieux texte du poète selon lequel nos dieux sont nos propres désirs divinisés : « *Nysus ait : dine hune ardorem mentibus addunt, Euryale ? an sua cuique deus fit dira cupido ?* » (17).

La christologie est ainsi noyée dans tous les problèmes préalables, atteinte par le soupçon généralisé devant tout ce qui est religieux. Alors qu'ont été suscités ces soupçons radicaux, et qu'on passe à un début de sécularisation de la conscience, comment conserver ce repos et cette paix nécessaires pour que la célébration soit l'accueil serein de l'action salvatrice de Dieu pour qui croit en lui et reçoit son esprit en lui obéissant ? Mais faudra-t-il attendre d'avoir surmonté tous les doutes théoriques et tous les questionnements que l'on oppose à la foi au Christ, pour pouvoir s'ouvrir à lui dans la célébration et le sentir vivant et Seigneur ?

Au contraire, sans ignorer ces problèmes et sans fermer les yeux sur aucune source d'information, ne serait-il pas plus efficace de s'aventurer avec foi dans la célébration, de se laisser illuminer par sa lumière et gagner à la confiance, pour être capables d'accueillir les doutes à son égard ?

Les théologies de la libération

La quatrième phase est celle que nous vivons actuellement. C'est celle du dialogue avec les mouvements de la conscience contemporaine : volonté de rompre avec le passé et de rendre digne ce qui est humain, volonté de justice universelle, volonté radicale utopie et d'espérance pour l'homme qui, malgré sa vocation de souverain du monde, continue à être esclave des puissances et des dominations. Dialogue avec les mouvements de protestation, avec les mouvements de libération, les mouvements de reconstruction d'un monde où la nature est humanisée et l'homme réconcilié avec la nature. Dialogue, par conséquent, avec ces mouvements politico-révolutionnaires, qui veulent passer de la parole parlée à la parole active, désenchaîner l'imagination collective et susciter une culture de l'espérance, du symbolisme, de la célébration, du jeu et de la liberté.

De là- va surgir une nouvelle christologie, qui tente de récupérer toute la force libératrice du message de Jésus, sa liberté critique face aux systèmes officiels, à l'habitude humaine théologiquement légitimée, et aux pouvoirs qui règnent sur l'homme au nom de Dieu. « *La vie de Jésus est caractérisée par la prétention, au nom de Dieu, avec qui Jésus se sait en particulière intimité, d'un utopique homme nouveau* » (18). Cette christologie futuriste ne sait que faire des réalités fondamentales de l'existence chrétienne, et son mépris de la dimension culturelle et célébrante est quelque peu ingénu et précipité (19). Pour quelques-uns des plus radicaux, la liturgie est l'une des possibilités suprêmes de rendre explosive l'imagination croyante, et de ritualiser des projets de transformation sociale et politique, qui sont d'un autre côté tenus pour parfaitement légitimes ou même urgents pour une conscience chrétienne. Les célébrations eucharistiques, plus qu'une participation au corps et au sang de celui qui fut livré pour tous, semblent alors être une ration de ce que quelqu'un a nommé « alcool pour combattants »,

(17) Virgile, *Enéide*, IX, 184 s.

(18) J.I. Gonzalez-Faus, *La humanidad nueva...*, t. 2, p. 661 (thèse christologique n° 1).

(19) Ceci est particulièrement manifeste dans la christologie de Hans Küng. De même chez Gonzalez-Faus, Moltmann, et chez certains représentants de la théologie dite « de la libération ».

Olegario Gonzalez de Cardedal

la confession de la foi étant utilisée à des fins politiques immédiates (20). La question que l'on se pose inévitablement en face de telles célébrations est de savoir si elles sont une orchestration de « l'affaire Jésus » (*die Sache Jesu*) au profit d'affaires humaines dans l'immédiat, sans passer par une conversion du cœur, ou si elles sont réellement la célébration de la mort et de la résurrection de Jésus, du pardon et de la réconciliation que le Père nous offre en elles.

2) QUESTIONS POSÉES AUX CHRISTOLOGIES ACTUELLES

Jusqu'ici, nous avons tenté de comprendre l'enjeu des dialogues, de montrer la prise en compte d'aspects jusqu'alors non intégrés dans la réflexion christologique et, à partir de là, de discerner dans quelle mesure de telles christologies favorisent ou entravent la célébration pour le chrétien actuel. Passons maintenant à ce qui nous semble être des acquis définitifs d'un côté, des omissions d'un autre, et finalement, des tâches inachevées.

Retour aux sources

Le premier aspect positif est la volonté de retourner aux sources, textes, faits relatifs à Jésus de Nazareth, pour exorciser toute illusion de subjectivité individuelle, toute domestication ecclésiastique au nom des intérêts de l'autorité ou des subordonnés, et pour prendre comme norme le message originel, se retrouver un peu dans la situation des premiers auditeurs, se laissant envahir par sa doctrine, l'assistant dans ses activités apostoliques, étant témoins de sa manière de vivre et de sa manière de mourir. (21). Cette réinsertion de Jésus dans sa patrie juive, dans sa région de Galilée, dans son village de Nazareth et dans sa famille avec Marie et Joseph, nous a permis de sentir quelque chose de la force d'attraction que Jésus exerça sur cette foule à qui il fit percevoir, comme une bonne nouvelle de liberté, de grâce, de pardon et d'espérance, l'arrivée du Dieu qui donne sa grâce et pardonne, amnistie et réconcilie. Ce message a pour centre le sermon sur la montagne, ces Béatitudes qui sont, plus que l'ouverture de la prédication de Jésus, le condensé de ce qu'en retinrent les témoins qui virent en lui, après sa mort, celui qui, sans paroles, avait été réellement le pacifique, le juste, le miséricordieux, celui qui avait faim et soif de la justice, celui qui annonça et réalisa le Royaume de Dieu sur la terre, celui qui souffrit persécution pour la justice, fut juste envers les injustes, et pardonna à ceux qui le menèrent à la mort (22).

Devant cette récupération légitime, nécessaire et enrichissante, on ne peut poser qu'une question : est-on devant le Jésus que confesse la foi de l'Eglise si l'on passe la résurrection sous silence, ou si on la considère comme ce qui arrive aux apôtres exclusivement, Dieu leur faisant simplement savoir par là que Jésus avait raison dans ses prétentions messianiques ? Cette résurrection ne constitue-

(20) Cf. A. Alvarez Balado, *El experimento del nacional-catolicismo*. Madrid, 1976.

(21) Cf. N. Perrin, *Was lehrte Jesus Wirklich ? Rekonstruktion und Deutung*. Göttingen, 1972, en particulier p. 236-290 (Pourquoi faut-il que nous onna connaissions le Jésus de l'histoire et son message ?).

(22) Je me permets de renvoyer à mon propre *Jésus de Nazareth...*, p. 551 : « Les béatitudes et tout le sermon sur la montagne ne sont lisibles et intelligibles qu'à la lumière de la mort de Jésus. C'est là qu'il est, le véritable humble de cœur, lui qui a souffert pour la justice, lui qui a parié pour le règne de l'unique liberté qui libère, le vrai pauvre, solidaire de tous, lui qui, rendant jusqu'à la fin témoignage à l'amour de Dieu et à la nécessité de traduire cet amour en amour envers les frères, nous obtint la vie, c'est-à-dire conquit le royaume des cieux pour le transformer en une tâche à réaliser sur terre. Jésus est le Bienheureux, c'est-à-dire celui qui a couru le bon risque (*el Bienaventurado, es decir, et que se ha aventurado bien*). C'est pourquoi nous pouvons dire avec raison qu'il a connu et créé pour tous les autres le Bonheur (*Buena ventura*) ».

t-elle pas Jésus comme le nouvel Adam, l'homme nouveau à l'origine d'une humanité sauvée ? Et comment entre-t-on en communion avec lui : par investigation historico-critique, ou dans la liturgie de l'Eglise qui, sous l'action de l'Esprit, le rend présent en annonçant sa parole et en célébrant sa mort et sa résurrection (23) ?

La foi sans culte

Le second aspect positif est d'avoir élaboré une interprétation de Jésus qui tienne compte de la situation actuelle de la foi, caractérisée par une réaction contre les formes d'expression traditionnelles, et par une appartenance partielle ou sélective à l'Eglise. Cette situation de la foi est également déterminée par une crise des valeurs culturelles. La foi attend sa vérification en ce monde et n'est plus seulement à vivre en attente du monde qui viendra.

Dans ce contexte, les christologies ont tenté de récupérer et d'accomplir une fonction préthéologique qui incombait précédemment à toute l'Eglise : fonction missionnaire, évangéliste, visant à rendre évidente la foi. Pour cela, elles se veulent elles-mêmes préculturelles. En ce sens, les formulations de Hans Küng, lorsqu'il présente son propre livre, sont caractéristiques de cette attitude : il veut parler à tous les hommes, au-delà de leur diversité de races, de religions, de confessions et de cultures, pour leur montrer qu'être chrétien est une bonne chose (24). Dans cette ligne, nombre de théologiens aujourd'hui essaient davantage de faire connaître que d'inviter à s'intégrer, ils veulent informer plus que rendre possible une conversion. Ils s'efforcent de proclamer ce qu'est l'homme et ce dont il a besoin, et pour cela, le confrontent au Christ, en qui ils peuvent trouver la détermination suprême de ce qu'est l'homme. Ils confrontent l'homme à Jésus et Jésus à l'homme, et à partir de l'un et l'autre ils tentent de suggérer la réalité de Dieu.

Si elle veut être cohérente et ne pas s'arrêter à mi-chemin, cette christologie a encore beaucoup à faire et bien des questions à se poser. La luminosité et la valeur ultime du christianisme peuvent-elles être perçues dans une simple exposition ou impliquent-elles le partage ? L'Evangile est-il une nouvelle théorie pour donner au monde des hommes meilleurs, ou est-il la possibilité insoupçonnable d'être comme Jésus, et avec Jésus, les fils du Père ? Est-il possible qu'il y ait un kérygme complet sans mystagogie, une doctrine qui ne soit pas accompagnée d'expérience religieuse, c'est-à-dire d'une certaine expérience du mystère et d'une passion mystique, au plus noble et élémentaire sens du terme (25) ? Peut-on arriver à savoir définitivement qui est le Christ sans se

(23) Pour cette raison, le baptême et l'eucharistie, qui nous rendent solidaires de son destin de mort et de résurrection (*Romains 6*) et qui effectuant la rédemption qu'ils promettent, nous approprient ce qu'il fit et fut pour nous chaque jour de sa vie (liberté qui se livre et amour qui sert : je me livre pour vous, revivez ce signe de l'amour du Père qui me livre et de ma réponse de fils qui se donne pour vous, et faites-le en mémoire de moi), sont les sacrements constitutifs de l'identité chrétienne et de l'identification permanente du chrétien individuel.

(24) Hans Küng, *Etre chrétien* (tr. fr.), Seuil, Paris, 1978, p. 9.

(25) A.D. Nock, après avoir repris la phrase de Loisy : « C'est le mystère qui a sauvé l'évangile », écrit : « La communauté de Jérusalem était certes animée par l'Esprit de Jésus, mais conservait le souvenir de son passage ici-bas. A mesure que la religion nouvelle s'étendait à travers le temps et à travers l'espace, le Jésus transcendant prenait le pas sur le Jésus de l'histoire, et le Seigneur éternellement vivant de la communauté chrétienne devenait plus présent que le Martre et le Guide qui était mort et avait été glorifié », *op. cit.* (note 3), p. 59 et 201. Cf. Eliade, *Naissances mystiques, Essai sur quelques types d'initiation*, NRF, Paris, 1959.

conformer à lui, sans partager son destin dans ce que nous appelons le baptême ? Pouvons-nous définitivement dire qui est le Christ, si nous ne parlons ni du Père ni de l'Esprit ? Et pouvons-nous mettre de côté la question du rapport entre le Christ et l'Eglise dont la médiation l'a de fait constitué notre contemporain à travers vingt siècles ? Cette médiation est-elle simplement une scorie de l'histoire, ou bien a-t-elle son origine dans la volonté du Christ ? Les sacrements sont-ils des rites fortuits ou arbitraires, ou bien ont-ils été voulus par le Christ (26) ?

Un chemin suicidaire ?

Faute de traiter ces questions, les christologies de ce type reposent sur une réponse fautive à un problème véritable. Devant le dilemme : que faut-il préférer, une foi sans culte ou un culte sans foi, on a opté pour la première solution. Il est manifeste que, s'il fallait opter pour l'un ou l'autre et si les deux étaient séparables, nous ne pourrions que choisir la foi comme réponse de l'homme à Dieu, et comme don de Dieu préalablement fait à l'homme pour que celui-ci puisse lui répondre. Mais n'est-ce pas une erreur d'accepter cette alternative ? Ne s'emprisonne-t-on pas là dans une conception dégradée du culte ? Ce que l'on a dit ces dernières années sur la « décultualisation » de l'Eglise, la désacralisation du ministère apostolique, la mise en question des titres sacerdotaux du Christ dans le Nouveau Testament, avec une légitime volonté de critique face à de nombreuses dégradations et détournements, tout cela n'est-il pas fondé sur ce tragique malentendu ? Ne sommes-nous pas en train de nous enfermer dans une conception de la religion propre aux XVII^e et XVIII^e siècles ? L'histoire des religions et la phénoménologie n'ont-elles pas mené à terme tout un travail de clarification et de compréhension de la nature réelle du fait religieux et de la véritable intentionalité du culte (27) ?

N'est-ce pas en réalité suivre un chemin suicidaire que de vouloir situer la foi dans le domaine de l'intelligence purement rationnelle, instrumentale ou pratique ? Ne sommes-nous pas en train de nous mettre au bord même d'une idéologisation, en arrachant la foi à cette dimension propre d'expérience et de rencontre personnelle avec le Christ, d'amour envers lui, de solidarité dans la vie et la mort, et au-delà de celle-ci, de telle sorte que nous puissions dire avec Paul que si nous vivons, c'est pour lui que nous vivons, et si nous mourons, c'est pour

(26) Nous voyons ici que le problème central de la théologie contemporaine est celui de la sacramentalité. *Sacramentalité naturelle* de l'univers, avant tout, par laquelle la réalité renvoie au Mystère et à partir de laquelle le Mystère nous invite. Ensuite la *sacramentalité dérivée, posée par l'histoire du salut*, telle qu'elle apparaît dans la révélation chrétienne (cf. J. Martin Velasco, « Sacramentalidad de la existencia cristiana », dans *La religion en nuestro mundo*, Salamanca, 1978, p. 198-211). Finalement, la *sacramentalité spécifique des médiations communautaires*, c'est-à-dire l'autorité personnelle, la parole écrite, les signes et les célébrations culturelles. Ici réapparaît aujourd'hui avec une force inusitée la polémique classique entre catholicisme et protestantisme sur la nature incarnée de ce qui est chrétien, et à partir de là, sur la signification des sacrements, la valeur de l'Eglise et le caractère normatif de ses fonctions. Cette structure positive incarnée et historique est spécialement mise en relief par Heinrich Schlier, « Das bleibend Katholische », dans *Das Ende der Zeit, Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen*, Freiburg, 1971, p. 297-320. C'est cette question qui, même si elle n'apparaît pas clairement, est au fond de la polémique autour de Hans Küng.

(27) On a là un cas typique du retard de la théologie vis-à-vis d'autres sciences, qui peuvent déterminer leur propre matière. La plupart des théologiens voient encore des géants et des moulins à vent, parce qu'ils ont devant les yeux la manière d'aborder ce qui est religieux qui prévalait à la fin du siècle passé, et ne se sont pas encore rendu compte de ce qu'avait apporté l'école phénoménologique d'histoire des religions.

lui que nous mourons ? N'est-il pas vrai que sans un composant, quand bien même serait-il minime, de mystique, c'est-à-dire de connaissance expérimentale du Christ, la foi se dégraderait en éthique ou en tactique (28) ?

L' incidence des mouvements utopiques

Le troisième aspect positif des nouvelles christologies est la récupération des mouvements dits utopiques, avec leur double aspect de critique et d'anticipation.

On a ainsi pu découvrir le caractère idéologique de nombreux éléments adjacents à la foi au Christ, dans la mesure où les intérêts de l'institution ecclésiale dérivent des divers groupes ou individus qui la composent. Nous pouvons du coup deviner comment la configuration concrète de la liturgie de l'église est affectée par la configuration sociologique préalable de cette Eglise, non pas en tant qu'elle est théologiquement le corps du Christ, mais en tant qu'elle est sociologiquement constituée par des hommes appartenant à des groupes sociaux, à une culture, à une race et à une profession. La méthode du soupçon est intervenue ici pour nous rendre manifeste que la sacralisation de valeurs sur lesquelles nous avons projetées sur le visage du Christ était en réalité un reflet de l'homme temporel. Grâce à quoi nous avons appris à découvrir la dimension réelle du mystère du culte, et à ne pas la confondre avec les déterminations dont notre environnement culturel et social aurait pu la parer. Cependant, cette bienfaisante relativisation de beaucoup de créations liturgiques et de beaucoup de formes expressives ne saurait légitimer une configuration de la célébration eucharistique au service exclusif des groupes ou classes qui la célèbrent comme la leur propre. Si le culte est quelque chose, c'est avant tout la confession du Dieu unique et du Seigneur unique, le mémorial de celui qui nous commande d'être frères, et donna sa vie pour nous. Pour cette raison, la célébration culturelle ne tolère aucun autre absolu que le Dieu unique ; elle n'accepte ni conditionnement, ni médiation culturelle ou politique préalable. Si on lui imposait de telles médiations : faire partie d'une classe sociale, appartenir à tel parti politique, adhérer à telle conception philosophique de l'existence, partager telles façons de réaliser sa propre foi dans le monde, nous aurions alors « rejudaïsé » à nouveau le christianisme. Toute la bagarre de Paul contre le judaïsme intransigeant, d'où naquit l'Eglise catholique comme peuple de Dieu, formé par tous ceux qui croient dans le monde, a consisté justement à détacher la confession de la foi en un Dieu unique des adhésions légitimes, mais jamais imposables, à d'autres valeurs qui ne sont pas nécessairement dérivées de la confession de la foi (29).

(28) Cf. mon *Etica y religion*, Madrid, 1977, p. 200-259.

(29) Face à toute tentative politique d'utilisation de ce qui est chrétien, le subordonnant à d'autres domaines, d'autres stratégies, d'autres absolus et d'autres servitudes inconditionnelles, le cri de Paul reste lancé : « Bien qu'il y ait, soit sur la terre, de prétendus dieux — et de fait il y a quantité de dieux et quantité de seigneurs —, pour nous en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes (*1 Corinthiens* 8, 5 s.). Face à toute tentative socio-culturelle d'établir des différenciations, des ségrégations ou des classes dans le christianisme, en créant de nouveaux peuples ou de nouvelles lignes de démarcation dans l'unique peuple de Dieu qu'est l'Eglise, reste également dressé l'impératif paulinien : « Vous êtes tous fils de Dieu, par la foi dans le Christ Jésus. Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : il n'y a ni juif ni grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (*Galates* 3, 26 s.).

Transformer le savoir en célébration

Il semble que les christologies contemporaines ne soient pas encore suffisamment mûres pour féconder la célébration culturelle. Elles constituent une conquête de l'intelligence humaine et croyante pour présenter la foi au Christ comme une possibilité légitime offerte à l'homme contemporain, une conquête de la conscience ecclésiale au moment d'offrir au monde une foi illustrée et de proposer le message de Jésus sous des formes acceptables pour la sensibilité rationnelle, technifiée, utopique, des générations actuelles. Ces christologies ont servi à purifier et enrichir la célébration culturelle, qui se réfère à une histoire salvatrice et n'a son centre ni dans les rythmes de la nature, ni dans des états subjectifs, ni dans des principes de rationalité universelle, ni dans des programmes moraux, mais en des réalités historiques, considérées comme dues à une initiative de l'amour universel de Dieu, et par là valides à chaque époque (30).

Devant les acquis et les tâtonnements des christologies contemporaines, on peut avoir l'impression que décrit Ezéchiel dans sa vision (ch. 37) : des fragments épars, des os qui ont besoin d'être vivifiés par l'Esprit pour constituer un organisme vivant.

Nous sommes devant la nécessaire et lente reconstruction de fondements, devant la tâche de transformer ce que nous savons sur le Christ en une célébration du Christ au moyen d'un langage nouveau, pour trouver une manière de présence chrétienne au monde qui assume et supporte le monde sans escamoter ses contenus et sans les sacraliser en tant que tels. Les spécialistes de christologie ont fait ce qui leur revenait : il y a d'autres tâches qui maintenant échappent à leurs possibilités de professionnels du « savoir ». Ce n'est que s'ils sont en même temps contemplatifs et célébrants, témoins de l'amour de Jésus dans le monde réel et concret, que leur christologie pourra passer le seuil de la rationalité sèche, de l'impénitente information historico-critique, et être parole de vie et force d'espérance pour des croyants et des non-croyants.

Hans Küng

Pour ce faire, ils devront franchir deux frontières : la première entre l'information et la confession qui seule peut déboucher sur l'indispensable célébration, et la seconde entre le discours informatif et la réflexion théologique réelle. Jusque là, presque toutes les ébauches christologiques se sont limitées à une synthèse d'analyses exégétiques et de faits d'histoire des dogmes, en passant sous silence ou en méprisant d'un autre côté l'histoire de la liturgie et de la mystique, parce qu'elles sont inconnues ou parce qu'elles sont considérées comme sans intérêt (31).

En ce sens, l'œuvre de Küng est au plus haut point représentative : lucide dans les analyses, clairvoyante pour détecter ce à quoi aspire le monde, sagace pour

(30) Cf. M. Eliade, *Aspects du mythe* (tr. fr.), Paris, Gallimard, 1963, p. 197 s.

(31) Certains auteurs, s'appuyant sur la représentation positiviste et néo-marxiste (Althusser) de la science, repoussent comme insignifiante toute influence de Jésus dans l'histoire qui ne se serait pas manifestée par des transformations sociales et économiques vérifiables avec des méthodes quantifiables. Cf. en ce sens Alfredo Fierro, « Cristologia y Jesuologia », dans *Jesucristo en la historia y en la fe*, Madrid, 1977, p. 67-71 (citation p. 69) : « En ce qui concerne la jésuologie, on applique la connaissance de ce que dit, fit et signifia Jésus, et aussi de ce qu'il signifie aujourd'hui, mais en termes d'influence historique réelle, et non d'influx mystico-surnaturel ou d'action sacramentelle. Son fondement est l'exégèse critique de la tradition chrétienne et l'analyse critique de la tradition chrétienne, c'est-à-dire du courant historique dérivé de Jésus ».

mettre le doigt sur les plaies ouvertes de l'Eglise, agile pour trouver la formule qui passe aujourd'hui de bouche en bouche à travers les continents. Mais quand on passe avec l'enthousiasme que produit une première lecture à une seconde, un froid désenchantement nous envahit : il y a une narration de tout ce que disent aujourd'hui les exégètes — certains exégètes. Mais il manque cette chaleur que diffuse un texte forgé dans la douleur de celui qui veut patiemment défaire les vieux nœuds, sans se contenter de trancher sommairement dans le vif. On ne sent pas cette réflexion théologique, ce souffle religieux qui nous sont transmis depuis les vieilles anaphores jusqu'aux textes de nos mystiques (32).

Des questions en suspens

Comment croire au Christ et comment accéder à lui aujourd'hui en s'intégrant à l'Eglise (non pas que cela nous paraisse une bonne ou moins bonne chose, mais parce que la vérité l'exige de nous, parce que Dieu nous y donne rendez-vous, et parce que cela seul nous permet de le connaître et de réassumer notre humanité avec une rigueur rationnelle et l'humilité d'un acquiescement libre) : ces questions restent en suspens, parce qu'elles ont leur racine en un autre sol qui reste encore à retourner.

Quel est ce sol qui reste à retourner par les spécialistes de christologie pour que leurs travaux atteignent le niveau de la conscience croyante où naissent la possibilité et surtout la nécessité de célébrer la foi ? Il me semble que les questions suivantes en décrivent la nature : comment vit, où survit et comment est accessible non seulement « l'affaire », la doctrine ou le signe que fut Jésus, le Christ vivant, s'il vit (33) ? Quel est son type de présence spécifique dans la parole proclamée, dans la communauté réunie, dans l'eucharistie célébrée ? Comment sont en relation et se coordonnent entre elles ces trois présences (34) ? Comment

(32) Il est significatif que dans *Etre chrétien* (cf. note 24), lorsque Küng parle de l'Eglise comme communauté de foi et de pratique de la foi, il n'étudie pas à fond la structure sacramentelle, liturgique et célébrante de l'Eglise, et avec elle du culte, de la prière communautaire, des sacrements et des actions symboliques (p. 539-617, mais cf. cependant p. 785 note 15). A un autre endroit, Küng formule ainsi l'attitude de la littérature contemporaine et des mouvements de jeunes face à Jésus : « Visiblement, les remparts de la sacralité ecclésiastique se disloquent, un effort conscient est fait pour dépouiller la figure surhumaine du Christ de ses traits divins et culturels : Jésus doit être dégagé du carcan du dogme et du culte et libéré pour les hommes » (p. 152). Cf. du même auteur *Gottesdienst, warum ?*, Einsiedeln, 1976.

(33) Ceci est la question cruciale de la christologie, et donc cruciale pour la liturgie. Le Jésus qui vécut et mourut comme nous tous ne vit-il encore que par le mouvement de ceux qu'il incita à le suivre, par la vive impression qu'il leur fit, par les transformations historiques que sa parole, son exemple et ceux qu'il adjoignit, ont mené à terme ? Ou sa survie est-elle d'un autre ordre, c'est-à-dire personnelle, parce que continue à exister ce noyau ultime de son être humain dans cette irréductible identité que nous appelons la personne ? Et plus encore, cette survie n'est-elle pas de nature strictement théologique, ce que nous exprimons en disant que Jésus survit en tant qu'il vit la propre vie de Dieu, qu'il participe au pouvoir créateur et substantiel qui lui est propre, et donc non seulement vit en lui, mais encore pour nous, et exerce cette seigneurie en tant que rédempteur, accomplissant l'histoire ? Le christianisme net dans l'histoire, non de l'adhésion enthousiaste au Maître Jésus, mais de la confession croyante en Jésus perçu vivant, créateur de la présence de Dieu, suscitant la communion et la communauté. La première confession de la foi est celle-ci : Jésus est vivant, il est le vivant, il vivifie celui qui croit en lui. Cf. *Actes* 25, 19 et 1, 3 ; *Luc* 24, 5 et 23 ; 2 *Corinthiens* 13, 4 ; *Apocalypse* 1, 18 ; 2, 8 ; *Hébreux* 7, 25 ; cf. *ibid.* 9, 24 ; *Romains* 8,34.

(34) Voir D. Bonhoeffer, *Wer ist und wer war Jesus Christus ? Seine Geschichte und sein Geheimnis*, Hambourg, 1962, p. 27-32. Sur la présence spécifique du Christ dans la célébration liturgique, voir Vatican II, *Constitution de la Sainte Liturgie*, n° 7, 33, 35, ainsi que *Eucharisticum Mysterium*, n° 9, et l'encyclique *Mysterium Fidei*, n° 39. On consultera aussi les Actes du congrès théologique de Vatican II (Rome, 1966), Thème 4, « La présence du Seigneur dans la communauté culturelle » (K. Rahner, B. Neunheuser, etc.) et O. Gonzalez de Cardedal, « Presencia del Señor en la comunidad cultural », dans *La Eucaristia en la vida religiosa*, Madrid, 1971.

Olegario Gonzalez de Cardedal

et pourquoi Jésus est-il universalisé, lui qui, étant un individu particulier, d'une race et d'une culture humaines, réclame pour lui une fonction universelle et affirme être celui qui décide du destin de tous, parce qu'il est la parole et le don de Dieu (35) ? Là sont les grands thèmes sur lesquels s'affrontent les christologies contemporaines et qui exigent d'être traités à fond, si l'on veut continuer à penser : la pneumatologie, l'ecclésiologie, l'anthropologie.

Une fois passées ces années au cours desquelles l'intérêt théologique avait pour centre la réforme de l'Eglise, le dialogue avec le monde ou l'œcuménisme immédiat des confessions religieuses, des philosophies, ou des *praxis* politiques, le débat sur ces trois thèmes devient inéluctable si l'on veut que la foi puisse se dire et s'exprimer avec cohérence, et que l'Eglise continue à se comprendre comme le visage réel et efficace du Christ dans le monde.

Il y a aussi les présupposés *exégétiques* qui sont déterminants pour chaque christologie. Pourquoi confère-t-on la primauté aux synoptiques et condamne-t-on au silence Jean, Paul et l'*Epître aux Hébreux*, qui établissent justement un lien explicite entre le Jésus qui fut et le Christ vivant et qui, pour répondre à ceux qui ne furent pas contemporains de Jésus, et leur montrer comment ils peuvent participer à son oeuvre, parlent de l'écriture et des sacrements ? La différence entre les écrits néotestamentaires et les écrits non canoniques de la primitive église est encore une question, et qui nous renvoie à celle de l'autorité ecclésiastique pour déterminer quelle parole, quels signes et quelles personnes sont la prolongation et l'explicitation authentiques de la Révélation divine.

A côté de ces questions exégétiques se posent enfin des questions anthropologiques : quel homme présuppose la célébration liturgique et quel homme crée-t-elle ? Quel homme présuppose et quel homme crée la foi au Christ Jésus mort et ressuscité ?

SI les théologiens ne réussissent pas à célébrer le Seigneur ressuscité et glorieux (*Kyrios*) avec la même passion que celle avec laquelle ils ont parlé jusqu'alors de Jésus le juif, s'ils ne rendent pas plus clairs la signification du Jésus historique pour les sacrements et pour la communauté ecclésiastique, s'ils n'osent pas parler de l'Esprit Saint avec la même force que celle avec laquelle ils ont cherché les influences extrabibliques dans les textes bibliques, s'ils ne justifient pas les besoins spirituels de l'homme ouvert au monde, conscient de la transcendance et prêt à répondre au message des Béatitudes, la christologie échouera dans une impasse. L'attendent des années non de faste, mais de travaux

(35) Jésus devient une énigme si nous ne poussons pas l'étude que nous faisons sur lui jusqu'au thème de Dieu. Si Dieu n'est pas donné en tant que tel en Jésus ou en l'Esprit, il n'y a alors pas de salut de l'histoire, et Jésus reste lui-même prisonnier des filets de son temps et de son lieu. Mais si l'Esprit en tant qu'Esprit qui procède du Père, universalise Jésus et lui donne une présence réelle lors de chaque phase historique et pour chaque homme, Jésus peut être le sauveur. A partir de là, la christologie débouche inévitablement sur le thème du mystère trinitaire. Sans Trinité, on ne peut honnêtement continuer à affirmer la signification eschatologique et l'unicité en même temps que l'universalité du Christ. « La Trinité est l'unique réponse que le christianisme peut donner au problème de Dieu. Dieu est alors maintenant présent comme Esprit, l'Esprit qui a été répandu et qui, pour employer le langage biblique, embrasse tout, l'Esprit qui est l'auteur de l'universalité du Christ », J.I. Gonzalez-Faus, *La humanidad nueva...*, t. 2 p. 653. Cf. W. Kasper, « Unicidad y universalidad de Cristo », dans *Jesucristo en la historia y en la fe*, Madrid, 1977, p.266-279 ; R. Blazquez, « Un message con pretension universal », *ibid.*, p.291-302.

silencieux, et pourtant décisifs pour la vie de foi. Déjà apparaissent des signes de ce que la théologie non seulement peut mais encore doit féconder l'indispensable expression liturgique et mystique de la foi : E. Schillebeeckx et W. Kasper affirment avec moi (36) dans leurs christologies qu'ils ne les considéreront pas comme terminées avant d'avoir élaboré une pneumatologie et une ecclésiologie.

Et le premier d'entre eux termine son nouveau volume sur *Le Christ et les chrétiens en* concluant son traité de sotériologie, c'est-à-dire sur l'homme nouveau dans le Christ, par une homélie et une anaphore eucharistiques (37). Un autre, M. Hengel, clôt un congrès d'exégètes. (Oxford, 4 - 8 avril 1978) en montrant de quelle façon le problème de la divinité et de l'identité de Jésus dans les livres du Nouveau Testament doit être reposé à partir des textes liturgiques et spécialement des hymnes (38).

Signes, pour autant, d'une tâche que l'on aperçoit à l'horizon, et confession implicite de carences perçues dans l'oeuvre réalisée : deux signes d'espérance pour l'Eglise à venir.

Olegario GONZALEZ de CARDEDAL

(traduit de l'espagnol par Chantal Cugno)

(36) Cf. mon *Jésus de Nazareth*, ch. XIII, p. 555-580 (Christologie et pneumatologie), et W. Kasper, « Christologie von unten, Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie », dans *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg, 1975, p. 141-170 et 179-183, qui écrit p. 169 : « L'alternative à la christologie traditionnelle, comme aux tentatives modernes que l'on vient d'étudier est ainsi une christologie trinitaire et fondée en dernière instance sur une pneumatologie. Développer une pneumatologie est une des tâches les plus importantes de la théologie systématique d'aujourd'hui. Elle peut rendre justice aux requêtes légitimes de la christologie "d'en-bas", parce que c'est bien dans l'Esprit que nous sommes menés par Jésus-Christ jusqu'au Père, et parce que ce même Esprit est partout à l'oeuvre dans la nature et dans l'histoire, partout où celle-ci soupire et espère, et là où le règne de liberté de Jésus est irrévocablement en marche vers son Père. Une christologie déterminée par une pneumatologie peut donc dépasser l'alternative entre christologie "d'en-haut" et christologie "d'en-bas" tout en laissant aux deux leur légitimité relative ».

(37) E. Schillebeeckx, *Le Christ et les chrétiens* (en néerlandais).

(38) Que le culte, le baptême et l'Eucharistie surtout aient été le lieu primordial de la naissance de formules de confession de la foi, et que celle-ci atteigne sa suprême expression dans les hymnes est déjà une conviction unanime depuis l'époque de A. Seeberg, partagée par des hommes aussi différents entre eux que R. Bultmann, O. Cullmann et E. Käsemann. G. Dellings (Der Gottesdienst im Neuen Testament, Halle, 1952, p. 85 s.), écrit : « En son contenu, l'hymne représente une sorte de confession de foi, mais il n'est pas un fragment qu'il faudrait compléter par autre chose, car ce qu'il énonce représente le cœur du culte des premiers chrétiens. On comprend alors pourquoi, à ce niveau, on ne peut encore distinguer entre hymne et confession de foi ».

Olegario Gonzalez de Cardedal, né à Avila en 1934. Prêtre en 1959. Etudes de Philosophie et de Théologie à l'Université de Munich. Docteur en théologie. A enseigné à Oxford et Munich. Professeur de dogmatique à l'Université pontificale de Salamanque. Membre de la Commission Théologique Internationale. Membre du comité de rédaction de l'édition espagnole de *Communio*. Publications : travaux sur saint Bonaventure et sur saint Thomas. Parmi ses dernières oeuvres, citons : *Jésus de Nazareth*, Aproximacion a la cristologia (Madrid, 1975) ; *Etica y religion*, La conciencia cristiana entre el dogmatismo y la desmoralizacion (Madrid. 1978) ; *Carta a un profesor amigo* (Madrid. 1978).

Paul TOINET

« S'accompagnant sur les harpes de Dieu
ils chantent... le cantique de l'Agneau » (Ap. 15, 2-3).

L'Eglise chante le cantique de l'Agneau

En célébrant la Pâque du Seigneur, la communauté certes d'établit. Mais surtout, elle se trouve introduite, avec l'univers entier, dans le moment eschatologique et donc éternel où le fils passe au Père. L'icône pascale où l'Eglise se laisse transfigurer, c'est la liturgie.

AU cours de sa vie, un homme, croyant ou non, peut avoir l'occasion de rencontrer bien des visages de la liturgie chrétienne. Ces visages pourront lui laisser, du fait de leur diversité, l'impression qu'il ne s'agit pas d'une réalité identique, ou du moins que l'identité en est difficilement discernable. Cet homme, on lui dit qu'une célébration bénédictine traditionnelle, qui prend le temps de se déployer en chant grégorien, appartient au même « système » liturgique que la messe murmurée dans une église déserte par un vieux prêtre à bout de forces, et par ailleurs peu doué de sens esthétique ; qu'un pèlerinage populaire passablement compliqué de folklore représente une forme publique de célébration que le plus raffiné des liturgistes doit se garder de traiter avec dédain. Il n'empêche que ces variations de style, ces disparités qualitatives, ont de quoi le laisser perplexe. D'autant que, dans l'ordre de la sensibilité, lui-même a ses légitimes préférences, et qu'il n'apprécie guère ce qui s'accorde mal avec son goût.

Même convaincu en principe de la nécessité d'être accueillant à la richesse et aux variantes légitimes des expressions du culte (pour ne rien dire de la piété privée), il n'est pas sans ressentir, par exemple, une impression d'étrangeté face à des liturgies orientales qui lui semblent démesurément prolixes ou exagérément lyriques. A moins qu'épris de celles-ci il ne soit porté à déplorer la sobriété — la « sécheresse » selon lui — de la liturgie romaine. Durant la période du Concile, les Pères ont vu, jour après jour, se déployer des célébrations eucharistiques selon les rites divers pratiqués au sein de l'Eglise catholique. Même pour eux cet échantillonnage a bien pu présenter parfois un aspect déconcertant. Qu'en sera-t-il alors pour un profane qui s'interroge sans excessive bonne volonté sur le sens de cette diversité, et sur ce qu'on lui dit être son unité cachée ?

Une question se pose, en effet, au sujet de la nature ou *essence* fondamentale de l'action liturgique par laquelle l'Eglise se propose de rendre à Dieu « tout honneur et toute gloire ». Ce n'est pas seulement pour l'incroyant ou pour le

croyant peu instruit que le foisonnement des expressions culturelles et des rites, depuis l'eau et le cierge bénits jusqu'aux très solennelles festivités pontificales de Saint-Pierre de Rome, en passant par l'adoration silencieuse du Saint-Sacrement, constitue une surprise, parfois une gêne et une irritation, en tout cas un point d'interrogation. Le catholique convaincu ne doit pas lui-même s'en accommoder trop facilement. Je veux dire qu'il est non seulement compréhensible, mais souhaitable, qu'il ne se sente pas trop vite satisfait. Sa sensibilité, son sens religieux, son sens esthétique, son goût de l'intériorité, ont droit d'y trouver d'abord matière à embarras. Qu'il soit puriste ou quelque peu routinier, un chrétien ne pourra s'ouvrir sans une certaine patience, et même sans une certaine souffrance, à l'amplitude d'un accueil vraiment catholique de l'autre et de sa différence. Ce qui est vrai dans l'ordre de la pensée et de la charité active l'est aussi dans celui du sens du culte divin. Il lui faudra donc aussi faire effort pour comprendre. L'accès à l'essence mystérieuse de la liturgie est à ce prix. Il y a un mystère dans la liturgie parce que ce qui se manifeste et s'accomplit en elle, c'est le mystère même de Dieu aux prises avec l'humanité ayant vocation céleste.

L'effort en vue de comprendre ne doit d'ailleurs pas se restreindre ici à l'espace expressément catholique, ni même chrétien. Certes, c'est seulement dans la célébration par l'Eglise des merveilles de Dieu que la relation de l'homme à Dieu trouve son sens et sa perfection, puisque cette relation est désormais donnée dans le Christ-Prêtre. Mais c'est aussi pourquoi toute l'aspiration religieuse de l'homme, en-deçà de son accomplissement chrétien, demande à être comprise comme attente impuissante de la liturgie qui sera donnée dans l'Eglise de Jésus-Christ. Aussi, je commence par évoquer l'intention religieuse de l'homme païen en quête d'une action rituelle susceptible de lui assurer la bienveillance d'en-haut. Il s'agira ensuite de reconnaître dans le culte rendu par Israël à son Dieu la préfiguration de ce qui sera conduit à sa perfection dans la nouvelle et éternelle Alliance. Le Christ introduisant l'Eglise, son Epouse, dans son propre mystère pascal, telle nous apparaîtra la raison d'être de l'action liturgique que lui-même accomplit en elle, pour la gloire du Père et le salut du monde.

La sollicitation rituelle du Dieu inconnu

L'incompréhension constatée parfois chez les chrétiens à l'endroit de la liturgie de l'Eglise peut provenir de loin. Elle peut résulter notamment du fait qu'en eux l'homme *religieux n'a* pas réussi à prendre forme et consistance, soit par quelques déficiences de sa sensibilité profonde, soit (bien plus fréquemment dans nos sociétés rationalisées et productivistes) par refoulement de cette sensibilité naturelle. N'est-ce pas à ce même résultat que peut conduire la diffusion malheureuse du thème théologique opposant sans discernement « foi » et « religion » ? Or, ce n'est pas la disqualification du fond religieux permanent de l'homme, mais sa purification et sa transfiguration qu'opère une authentique foi chrétienne. Aussi n'est-il pas sans intérêt de constater qu'au moment même où certains méconnaissent le sens chrétien du rite, la réflexion anthropologique la plus avisée aboutit à remettre en valeur la spécificité du comportement proprement religieux. Libérée d'anciens préjugés rationalistes, l'étude phénoménologique des attitudes fondamentales de *l'homo religiosus* et de son commerce avec le sacré permet d'y reconnaître un sens humain essentiel, même là où sévissent de déplorables détériorations morales. Elle n'invite pas à penser que le besoin de sacralité puisse jamais être déraciné de l'homme sans que celui-ci souffre d'une insupportable frustration.

C'est qu'il y a en l'homme une faculté de perception religieuse du monde. Elle est caractérisée par le pressentiment et par la quête d'une réalité concrète, qualitativement *autre* que celle dont il use et abuse dans son rapport pragmatique aux êtres et aux choses. Cette réalité, c'est le *sacré*. Celui-ci est ressenti en son contenu symbolique plutôt qu'en son intérêt pratique immédiat. Il comporte un aspect distant, redoutable, menaçant, mais aussi un aspect fascinant, vivifiant, et donc désirable. Une danse rituelle autour d'un arbre sacré est célébration et incantation de la puissance de fécondité. Les légendes et croyances religieuses prétendent révéler poétiquement — puérilement ou grossièrement parfois — l'énigme du sacré. Le rituel codifie les rapports qu'il convient d'entretenir avec lui en vue d'une coexistence pacifique et avantageuse. L'astuce et la magie interviennent assurément dans cette approche intéressée de la « puissance » qu'il s'agit de se rendre favorable. Mais l'âme païenne est complexe, et ses dispositions à l'égard du sacré incluent aussi vénération, soumission, gratitude.

Lorsque saint Paul s'adressant aux Lycaoniens (*Actes* 14, 15-19) s'efforce de leur faire entrevoir la voie de conversion qui les mènerait au Dieu vivant, il sait pouvoir prendre appui sur leur sens religieux naturel. Ils sont aptes à comprendre que le Dieu inconnu n'a pas manqué de se rendre parmi eux témoignage à lui-même pour ses bienfaits, « (leur) dispensant du ciel pluies et saisons fertiles, rassasiant (leur) cœur de nourriture et de félicité ».

Or, ce qui se profile derrière cette évocation paulinienne du commerce de l'homme païen avec la Puissance sacrée, c'est toute une organisation religieuse de l'existence. C'est l'aptitude à reconnaître obscurément et à célébrer le Donateur à travers le cycle rituel des saisons et des jours festifs, l'esquisse d'une « liturgie » rythmée selon le temps sacré, l'accueil et, si possible, la sollicitation d'un « salut » venant d'en-haut en forme de « nourriture et de félicité ». C'est aussi cette quête de présence et de familiarité qui s'effectue moyennant la détermination d'un espace sacré, le temple, où Dieu se laisse en quelque sorte rencontrer. Le lieu et le temps favorables, voilà ce que les rites se proposent de circonscrire. Par ce moyen l'homme tente d'échapper à sa radicale précarité, d'obtenir accès à une forme d'existence « sauvée », moins soumise à la nécessité cosmique et à la mort.

Cette recherche « à tâtons » d'une divinité qui n'est pourtant pas « éloignée », et dont saint Paul explique aux païens qu'elle est disposée à se donner elle-même pourvu qu'ils entrent dans la voie ouverte par le Christ, c'est tout le sens positif de l'inquiétude religieuse qui traverse le paganisme. Le discours d'Athènes (*Actes* 17) en dit, certes, les illusions et la misère, mais aussi la vérité et la grandeur secrètes, pour une part incomprises des païens. En tout cas, si ceux-ci ont à se laisser déposséder de leur passé idolâtre pour s'ouvrir à la nouveauté absolue de Jésus-Christ et de sa résurrection (et de son eucharistie), ils n'ont pas à devenir moins religieux, ni moins culturels. Ils n'ont pas à renier leur besoin de temps et de lieux sacrés, ni à abandonner leur recherche du « centre » — réalités communes à toutes les religions —, mais à apprendre à leur sujet ce qu'ils ignoraient : que toute religion est désormais contenue et donnée dans la personne et dans l'action du Fils devenu homme. Toutefois, à une telle renaissance, qui implique conversion, donc mort à soi-même, qui se trouve disposé spontanément ?

Israël célèbre son Rédempteur

Les tares qui affectent la vie rituelle de l'homme païen ne rendent pas celle-ci totalement insignifiante relativement à ce qui sera un jour l'adoration « en esprit

et vérité », telle que Jésus la prescrira à son Eglise. Et cette adoration-là devra encore s'exprimer rituellement, en paroles et en gestes publics, non pas au détriment mais au profit de l'intériorité elle-même. Or, ce mouvement de l'âme d'un peuple en direction de l'adoration parfaite, nous le voyons déjà s'effectuer obstinément, et non sans fréquentes rechutes, à l'intérieur de la tradition d'Israël. La force ascensionnelle qui est à l'œuvre doit vaincre sans cesse la pesanteur des ritualismes vides, et même la séduction des pratiques païennes d'alentour. Elle s'impose non point en éliminant les composantes de toute vie culturelle (lieux et temps sacrés, rites sacrificiels, caste sacerdotale), mais en les subordonnant à des exigences morales et mystiques très déterminées. Celles-ci se rattachent à l'expérience religieuse unique à laquelle Dieu, se manifestant en puissance dans l'histoire d'Israël, introduit son peuple choisi et entreprend de le soumettre à une loi de sainteté destinée à lui donner un cœur nouveau et un esprit nouveau. Toute l'action des prophètes est ordonnée à l'avènement de cette intériorité religieuse.

Le code du pur et de l'impur, les prescriptions relatives aux sacrifices, la liturgie solennelle des fêtes (Pâques, Tabernacles, Expiation) appartiennent finalement au même dispositif d'intention morale. Il doit permettre à Israël d'entretenir une vive conscience de sa singularité parmi les peuples, au service du dessein de Dieu, en référence à l'idée mosaïque d'Alliance. Les événements par lesquels Dieu a suscité et continue de régir Israël étant de l'ordre de la pure grâce, l'attitude fondamentale requise de la part des bénéficiaires est obéissance, gratitude, amour, consentement aux fidélités morales et rituelles. Telle doit être l'âme du culte public qui se déploie dans le Temple, cœur de la vie spirituelle du peuple « sacerdotal », demeure sacrée où Dieu convoque les siens après qu'il les a libérés, aux origines, de leur condition de captivité. La mémoire des hauts faits « rédempteurs » de l'Exode donne son sens à la célébration de la Pâque (cf. *Deutéronome* 16, 1-9), mais aussi, en quelque sorte, à toute l'existence religieuse et liturgique du peuple (cf. *ibid.* 6, 20-25). C'est le souvenir de la libération pascalle qui invite, par exemple, à offrir les prémices des récoltes et du bétail. Il permet de lire l'ensemble de l'histoire d'Israël comme l'histoire d'un « salut ». Il fournit aux prophètes la référence fondamentale pour exhorter le peuple à la conversion. Il projette une lumière rétrospective non seulement sur l'histoire patriarcale, mais encore sur l'action créatrice située « au commencement », quand furent faits le ciel et la terre. C'est la même gloire de Dieu qui se manifeste dans l'univers, oeuvre de sa Parole, dans l'octroi au peuple de la loi et des rites de sainteté, et en général dans toutes ses interventions salvifiques en faveur d'Israël.

Le Dieu qui accomplit ces choses n'a nul besoin de la matérialité du sang des boucs, mais c'est l'homme qui a besoin, pour s'offrir à lui, de lui faire hommage du repas sabbatique, du sang des premiers-nés du bétail, des prémices de la Terre, de l'allégresse des fêtes. L'homme réactive ainsi dans sa mémoire un sens religieux qu'efface le temps et qu'obscurcit le péché. Il restaure en lui l'esprit de l'Alliance. Car pour qui reçoit tout de Dieu, l'acte de célébrer selon les rites prescrits et avec un cœur reconnaissant ne constitue pas seulement un devoir : c'est une nécessité vitale. Que le peuple cesse d'actualiser liturgiquement sa disposition d'appartenance à Dieu, alors foi et amour ne manqueront pas de s'atrophier en lui. Il oubliera son Dieu et ne se comprendra plus lui-même. Les « hymnes et les cantiques », les montées à Jérusalem pour « se présenter devant Yahvé », l'offrande des prémices et de tout ce que prescrit la Loi, autant de moyens de signifier sa volonté de vivre dans le statut de l'alliance.

Mais la privation de la joie de célébrer dans le Temple peut aussi conduire, dans les temps d'épreuve, à la découverte d'un sens plus profond du culte

Paul Toinet

spirituel. Déporté loin de Jérusalem, le lévite doit apprendre à célébrer Dieu dans le sanctuaire de son cœur. Ne plus pouvoir chanter les chants de Sion, parce qu'on est en terre étrangère, c'est s'approfondir dans l'amour de la Cité sainte. Privé de temple et de sacrifices rituels, le croyant découvre que sa douloureuse prière est le sacrifice que Dieu agrée : « Que ta colère se détourne de nous, puisque nous ne sommes plus qu'un faible reste parmi les nations où tu nous dispersas. (...) Seigneur, regarde de ta demeure et pense à nous ; tends l'oreille et écoute : (...) ce ne sont pas les morts dans le shéol... qui rendent gloire et justice au Seigneur, mais l'âme comblée d'affliction, ce qui chemine courbé et sans force, les yeux défaillants et l'âme affamée, voilà ce qui te rend gloire et justice, Seigneur » (*Baruch* 2, 13-19). « Tu ne prendrais aucun plaisir au sacrifice ; si j'offre un holocauste, tu n'en veux pas. Mon sacrifice est un esprit brisé ; d'un cour brisé et broyé tu n'as point de mépris » (*Psaume* 51,18 s.).

Ainsi, quand le châtement de Dieu fait cesser jusqu'aux solennités du Temple, il suffit de l'intercession d'un « petit reste » d'Israël pour rendre « gloire et justice ». Le sacrifice intérieur vécu par un esprit brisé et broyé est préféré par Dieu à tous les holocaustes. L'accablement du juste s'offrant pour les péchés de tout un peuple en vient à se substituer efficacement à la liturgie festive de ce peuple. Et à ce Juste unique, à ce Serviteur solitaire, promesse est faite (*Isaïe* 53, 10 s.) d'être celui par qui s'accomplit « ce qui plaît à Yahvé », et par qui advient le salut de la multitude. Tel est le paradoxe qui indique la direction scrutée par l'Ancien Testament quand il cherche à découvrir le secret de la parfaite louange.

La Pâque rédemptrice de Jésus

En la personne de Jésus s'accomplissent les requêtes apparemment inconciliables du culte vétéro-testamentaire : d'une part, la louange cosmique proclamée par tout un peuple en fête, rassemblé dans la Maison de Dieu ; d'autre part, hors de la Cité sainte, le sacrifice accompli, dans la solitude, la nuit, l'abandon, par le « reste », qui finalement sera réduit au seul Serviteur immolé pour le salut de la multitude. Voilà le « lieu théologique » où doivent être pensés, en plein mystère, le sens et l'essence de l'acte liturgique de l'Eglise. Déconcertante était l'expérience d'Israël qui, se sachant et se voulant peuple libéré et appelé à célébrer son Libérateur, se découvrit incapable d'assumer une telle vocation. Cette expérience impossible appelait un dénouement que l'homme comme tel était assurément inapte à lui apporter, non seulement du fait de son péché, mais encore du fait de sa radicale finitude. La « solution », inconcevable à l'homme, la sagesse et l'amour de Dieu l'inventent : c'est l'incarnation du Fils éternel, et conjointement avec celle-ci, l'Eglise, qui en est le terme et l'achèvement. A Jésus, Verbe fait chair, et à son Eglise, il revient de rendre au Père, en perfection, la gloire requise, et de faire de l'homme lui-même une vivante offrande à cette gloire, qui est déploiement de la charité divine.

Au sein de la Trinité, le Fils demeure éternellement en disposition de gratitude à l'égard du Père, de qui il reçoit communication de la divinité, avec puissance de la communiquer — en unité avec le Père — à l'Esprit Saint. Pour le Fils, en sa divinité même, le Père est le Principe, de qui procède toute donation parfaite (*Jacques* 1, 17). L'accueil qu'il fait du don absolu — la plénitude de la divinité et la gloire appropriée — est identiquement, dans la réciprocité de l'amour, don absolu de soi au Père. La charité du Fils est mesurée par celle qui, dans le Père, s'épanche vers lui. C'est elle qui le dispose à ressaisir, par le moyen de l'incarnation rédemptrice, la créature humaine qui s'est soustraite elle-même à la

volonté bienveillante de son Créateur. Il faut que la charité divine parvienne — si ce qui était perdu doit être sauvé — à vaincre en l'homme le refus opposé à la charité par la désobéissance pécheresse.

Or, les armes de la charité ne peuvent être que de l'ordre de la charité : en contexte de désobéissance, elles ne seront que d'obéissance ; en contexte de refus d'amour, elles ne seront que de sacrifice par amour. Et cela devra s'accomplir par une puissance divine se déployant en une faiblesse humaine. Dieu ne sauve pas l'homme sans recevoir de lui une libre et totale acceptation du rôle sacrificiel qui sera seul proportionné à l'oeuvre rédemptrice. Il faut que l'humanité assumée par le Fils épouse si bien sa disponibilité de Fils, et sa gratitude absolue, qu'elle puisse faire retour au Père en un mouvement de parfaite obéissance selon l'Esprit d'amour. Une telle obéissance inclut tout le « programme » sacrificiel-rédempteur du Serviteur souffrant. C'est ainsi qu'« entrant dans le monde, le Christ dit : "Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation, mais tu m'as façonné un corps. Tu n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour les péchés. Alors j'ai dit : Voici, je viens — car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre — pour faire, ô Dieu, ta volonté" » (*Hébreux* 10, 5-8).

Tout le mystère de la Pâque du Christ s'éclaire à la lumière du dessein de l'incarnation rédemptrice. Elle en résume et accomplit l'intention salvifique. C'est pourquoi la Pâque de Jésus, comprise théologiquement, ne se réduit pas aux seuls événements qu'ont pu percevoir, comme de l'extérieur, les témoins des quatre jours saints — jeudi, vendredi, samedi, dimanche — qui conduisent à la Cène eucharistique, suivie de l'agonie et de toute la Passion, aux manifestations sensibles du Ressuscité le lendemain de la Pâque juive. Plus précisément : ce qui est vécu à une profondeur infinie par Jésus, au moment où la Pâque ancienne reçoit de lui un contenu nouveau et éternel (libération spirituelle de l'humanité, à qui est désormais ouverte la route vers la demeure du Père), c'est la synthèse et l'achèvement de ce qu'il a reçu mission de réaliser en faveur de ses frères humains : les arracher à l'empire des ténèbres pour les introduire dans son Royaume de lumière (cf. *Colossiens* 1, 13; *Jean* 17).

Il doit être clair, en ces conditions, que l'amour « jusqu'à la fin » (*ibid.* 13, 1) qui conduit le Fils à l'institution de l'Eucharistie, à la passion des jeudi et vendredi saints, à la « descente aux enfers », n'est pas séparable de l'ensemble du mouvement d'abaissement en quoi consiste l'incarnation : c'est bien ce qu'exprime le rite du lavement des pieds (*ibid.* 13, 2-16). Quant à la résurrection pascale, elle contient toute cette plénitude d'élévation et de glorification qui va se déployer et s'attester sensiblement dans le temps des quarante et même cinquante jours. L'Ascension du Seigneur, son exaltation à la droite du Père, d'où il envoie l'Esprit sur son Eglise (cf. *Actes* 2, 33), sont à tous égards des réalités pascales. Elles en sont le terme. Si bien que la Pâque de Jésus signifie et accomplit tout ce qui est mystérieusement inclus en des paroles telles que : « Le Verbe s'est fait chair, et il a demeuré parmi nous » (*Jean* 1, 14) ; « Je suis sorti du Père et venu dans le monde. Maintenant je quitte le monde et je vais au Père » (*ibid.* 16, 28) ; « Père, sauve-moi de cette heure... Mais c'est pour cela que je suis arrivé à cette heure... Père glorifie ton Nom » (*ibid.* 12, 27).

Le sacrifice accompli par Jésus conformément à la volonté du Père trouve sa sanction et son éternisation dans l'exaltation céleste du Serviteur qui s'est abaissé en se faisant obéissant jusqu'à la mort de la croix (cf. *Philippiens* 2, 6-12). Ce sacrifice a été engagé dès l'acte premier d'obéissance (dans le conseil éternel) conduisant le Fils à assumer par voie d'incarnation le destin de l'humanité pécheresse. Le paroxysme de la Passion prend place ainsi dans la logique de cet incompréhensible abaissement, qui est lui-même dans la logique de l'amour

trinitaire. Et l'intervention de la puissance du Père, libérant des liens de la mort le Fils parvenu à l'ultime point de la descente rédemptrice, est également dans le dessein de cette même logique divine : « *C'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné le Nom qui est au-dessus de tout nom* » (*ibid.* 2, 9).

C'est encore ce mouvement *pascal* de descente (pour rejoindre les frères captifs de la mort) et de remontée des profondeurs « infernales » jusqu'aux hauteurs célestes (afin de les y hausser) qu'expose *l'Épître aux Hébreux*. Elle le fait en des termes qui évoquent et l'Exode mosaïque et la liturgie vétéro-testamentaire de l'Expiation. Jésus est par là désigné et comme le nouveau Moïse, Médiateur d'une Alliance éternelle, et comme le Grand-Prêtre par qui le Peuple de Dieu est introduit dans la Terre véritable, c'est-à-dire dans le Ciel : « Celui qui a été abaissé un moment au-dessous des anges, Jésus, nous le voyons couronné de gloire et d'honneur, parce qu'il a souffert la mort : il fallait que, par la grâce de Dieu, au bénéfice de tout homme, il goûtât la mort. Il convenait, en effet, que voulant conduire à la gloire un grand nombre de fils, Celui pour qui et par qui sont toutes choses rendit parfait par des souffrances le chef qui devait les guider vers leur salut. Car le sanctificateur et les sanctifiés ont tous même origine. C'est pourquoi il ne rougit pas de les appeler frères. (...) Puis donc que les *enfants* avaient en commun le sang et la chair, lui aussi y participa pareillement, afin de réduire à l'impuissance, par sa mort, celui qui avait la puissance de la mort, c'est-à-dire le diable, et d'affranchir tous ceux qui, leur vie entière, étaient tenus en esclavage par la crainte de la mort. (...) En conséquence, il a dû devenir en tout semblable à ses frères, afin de devenir, dans leurs rapports avec Dieu, un grand prêtre miséricordieux et fidèle pour expier les péchés du peuple » (2, 9-18). « C'est lui qui, aux jours de sa chair, ayant présenté, avec une violente clameur et des larmes, des implorations et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, et ayant été exaucé en raison de sa piété, tout Fils qu'il était, apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance. Après avoir été rendu parfait, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel... » (5, 7-10). Et voici comment, après évocation de la liturgie juive de l'Expiation, est exprimé l'événement rédempteur dont cette liturgie constituait comme une prophétie : « Le Christ lui, survenu comme grand prêtre des biens à venir, traversant la tente plus grande et plus parfaite, qui n'est pas de main d'homme, c'est-à-dire qui n'est pas de cette création, entra une fois pour toutes dans le sanctuaire, non pas avec du sang de boucs et de jeunes taureaux, mais avec son propre sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle » (9, 11-13).

Sur la terre comme au ciel

« Ayant donc, frères, l'assurance voulue pour l'accès au sanctuaire par le sang de Jésus, par cette voie qu'il a inaugurée pour nous, récente et vivante, à travers le voile — c'est-à-dire sa chair — et un prêtre souverain à la tête de la maison de Dieu, approchons-nous avec un cœur sincère, dans la plénitude de la foi, les cœurs nettoyés de toutes les souillures d'une conscience mauvaise et le corps lavé d'une eau pure » (*ibid.* 10, 19-23). La Pâque de Jésus s'achève en intercession céleste. Ce n'est pas « dans un sanctuaire fait de main d'homme, dans une image de l'authentique, que le Christ est entré, mais dans le Ciel lui-même, afin de paraître devant la face de Dieu en notre faveur » (9, 24). Cet accomplissement pascal du sacrifice rédempteur introduit le peuple des rachetés dans un statut spirituel et liturgique nouveau, en accord avec l'acte d'intercession souveraine de Jésus établi en gloire après sa victoire sur le péché. Au ciel le Verbe incarné rend gloire au Père, et il associe à la célébration qu'il accomplit comme grand prêtre le

peuple dont il a fait un peuple royal et sacerdotal. Celui-ci est participant à une seule et même liturgie pascalle, soit en son stade terrestre, soit après que lui-même a franchi le « voile » qui le séparait du sanctuaire définitif. Mais c'est de ce sanctuaire d'en-haut que descend ici-bas l'acte cultuel accompli par l'Eglise sous le voile des signes sacramentels.

Une compréhension pascalle de la médiation sacrificielle de Jésus impose de penser l'action liturgique de l'Eglise à partir de son achèvement céleste. Certes, la liturgie qui s'accomplit par-delà notre horizon visible, à une profondeur qui est pour nous celle de l'invisible, ne peut être évoquée par nous qu'en termes symboliques, selon les figures terrestres de la célébration, ou du moins selon des figures encore imaginables, ainsi qu'il en va dans les visions « liturgiques » de *l'Apocalypse*. La Révélation ne peut nous atteindre qu'en se proposant en paroles et figures adaptées à notre expérience de pèlerins. Mais il ne s'ensuit pas que le lieu originaire de la célébration ecclésiale des merveilles de Dieu serait la terre. Ce lieu est céleste, du fait que la part définitivement libérée du Peuple de Dieu se trouve dès maintenant avec le Christ en condition céleste. C'est là qu'elle chante devant la face de Dieu ce cantique des rachetés que nous devons apprendre d'elle (cf. 7, 9-13 ; 15, 2-5 ; 19, 1-9).

Ce qu'évoquent les visions de *l'Apocalypse* la louange essentielle, l'Eucharistie en sa forme d'éternité — est bien le modèle parfait dont les expressions liturgiques d'ici-bas ne seront que *l'icône*. Il nous est certainement difficile d'entrer réellement en cette pensée, qui restituée à Dieu ce qui est à Dieu, c'est-à-dire, ici, la primauté effective, l'antériorité ontologique du céleste sur le terrestre, de l'humanité eu gloire (celle du Christ, puis de Marie, puis des saints) et de son *action présente* (d'une présence d'éternité) sur l'humanité encore en condition d'exil (et pourtant déjà réellement participante à ce qui demeure pour elle objet d'attente). Mais une telle pensée est requise pour l'intelligence profonde du mystère liturgique tel qu'il nous est donné par l'Eglise en notre régime terrestre.

Cette vue ne nous reconduit nullement à la situation d'Ancien Testament. Le sanctuaire visible où se déroulait la liturgie de l'Expiation décrite dans *l'Épître aux Hébreux* (9, 1-7) n'était que l'ombre et l'image transitoire du sanctuaire céleste où le Christ est entré, et où il nous a déjà en quelque manière introduits à sa suite. Impossible de prétendre que dans le culte chrétien le rapport entre la figure et la réalité est le même qu'avant l'ouverture par le Christ du sanctuaire céleste. Si la liturgie d'Eglise garde quelque chose de figuratif et d'allusif du fait de son statut terrestre, c'est pourtant le Christ en personne qui, par ses ministres, y accomplit le même sacrifice que sa glorification consomme en termes de louange céleste. Insister sur cette primauté du céleste, ce n'est pas aller vers quelque dé-réalisation de l'offrande eucharistique faite dans l'Eglise sur mode sacramentel. Il s'agit, au contraire, de comprendre à quel point l'éternel s'y rend présent, de magnifier ce qui y est réellement donné sous les figures du pain et du vin : la vérité du corps immolé et glorifié de Jésus, la participation inchoative à la table du Royaume, bref, la substance de ce dont vit dès maintenant, mais dans l'extase de la vision, l'Eglise en son statut d'éternité.

Ce sont là des certitudes fondées pour nous dans la foi. Mais l'expérience de la foi ne comporte pas chez tous la même intensité, ni le même degré de luminosité spirituelle. C'est l'Esprit Saint qui donne de ces choses une certaine perception intérieure, qui les donne à voir et à goûter. Et seuls ceux qui entretiennent en eux un sens assez aigu de la relativité du visible au regard de l'invisible sont en état de bien saisir ceci : que le mouvement par lequel, dans la sainte liturgie, le Ciel

descend sur la terre, est préalable à celui par lequel les terrestres s'élèvent vers le Ciel en s'offrant à son attraction. Seuls ils entendent bien la résonance mystique et la vérité de ce qu'exprime l'*Épître aux Hébreux* au sujet de la citoyenneté céleste des chrétiens : « Vous ne vous êtes pas approchés d'une réalité palpable... Mais vous vous êtes approchés de la montagne de Sion et de la cité du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste, et de myriades d'anges, réunion de fête, et de l'assemblée des premiers-nés qui sont inscrits dans les cieus, d'un Juge universel, et des esprits des justes qui ont été rendus parfaits, de Jésus médiateur d'une alliance nouvelle, et d'un sang purificateur plus éloquent que celui d'Abel » (12, 18-25).

Le déploiement temporel de l'acte liturgique

« Elevé de terre, dit Jésus, j'attirerai tout à moi » (*Jean* 12, 32). La puissance par laquelle l'Eglise, célébrant ici-bas sa liturgie pascale, transfigure l'existence humaine, procède d'en-haut et y retourne. Son principe est situé dans l'acte par lequel le Christ fait retour à son Père, ayant accompli ce pour quoi il avait été envoyé. Il faut qu'à partir de son lieu trinitaire le Fils incarné édifie, à travers notre temps historique, son Corps ecclésial. C'est pour cela qu'il est « descendu » et c'est pour cela qu'il est « monté ». Il s'agit de se donner à lui-même sa « plénitude » : « *Il est monté* » : qu'est-ce à dire, sinon qu'il est aussi descendu dans les régions inférieures de la Terre ? Et celui qui est descendu, c'est le même qui est monté au-dessus de tous les cieus, afin de remplir toutes choses. C'est lui encore qui a donné aux uns d'être apôtres, à d'autres d'être prophètes, ou encore évangélistes, ou bien pasteurs et docteurs, organisant ainsi les saints pour l'œuvre du ministère, en vue de la construction du Corps du Christ, au terme de laquelle nous devons parvenir tous ensemble à ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, et à constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ » (*Ephésiens* 4, 9-14).

L'Eglise, en proclamant la Parole et en dispensant les sacrements, oeuvre ici-bas à la « constitution de l'Homme parfait ». Celui-ci s'édifie à mesure que les hommes, convertis et instruits par la prédication évangélique, régénérés par le baptême, confirmés dans l'Esprit, nourris de l'eucharistie, réconciliés après leurs chutes, sanctifiés dans leur vie conjugale et pare sacrement ^{assés} de d an leurs de infirmités physiques et morales, et pourvus, grâce ministres prolongeant parmi eux la charge apostolique, deviennent en tout eux-mêmes « eucharistie » pour Dieu, selon cette injonction de saint Paul : « Je vous exhorte, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre (*Romains* 12, 1).

Ce n'est pas par jeu de mots que le terme d'*eucharistie*, utilisé en un sens élargi, désigne ce qui doit constituer le terme de toute l'action liturgique. La raison d'être de celle-ci est bien, en effet, de conduire l'ensemble du Peuple sacerdotal, que Jésus a racheté et dont il fait son Corps, à constituer une « éternelle offrande à la gloire du Père », selon l'expression de notre III^e anaphore eucharistique. Le don fait aux chrétiens du corps eucharistique du Seigneur est destiné à les faire devenir cela même qu'ils reçoivent, à faire d'eux des « christophores » (porteurs du Christ), à les « christifier ». A cet égard, le saint-sacrement du corps et du sang représente, dans le dispositif sacramentel de l'Eglise, un sommet, un achèvement. Les autres sacrements ont tous rapport à lui et sont orientés vers lui. Sa « sainteté » particulière, qui tient à ce qu'en lui le

Verbe fait chair est substantiellement présent et reçu en personne, ne les fait évidemment pas rétrograder dans l'échelle de la sainteté : elle en donne plutôt la mesure. En vérité, les multiples gestes sacramentels de l'Eglise (et ce qui les prolonge moins solennellement en direction des modalités variées de l'existence, et des choses elles-mêmes) peuvent être regardés comme la diversification concertante d'une plénitude simple : l'acte rédempteur accompli une fois pour toutes, par lequel chaque croyant est rendu participant, dans l'Eglise, à la vie divine.

Parce que l'existence est livrée à l'espace et au temps, parce qu'elle se différencie selon les moments, les situations, les états de vie, il importe que le dispositif sacramentel rejoigne ce divers, et qu'il réitère dans le temps ce qui doit l'être : ainsi la nourriture eucharistique, le pardon après la faute. D'autre part, la condition de l'homme au sein du monde, sa familiarité avec les choses, requièrent naturellement l'introduction de multiples objets et symboles dans le réseau liturgique : l'eau, la flamme, le souffle, l'autel, etc. Les bénédictions, exorcismes, « sacramentaux » en général, sont à comprendre en référence au dessein total de la divinisation de l'homme, dessein qui inclut l'introduction des réalités sensibles elles-mêmes dans le régime de liberté et de gloire conféré par le Père à l'humanité de son Fils et à la création restaurée en elle.

C'est sans doute la façon dont se déploie dans le temps, sous forme de « cycles », la plénitude concentrée dans le mystère total du Christ, qui illustre le mieux le rapport institué par la liturgie entre la *simultanéité* céleste et la *successivité* de notre histoire. Vu du côté de Dieu, ressaisi dans l'instant éternel, contemplé et célébré par l'Eglise en condition glorieuse, le mystère pascal de Jésus est tout entier intérieur à chacun de ses aspects. Il unifie en sa synthèse ce qui, pour Jésus lui-même aux jours de sa chair et pour les témoins de synthèse ce qui, pour Jésus lui-même aux jours de sa chair et pour les témoins de sa vie, a pris forme d'une suite de « mystères » : naissance, vie cachée, prédication, passion, résurrection. L'Agneau contemplé en vision par Jean dans *l'Apocalypse*, reste « comme égorgé » alors qu'il est le suprême vivant (5, 6 s.). Dans son état de ressuscité, il porte les stigmates et comme le présent de sa mort.

Quelque chose de cette simultanéité est donné au croyant, dans l'Eglise, lorsqu'il se trouve participer, en continuité avec la Jérusalem d'en-haut, à la célébration de ce mystère, et très particulièrement lorsqu'il reçoit le don eucharistique. Mais si grande est la richesse dont il se trouve alors virtuellement comblé, si réelle est la tangence de son existence précaire à l'éternité du Ressuscité, qu'il ne peut en épuiser la plénitude. Nul moment d'ici-bas ne peut la contenir. Et la vie du communiant continue de s'expliciter au long de la durée : C'est donc aussi dans cette durée que devra s'expliciter pour lui la succession des étapes de la manifestation historique du Mystère. Cela ne résulte pas d'abord des nécessités d'une pédagogie humaine, mais de la manière dont Dieu lui-même a voulu se révéler selon la logique d'une « économie ». C'est progressivement que dans l'histoire du peuple d'Israël, puis dans le déroulement même de la vie terrestre de Jésus, Dieu a conduit à terme son dessein rédempteur.

Cette progression « économique », la liturgie s'impose de la reproduire dans l'espace temporel d'une année. Elle la dispose au long d'un *cycle* de fêtes, afin d'introduire le peuple fidèle, et de le réintroduire périodiquement (car ici-bas une telle initiation n'est jamais achevée) dans le mouvement de l'histoire du salut. Or celle-ci est entièrement reprise dans la vie du Verbe incarné : sa naissance

(précédée de l'attente d'Israël), sa croissance humaine, sa vie cachée, sa manifestation publique, son enseignement, sa passion, sa mort, sa résurrection, son ascension, et enfin la seigneurie par lui exercée, moyennant l'envoi de l'Esprit, dans l'Eglise. Telles sont donc les célébrations qui rythment l'année liturgique à partir de l'Avent. Elles sont disposées de manière à remettre périodiquement l'Eglise pérégrinante, et en elle chacun des chrétiens, dans le mouvement spirituel de l'histoire sainte. Et cela sans que la totalité du Don de Dieu cesse de lui être proposée en chacun des moments qui en actualisent festivement l'économie temporelle.

Il faudrait d'ailleurs rappeler ici qu'à l'intérieur du grand cycle annuel la liturgie dispose deux autres cycles plus courts celui que forment les jours d'une semaine et celui que forment les heures diurnes et nocturnes d'une journée. Là où la vie chrétienne choisit de se définir par la louange divine, notamment dans le cadre monastique, cette sanctification des rythmes longs et courts d'une existence entièrement pascale est vécue avec une particulière intensité.

Vers la glorieuse liberté des enfants de Dieu

Concluons : le sacrifice pascal de Jésus, en ouvrant aux baptisés les portes de la Cité sainte dont lui-même est le Temple et le Prêtre souverain, ouvre aussi, en quelque sorte, à toute la création le chemin de la régénération. C'est pourquoi il n'y a pas de paradoxe à reconnaître jusque dans les tâtonnements religieux de l'homme païen, dans son besoin de sacraliser le cycle des saisons (et beaucoup d'autres choses) comme un obscur et impuissant appel en direction du Dieu inconnu. Celui-ci, en se manifestant dans son Verbe fait chair, et en envoyant son Esprit Saint dans le monde, se donnera le moyen de ressaisir liturgiquement, sacramentellement, et la poésie du cosmos et le drame sacrificiel de l'existence humaine. La sainte liturgie met en oeuvre le salut de Dieu. Elle le signifie et l'accomplit parmi nous, en imitation et participation de la louange céleste. Jusqu'à ce qu'advienne l'extase finale de la vision, elle articule en termes humains l'aspiration de l'Epouse à la rencontre parfaite de l'Epoux (*Apocalypse* 22, 17). Et dans cette aspiration elle met en mouvement l'ensemble de la création. Car « la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu. Si elle fut assujettie à la vanité... c'est avec l'espérance d'être aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la glorieuse liberté des enfants de Dieu. Nous le savons, en effet, toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement. Et non pas elle seule : nous-mêmes, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps. (...) L'Esprit lui-même intercède pour nous en des gémissements ineffables, et Celui qui sonde les cœurs sait quel est le désir de l'Esprit... » (*Romains* 8, 19-28).

Paul TOINET

Paul Toinet, né en 1924, est devenu prêtre en 1948. Longtemps professeur de grand séminaire, il a enseigné à l'Institut Supérieur d'Etudes OEcuméniques de l'Institut Catholique de Paris. Parmi ses nombreuses publications, on note *Existence Chrétienne et Philosophie (Essai sur les fondements de la philosophie chrétienne)*, Paris, Aubier, 1975 ; *L'homme en sa vérité (Essai d'anthropologie philosophique)*, Paris, Aubier, 1968 ; *Le problème de la vérité dogmatique*, Paris, Téqui, 1975, etc., ainsi que de très nombreux articles.

Cardinal Joseph RATZINGER

La fête et la joie

Contribution à l'étude de la structure de la célébration liturgique

Oui, la célébration liturgique est une fête et doit se vivre comme telle. Mais la joie d'une fête ne se commande pas. Elle se reçoit comme — justement — une divine surprise. Il faut donc que l'événement pascal soit reconnu pour que la célébration devienne festive en vérité et en esprit.

LA crise de la liturgie, et donc de l'Eglise, dans laquelle nous nous trouvons, ne provient, aujourd'hui comme hier, que pour une part infime de la différence entre anciennes et nouvelles rubriques. Il est de plus en plus évident que le fond de toute la querelle est la mésentente profonde qui règne autour de la célébration liturgique, de son origine, de ceux qui y officient, de sa forme juste. La question essentielle est celle de la structure fondamentale de la liturgie ; c'est autour de celle-ci que s'affrontent plus ou moins consciemment deux conceptions radicalement différentes. La nouvelle conception de la liturgie peut être résumée par les mots de créativité, de liberté, de célébration, de fête, de communauté. De ce point de vue, le rite, l'obligation, l'intériorité, l'idée de prescriptions qui vaudraient pour l'Eglise entière, voilà les repoussoirs qui résument la liturgie « ancienne » et qu'il convient de dépasser. Je me contente d'illustrer cette « nouvelle » conception de la structure de la liturgie par un texte choisi au hasard et qui est représentatif de tout un mode de pensée : « *La liturgie n'est pas un rituel fixé par les autorités ecclésiastiques, mais une fête concrète où l'on se réunit, fête dotée d'une forme appropriée, et qui s'épanouit à l'intérieur des limites que lui fixe la règle. La liturgie n'est pas un culte pieux spécifiquement ecclésiastique et objectif, et qu'on est obligé de rendre (...) Ce que le missel est pour le prêtre (...), le recueil de cantiques l'est pour la communauté : le texte du rôle qu'ils ont à jouer. Le rôle de la communauté compte d'autant plus que la liturgie naît en un endroit concret, dans une communauté déterminée. Et le chant de la communauté a vu sa valeur croître depuis la réforme de la liturgie. L'essentiel n'est plus derrière ce qui est chanté, c'est ce qui est chanté qui est l'essentiel (...)* » (1).

(1) E. Bickl, « Zur Rezeption des "Gotteslob" (Einführungsschwierigkeiten und Lösungsvorschläge) », dans *Singende Kirche* 25 (1977/78), p. 115-118. Citation p. 117.

L'idée qui est au fond de réflexions de ce genre est que la liturgie est une fête communautaire, un acte dans lequel la communauté se forme et prend conscience de soi. La liturgie se rapproche ainsi, par sa forme comme par l'état d'esprit qui y règne, de la réception, de la soirée amicale. Cela se voit par exemple dans l'importance croissante des paroles d'accueil et d'adieu, comme dans la recherche de tout ce qui peut fournir l'équivalent de la conversation qui rapproche et permet de communiquer. C'est la mesure dans laquelle ce résultat est atteint qui devient la norme de la célébration « réussie », qui dépend donc désormais de la « créativité », c'est-à-dire de l'inspiration de ceux qui la forment.

1. L'essence de la célébration liturgique

Le fait que ces positions, si elles étaient poussées jusqu'au bout, ne pourraient que supprimer la liturgie, c'est-à-dire le culte public et communautaire de l'Eglise pour son Dieu, ne doit pas pour autant nous laisser perdre de vue qu'au point de départ, elles saisissent clairement un élément fondamental qui devrait permettre le dialogue sur la structure fondamentale de la liturgie. Cet élément est la conception de la liturgie comme une célébration. Pour être plus précis, il faut dire : la liturgie est essentiellement une fête (2). Si nous nous mettons tous d'accord sur ces prémisses, on peut alors ouvrir la discussion sur le point de savoir ce qui fait qu'une fête est une fête. De toute évidence, la conception que nous décrivons ici considère que la fête se justifie par l'expérience communautaire concrète d'un groupe qui s'élève au rang de « communauté » ; selon elle, la condition préliminaire et le contenu de cette expérience que la communauté fait d'elle-même sont la spontanéité et l'expression libre, c'est-à-dire cette sortie hors des catégories fixes de l'ordre quotidien, cette mise en forme créatrice qui met en lumière ce que la communauté porte en elle-même de communautaire. La liturgie est donc un « jeu » où les rôles sont distribués, mais où tous participent, permettant ainsi l'avènement de la fête.

Et je vois dans ces conceptions une idée parfaitement juste : celle qui met au coeur même de la fête la liberté qui nous dégage des contraintes du quotidien, et selon laquelle, par conséquent, la fête crée la communauté. Mais pour nous libérer vraiment, ce dégageant doit être une sortie hors des « contraintes du rôle », un rejet du rôle que nous jouons et une libération de notre être authentique. Il doit faire éclater le rôle pour mener à l'être. Autrement, tout n'est que jeu, apparence — plus ou moins belle — qui nous emprisonne dans le royaume des chimères, qui ne nous donne ni la liberté ni la communauté, mais au contraire nous les dissimule.

(2) Je développe plus longuement ce point dans mes sermons de Carême, à paraître chez Wewel, à Munich. Sur le thème de la fête, le livre fondamental reste : Josef Pieper, *Zusammensetzung zur Welt* (Eine Theorie des Festes), Munich, 1964 (2e éd.).

C'est bien pourquoi, dans toutes les formes de civilisation, la règle est que la fête doit être justifiée par quelque chose que ceux qui la célèbrent ne peuvent susciter eux-mêmes. On ne peut décider de faire une fête sans une raison, et sans une raison objective qui précède les souhaits de chacun. En d'autres termes : je ne peux jouer la liberté que si je suis vraiment libre ; autrement, faire comme si l'on était libre, c'est se tromper tragiquement sur soi-même. Je ne peux jouer la joie que si le monde et la vie d'homme donnent vraiment lieu de se réjouir. Mais est-ce bien le cas ? A éluder ces questions, on transforme rapidement la *party*, cette tentative du monde religieux pour retrouver la fête, en une mascarade tragique. Ce n'est donc pas par hasard que la *party*, à chaque fois que les hommes y ont cherché la « rédemption », c'est-à-dire qu'ils ont voulu se sentir libérés de l'aliénation et des contraintes quotidiennes en cherchant à faire l'expérience d'une communauté qui transcende le moi, en est venue à franchir les limites du divertissement bourgeois pour dégénérer en bacchanale : la drogue, qui n'est pas prise individuellement, mais célébrée en communauté (3), doit faire voyager dans le Tout-autre, en un envol vers le monde de la liberté et de la beauté qui est ressenti comme une libération de la vie quotidienne.

Mais derrière tout cela se dresse la question de toutes les questions, celle des puissances de la souffrance et de la mort, qu'aucune liberté ne saurait braver. Qui ne se pose pas ces questions vit dans un monde de chimères, auxquelles rien ne peut retirer leur caractère anodin et artificiel, pas même les déclamations pathétiques sur la souffrance des peuples opprimés, qui appartiennent non sans raison au Commun de presque toutes ces « liturgies » qui se sont elles-mêmes montées. En d'autres termes : là où l'on confond la célébration avec le jeu réciproque des éléments d'une communauté et la liberté avec la « créativité » de ce qui nous passe par la tête, la dignité humaine est mise en veilleuse, et derrière les belles paroles, l'authenticité est mise entre parenthèses. Point n'est besoin d'être prophète pour prédire à ce genre d'expériences qu'elles ne dureront guère ; tout ce qu'elles peuvent avoir pour effet, c'est d'accélérer la destruction de la liturgie.

Mais élaborons plutôt ce que nous avons trouvé de positif. Nous avons dit : la liturgie est fête ; qui dit fête, dit liberté, et qui dit liberté dit l'être authentique caché derrière les rôles ; mais là où il y va de l'être, la question de la mort surgit aussi : c'est avant tout à "cette question que la fête doit donner une réponse. Et réciproquement : la fête suppose qu'on a des raisons de se réjouir ; et ces raisons ne sont convaincantes que si elles résistent à la question posée par la mort. C'est pourquoi la fête a toujours eu dans l'histoire des religions un caractère cosmique et universel : elle tente de donner une réponse au problème de la mort en se reliant à la

(3) On trouvera des informations fort instructives dans E.K. Scheuch, *Haschisch und LSD als Modedrogen*, Osnabrück, 1970.

force universelle de la vie cosmique. On peut objecter ici qu'il s'agit précisément de distinguer ce qui est spécifiquement chrétien, et qu'il n'est pas possible de tirer l'essence de la liturgie chrétienne de catégories universelles de l'histoire des religions. C'est tout à fait exact en ce qui concerne le message et la forme *positifs* de la fête chrétienne ; mais en même temps, il va de soi que la réponse chrétienne, dans sa nouveauté sans précédent, répond aux questions communes à *tous* les hommes, et qu'il faut donc la replacer dans un contexte anthropologique fondamental sans lequel cette nouveauté même resterait incomprise.

Cette nouveauté consiste en ce que la résurrection du Christ fournit réellement cette raison de se réjouir que l'histoire entière cherche sans que personne puisse l'apporter. C'est pourquoi la liturgie chrétienne — l'eucharistie — est essentiellement fête de la résurrection, mystère pascal. Comme telle, elle porte en elle le mystère de la croix, que la résurrection suppose nécessairement. On en prend vraiment à son aise quand on explique que l'eucharistie est le repas de la communauté : elle a coûté la mort du Christ, et la joie qu'elle promet suppose que l'on pénètre dans ce mystère de mort. L'eucharistie a une orientation eschatologique, elle a donc son centre dans la théologie de la croix. C'est ce que veut dire la théologie quand elle insiste pour maintenir à la messe son caractère de sacrifice ; il s'agit en fait ici de savoir si l'on se place ou non à l'échelle hors de laquelle la véritable profondeur de l'existence humaine et la véritable profondeur de la puissance libératrice de Dieu sont laissées de côté. En d'autres termes : la liberté dont il s'agit dans la fête chrétienne — l'eucharistie — n'est pas la liberté d'inventer des textes, mais la libération du monde et de nous-mêmes, délivrés de la mort. Seule cette libération peut nous rendre libres d'accueillir la vérité et de nous aimer les uns les autres en vérité.

DE l'intuition fondamentale que l'on vient de développer découlent naturellement deux autres structures essentielles de l'eucharistie. La première est le caractère cultuel de la liturgie, caractère qui n'apparaît à peu près plus dans la théorie qui décrit les rôles des participants. Le Christ est mort en priant ; il a placé son « oui » au Père au-dessus de l'opportunité politique et fut crucifié pour cette raison. Il a élevé sur la croix son « oui » au Père, a glorifié le Père par ce « oui », et c'est cette manière de mourir qui mena logiquement à la résurrection. Ce qui veut dire : la raison de se réjouir, le « oui » libérateur et triomphal à la vie a son lieu dans l'adoration. Parce qu'elle est adoration, la croix est « élévation » — présence de la résurrection ; célébrer la fête de la résurrection, c'est entrer en adoration. Si l'on résume la signification centrale de la liturgie chrétienne par les mots « fête de la résurrection », alors c'est l'adoration qui est le noyau autour duquel elle se cristallise. L'adoration est la vérité.

En second lieu, les réflexions précédentes impliquent le caractère cosmique et universel de la liturgie : la communauté ne devient pas communauté parce que ses membres agissent les uns sur les autres, mais parce qu'elle se reçoit du Tout et se redonne au Tout. On pourrait à partir de ceci montrer dans le détail pourquoi la liturgie n'est pas quelque chose que l'on « fait », mais que l'on accueille et que l'on réactive à chaque fois comme quelque chose qui existe déjà ; de même, on pourrait montrer pourquoi son universalité s'exprime dans le fait qu'elle a une forme valable pour l'ensemble de l'Eglise, laquelle forme est le rite qui préexiste aux communautés particulières. Entrer dans les détails nous mènerait trop loin. Mais on a déjà fourni l'idée centrale : la liturgie, en tant que fête, dépasse le domaine de ce qui est fait et de ce qui peut être fait ; elle conduit dans le domaine de ce qui nous est donné, de la Vie qui se livre à nous. C'est pourquoi, en tous temps et dans toutes les religions, la croissance organique dans l'universalité de la tradition commune a toujours été une loi fondamentale de la liturgie. Même dans le grand tournant de l'Ancien au Nouveau Testament, cette règle n'a pas été transgressée et la continuité de l'évolution liturgique n'a pas été interrompue : Jésus introduisit et incorpora les paroles de la Cène dans le contexte de la liturgie juive, là où elle ouvrait sa porte sur elles comme si elle les attendait en son cœur. L'Eglise dans sa formation s'est appliquée à poursuivre ce processus d'approfondissement, de purification, d'élargissement de l'héritage de l'Ancien Testament. Ni les Apôtres ni leurs successeurs n'ont « fait » une liturgie chrétienne celle-ci grandit organiquement par la lecture chrétienne de l'héritage juif, lecture qui en modela continuellement la forme (4). En même temps, on filtra les expériences de prière de chaque communauté ; naturellement, elles étaient fidèles à la forme fondamentale de l'unique Eglise, au sein de laquelle se développaient petit à petit les formes particulières des grandes régions ecclésiastiques.

En ce sens, la liturgie n'a *jamais* été au gré des communautés ou des liturges particuliers. Elle témoigne et exprime qu'il se passe plus de choses, et des choses plus grandes, que n'en peuvent accomplir par eux-mêmes une communauté particulière, ou même, déjà, des hommes. Elle exprime ainsi la raison objective de se réjouir, la participation au drame cosmique de la Résurrection du Christ, de laquelle tout dépend dans la liturgie. Au demeurant, le fait que les parties essentielles de la liturgie ne soient pas au gré de chacun est justement ce qui garantit la véritable liberté des croyants, car ils sont ainsi assurés qu'ils ne seront pas livrés aux inventions d'un individu ou d'un groupe, mais qu'ils seront en présence de ce qui lie également le prêtre, l'évêque et le pape et de ce qui leur ouvre à tous l'espace où s'épanouit en toute liberté le style

(4) Je décris cette évolution de façon plus complète dans le livre annoncé note 2. Voir aussi Louis Bouyer, *Eucharistie* (Théologie et spiritualité de la prière eucharistique), DDB, Paris-Tournai, 1966.

personnel avec lequel chacun assimile le Mystère qui s'adresse à nous tous.

Par ailleurs, il faut aussi remarquer que la « créativité » des liturgies que l'on se bricole est circonscrite à un espace étroit et forcément bien maigre au regard des richesses séculaires, voire millénaires, de la liturgie qui nous est transmise. Le malheur est que les inventeurs s'en aperçoivent toujours plus tard que les participants. Au surplus, le cercle de ceux qui réclament un tel droit est toujours étroit ; ce qui est liberté pour eux est en même temps autoritarisme envers les autres. Au contraire, la liturgie, qui s'est formée au cours de l'histoire de l'Eglise contient des espaces où les forces créatrices sont appelées à s'épanouir. Il s'agit du domaine de la création artistique, et tout particulièrement du domaine musical, de l'élaboration concrète des services liturgiques, de l'aménagement d'un espace liturgique approprié pour chaque occasion ; ce domaine s'étend aussi aux prières d'intercession ; il a enfin un centre de gravité décisif : le sermon du prêtre, où le message à valeur universelle se traduit dans un temps et un espace donnés. Qui prend au sérieux cette tâche ressentira toujours avec douleur les limites de la « créativité » et aura du mal à souhaiter qu'on en exige encore plus.

2. Notre réponse à l'essence objective de la liturgie

Ce cheminement nous a conduits à la seconde partie de nos réflexions. Nous avons tout d'abord tenté de dégager la structure objective fondamentale de la liturgie, et de la définir grâce au concept de « fête ». Puis nous en avons caractérisé le contenu : la fête est celle de la résurrection du Seigneur. Nous en avons déduit le primat de l'adoration, ainsi que le caractère objectif de ce qui nous donne la force et le droit de nous réjouir. Ce caractère objectif se montre par le lien qui nous relie à l'Eglise universelle et à son histoire, ainsi que par la forme qu'elle prescrit comme espace de liberté et de rencontre. Nous sommes ainsi naturellement conduits de l'étude de la structure objective à celle de la place qu'occupent dans le culte l'individu et la communauté, place qu'il nous faut maintenant examiner de plus près.

Vatican II a, comme on sait, décrit cet aspect du culte par le concept de *participatio actiosa*, participation active. Comme je me suis récemment exprimé à plusieurs reprises sur ce sujet (5), je me bornerai ici à quelques allusions. Pour faire justice à toutes les dimensions de l'existence humaine, il faut éclairer les idées de participation et d'activité sous l'angle de l'individu comme de la société, de l'intériorité comme de l'extériorisation. Pour que quelque chose soit vécu en commun, il faut une *expression* commune ; mais pour que l'expression ne reste pas

purement extérieure, il faut une *intériorisation* commune, un chemin parcouru en commun vers l'intérieur (et vers le haut). Quand l'homme est réduit à la dimension de l'expression, quand il n'entre en jeu que comme rôle, la communauté qui se crée n'est qu'un jeu qui se dissout avec lui. Le sentiment d'isolement, de la solitude essentielle de l'homme et de l'incommunicabilité des sujets séparés, que Sartre et Camus, représentant toute leur génération, ont décrit, et qui est au fondement de la révolte contre la condition humaine que nous sommes en train de vivre, ce sentiment vient de ce que l'on éprouve que le chemin vers l'intérieur mène à des consciences séparées l'une de l'autre et refermées sur elles-mêmes, et que le chemin vers l'extérieur ne fait que cacher l'impossibilité abyssale d'être l'un pour l'autre.

C'est justement à cela que la liturgie chrétienne pourrait et devrait répondre. Et elle le fait non quand elle s'épuise dans un activisme extérieur, mais quand elle fait ce qu'elle est seule à pouvoir faire : c'est en s'enfonçant de plus en plus profond, vers l'intérieur, dans la parole liturgique et dans sa réalité — la présence du Seigneur — qu'elle fait éclater les barrières qui séparent les consciences et les fait communiquer de l'intérieur en celui qui s'est communiqué à nous tous en se donnant sur la croix. Là où l'intériorisation commune se fait sous la conduite des prières communes de l'Eglise et de l'expérience du corps du Christ qui s'y est déposée, c'est là que l'expression commune devient possible et véritable ; alors les hommes ne se contentent pas d'établir des relations entre des rôles, ils entrent en contact dans leur être, et c'est seulement alors qu'il y a communauté.

C'est pour cette raison que je trouve malheureux le terme de « rôle » pour désigner les textes liturgiques. Certes, le livre de prières permet de s'insérer dans l'expression liturgique commune et ressemble donc superficiellement au texte que doit dire un acteur. Mais son rôle, il ne le remplit pourtant que si, dans la prière, il dépouille l'homme des rôles qu'il joue pour le placer personnellement et sans masque devant son Dieu, et pour ouvrir ainsi en lui l'espace dans lequel nous pouvons entrer véritablement en contact. Et la prière liturgique commune doit tendre elle aussi à ce que l'on prie *vraiment*, c'est-à-dire à ce que nous ne parlions pas ensemble et les uns avec les autres, mais à Dieu et devant Dieu ; car c'est alors que nous parlons aussi le mieux et le plus en profondeur les uns avec les autres. Ce qui signifie qu'en fait de participation liturgique, laquelle devrait être en dernière instance *participatio Dei*, participation à Dieu, et donc à la vie, à la liberté, la première place revient à l'intériorisation. Ce qui implique à son tour que cette participation, ne saurait se réduire à l'instant de l'acte liturgique, que la liturgie ne peut pas venir coiffer l'homme de l'extérieur, comme dans un *happening*, mais qu'au contraire elle nécessite une éducation et une initiation liturgiques.

Le malheur est qu'avec les nouveaux missels, le travail colossal accompli dans ce domaine par des hommes comme Romano Guardini ou

(5) Je renvoie encore au livre cité note 2, ainsi qu'à mon article « Peut-on modifier la liturgie ? », dans *Revue catholique internationale Communio*, II, 6 (novembre 1977), p. 39-49.

Pius Parsch a été jeté à la corbeille comme de la paperasse. Aujourd'hui pourtant, rien n'est plus nécessaire que de reprendre et de poursuivre des efforts de ce genre, en particulier tout ce que symbolise le nom de Pius Parsch. Au lieu de présenter sans cesse de nouvelles propositions, la science liturgique devrait revenir à sa tâche originelle, qui est de contribuer à l'éducation liturgique, de développer notre capacité à assimiler intérieurement la liturgie commune de l'Eglise. C'est l'unique manière de rendre superflu le flot d'explications qui noie la liturgie sous les bavardages tout en n'expliquant rien.

La question du rapport entre individu et communauté nous a menés tout naturellement à celle des formes d'expression de la liturgie. La théologie de la Création et celle de la Résurrection (laquelle englobe et rend définitive l'Incarnation) réclament de façon pressante que le corps participe à une prière qui intègre toutes les dimensions expressives du corps. Le corps ne peut devenir réalité spirituelle que si l'esprit devient réalité corporelle ; c'est là la véritable « hominisation » de l'homme et du monde, qui consiste justement en ce que la matière s'ouvre à ses possibilités spirituelles et en ce que l'esprit s'exprime dans la plénitude de la création. De ce point de vue, il faut critiquer la prédominance exclusive de la parole, telle qu'elle est déjà trop souvent préparée dans les livres liturgiques officiels. Il conviendrait ici de bien se remettre en mémoire le joli petit livre de Romano Guardini sur les signes sacrés (6). La liturgie exige la parole *et* le silence, le chant, la louange sur les instruments, l'image, les symboles et les gestes adaptés à la parole.

Je n'aborderai ici, et brièvement, que deux de ces éléments. Le silence, cette démarche commune vers ce qui est intérieur, cette intériorisation de la parole et du signe, cette sortie des rôles qui masquent l'être authentique, est indispensable pour une véritable participation active. Il donne du temps, il permet à l'homme de prendre conscience de ce qui dure, en s'y attardant. Si une liturgie peut susciter l'attention tendue de l'assistance, ce ne peut être par sa variété, comme B. Kleinheyser l'a remarqué à juste titre (7), mais parce qu'elle ouvre l'espace où nous pouvons rencontrer ce qui est véritablement grand et inépuisable, ce qui n'a pas besoin de varier, parce qu'il est ce qui suffit : la vérité et la charité. Etant donnée l'importance que revêt ainsi le silence, les quelques secondes, qui d'ailleurs paraissent souvent artificielles, qui séparent l'invitation à prier et le texte de la prière ne pourraient y suffire. D'autres zones de silence s'offrent, pendant l'offertoire, ainsi que pendant et après la communion. Malheureusement, et en dépit des indications du missel,

le temps de silence qui précède la communion n'est que rarement observé.

Bien que je m'oppose ainsi diamétralement à la théorie qui prévaut, j'aimerais ajouter que l'on n'est nullement *obligé* de dire à haute voix la totalité du Canon. Dans une communauté, où a été dispensée l'éducation liturgique que je viens de réclamer, tant elle est exigée par la nature même de la liturgie, les croyants savent de quels éléments se compose la prière de l'Eglise. Il suffit donc, par exemple, de prononcer à voix haute les premiers mots de chaque prière -- les titres pour ainsi dire ; la participation des croyants, et par là, la force percutante du message, seront souvent ainsi bien plus grandes que lorsque le discours ininterrompu à voix haute étouffe l'appel intérieur de ce qui est dit. La multiplication des canons, telle que nous la constatons, hélas, dans de nombreux pays, et qui a commencé depuis longtemps chez nous aussi, est l'expression d'une situation extrêmement préoccupante, d'autant plus que la qualité et la justesse théologique de certains de ces canons est à la limite du supportable. Une telle prolifération est le symptôme de ce que la perpétuelle présentation du canon à voix haute nous oblige littéralement à clamer notre désir de variété ; mais ce n'est pas en multipliant les, canons qu'on le satisfera. La seule solution est de se tourner vers ce qui dans la réalité même suscite l'attention ; la variété aussi ennuie à la longue. C'est pourquoi apprendre à intérioriser, mener vers le centre est à ce niveau particulièrement urgent. Il y va de la survie de la liturgie en tant que telle. Le courage de réapprendre en silence la parole déjà entendue peut seul nous sauver du débordement des mots, qui dégénère en bavardage à l'endroit même où il devrait s'agir d'une rencontre avec la Parole — le Verbe —, qui, comme parole de l'amour crucifié et ressuscité, nous donne force et droit à la vie et à la joie.

Ma seconde remarque s'attachera à la signification des gestes. Etre debout, à genoux, assis ; s'incliner et se redresser, se frapper la poitrine, se signer — autant de manifestations corporelles de l'esprit, riches d'une signification anthropologique irremplaçable. Josef Pieper a exposé de manière frappante comment la relation de l'intérieur à l'extérieur est aussi importante pour l'intérieur que l'est pour l'extérieur sa relation à l'intérieur (8). Je voudrais pour finir insister sur le geste central de l'adoration, qui menace aujourd'hui de disparaître : l'agenouillement. Nous savons que le Seigneur a prié à genoux (*Luc* 22, 41), qu'Etienne (*Actes* 7, 60), Pierre (*ibid.* 9, 40) et Paul (*ibid.* 20, 36) ont prié à genoux. L'hymne au Christ de *l'Épître aux Philippiens* (2, 6-22) représente la liturgie cosmique comme le fait de « fléchir le genou devant le nom de Jésus » (2, 10), accomplissant ainsi consciemment la prophétie d'Isaïe sur la royauté universelle du Dieu d'Israël (*Isaïe* 45, 23). Quand l'Eglise

(6) Romano Guardini, *Les signes sacrés*, tr. fr., Spes, Paris, 1938.

(7) B. Kleinheyser, *Emeuerung des Hochgebetes*, Ratisbonne, 1969, p. 24.

(8) Josef Pieper, r Das Gedächtnis des Leibes (Von der erinnernden Kraft des Geschichtlich-Konkreten), dans W. Seidel (éd.), *Kirche aus lebendigen Steinen*, Mayence, 1975, p. 68-83.

fléchit le genou devant le nom de Jésus, elle fait la vérité ; elle s'insère dans le geste du cosmos qui honore le vainqueur et se range par là de son côté, car une telle genuflexion mime et reprend l'attitude de celui qui « était égal à Dieu » est s'est « abaissé jusqu'à la mort ». Par cette fusion entre la parole des prophètes de l'Ancien Testament et l'itinéraire de Jésus, *l'Épître aux Philippiens* a ainsi donné une profondeur cosmique au geste de la genuflexion, qu'elle tient pour l'attitude du chrétien devant le nom de Jésus, et pour l'économie du salut, dans laquelle le geste du corps prend la signification d'une confession de Jésus-Christ qu'aucune parole ne saurait remplacer.

POUR finir, un mot qui nous ramène au début de nos réflexions : la liturgie chrétienne est une liturgie cosmique — c'est ce que dit saint Paul dans sa lettre aux Philippiens. Elle ne doit point déchoir de cette grandeur, même si c'est pour céder au charme du petit groupe ou de ce que l'on a fait soi-même (9). Ce qu'elle a de passionnant, c'est justement qu'elle nous sort de ce qui est petit pour nous faire participer à la vérité. Mettre en lumière sa grandeur libératrice, telle doit être la tâche véritable de toute rénovation liturgique.

Cardinal Joseph RATZINGER

(traduit de l'allemand par Denise Vernerey)

(9) Ce qui a été dit devrait permettre de comprendre que l'attachement crispé à une forme de l'évolution liturgique dépassée par l'ensemble de l'Eglise est lui aussi une manière de fuir dans la petite communauté, de se tenir à l'écart de ce qui est commun pour se fabriquer soi-même sa propre liturgie. — Une toute autre question est de savoir s'il ne conviendrait pas, comme lors de la réforme de 1570, d'accorder généreusement la possibilité de se servir de l'ancien missel. — C'est encore une question bien distincte que celle qui consiste à faire sa propre critique en se demandant sur quels points les nouveaux missels sont plus faibles que les anciens et où il convient donc de chercher à intégrer le patrimoine ancien. Ce qu'il faut surtout saisir bien clairement, c'est que la véritable opposition n'est pas entre anciens et nouveaux livres, mais plutôt entre la liturgie de l'Eglise universelle et celle que l'on se fabrique soi-même.

Joseph Ratzinger, né en 1927, prêtre en 1951. Thèses sur saint Augustin, puis sur saint Bonaventure. Membre de la Commission théologique internationale. Professeur de dogmatique à Münster, Tubingue, puis Ratisbonne. Archevêque de Munich et cardinal en 1977. Parmi ses publications traduites : *Foi chrétienne, hier et aujourd'hui* (Marne, Tours, 1969), *Le nouveau peuple de Dieu* (Aubier, Paris, 1971), *Le Dieu de Jésus-Christ* (collection « Communio », Fayard, Paris, 1977).

Louis BOUYER

De la liturgie juive à la liturgie chrétienne

La liturgie chrétienne de la messe a son origine dans les prières rituelles et le culte du judaïsme. C'est un enracinement dont il nous faut reprendre conscience. Car il y va non seulement de l'authenticité de nos liturgies, mais encore de l'édification de l'Eglise.

MALGRÉ des travaux d'une rigueur critique inattaquable, comme ceux d'abord d'Anton Baumstarck, puis du R.P. Louis Ligier, s.j., du côté chrétien, ou du rabbin Louis Finkelstein, du côté israélite, c'est un fait curieux, et par lui-même étrangement significatif, que l'ensemble des liturgistes catholiques, d'une façon massive, se refusent encore à admettre toute influence sérieuse de la liturgie juive sur la liturgie chrétienne. Citons seulement un fait tout récent. Un érudit belge vient de publier un ouvrage des plus éclairants sur l'évolution, dans la tradition chrétienne, de cette « prière des fidèles » qui précède l'offertoire, et qu'on a récemment restaurée dans l'usage catholique (d'une façon généralement assez piteuse). Quiconque est familier avec l'ancienne liturgie synagogale ne peut manquer de relever, dans les textes les plus anciens qu'il aligne, des séries de pétitions qui semblent suivre pas à pas celles qu'on trouve dans la *Tefillah* * dite des *Dix-huit bénédictions* et qui en reproduisent souvent les termes mêmes. Le savant auteur nous prévient, dans sa préface, qu'il s'est effectivement demandé s'il ne pourrait y avoir une préhistoire juive de ces prières chrétiennes. Mais, nous dit-il, un spécialiste des choses juives lui a certifié que les Pères de l'Eglise qui ont rédigé ces plus anciens textes chrétiens avaient une telle horreur des juifs qu'il ne pouvait être question qu'ils leur aient fait aucun emprunt... Et voici la question réglée sans plus ! Il est vraiment difficile de ne pas attribuer de telles réactions à un complexe antisémite dont il est clair qu'il est encore bien installé dans l'inconscient

(*) Voir à la fin de l'article le glossaire alphabétique (établi par la rédaction) des termes hébreux et grecs ici utilisés (N.d.l.R.).

de trop de chrétiens. Ils peuvent sincèrement être horrifiés par les persécutions dont les juifs, hier encore, ont eu à souffrir. Mais supposer que leur religion chrétienne, spécialement leur prière de chrétiens, pourrait devoir quelque chose à celle des juifs, visiblement leur est intolérable. On dirait que c'est bien assez, déjà, pour eux, d'avoir à garder comme « Parole de Dieu » la Bible juive. Mais s'il faut encore se, rattacher à la prière des juifs — non ! c'est trop ! *Nec nominetur in nobis !* (1)...

Pourtant, une fois encore, les faits sont là. Ils sont particulièrement patents (ou devraient l'être) pour tout archéologue de la liturgie chrétienne. Et, faut-il ajouter, ils y attestent une parenté qui, à travers la prière, s'affirme indéniablement comme parenté dans la foi même. Mais lorsqu'on accepte de voir ces choses comme elles sont, loin que l'originalité du Christ et du christianisme authentique s'efface, il semble, comme Jeremias, le grand exégète luthérien contemporain, l'a montré si lumineusement, que c'est alors seulement qu'elle apparaît sous son vrai jour. Car, au contraire de la perpétuelle erreur des « gnostiques » de toute époque, ce n'est pas en désincarnant le Christ, c'est-à-dire en l'arrachant à cette « chair » qu'il a voulu recevoir par Marie de ce peuple juif que le Nouveau comme l'Ancien Testament considère comme le Peuple de Dieu, mais en y lisant sur ses traits bien définis la propre lumière de la Face divine, que sa divinité s'impose à notre foi de chrétiens. Que cela nous plaise ou non, en ce sens-là, suivant la phrase courageuse de Pie XI, on peut bien dire que nous ne pouvons continuer d'être chrétiens si nous cessons de nous reconnaître nous-mêmes pour « des sémites spirituels ».

La plus grande partie de notre étude sera consacrée à ce qui est le cœur, non seulement de la liturgie chrétienne, mais tout simplement du christianisme vécu : l'eucharistie. Elle y occupe, en effet, une place tellement centrale qu'elle nous fournira de multiples occasions de vérifier combien tous les chrétiens demeurent spirituellement des juifs, lors même qu'ils ignorent ou méprisent le judaïsme.

LE mot « eucharistie » lui-même, en grec *eucharistia*, dans l'ancienne littérature chrétienne aussi bien que juive, désigne proprement une prière d'un type très spécial. C'est du rôle qu'elle joue dans le service que nous qualifions d'eucharistique qu'est venue son application étendue à tout ce service. Dans le grec de Philon ou de la traduction biblique dite des Septante, le terme est utilisé pour traduire l'hébreu *berakah*, bien qu'occasionnellement d'autres mots grecs puissent être employés pour cela, en particulier *eulogia*, ainsi qu'*exomologèsis*.

C'est en effet que *berakah*, en hébreu, ne signifie pas n'importe quelle « action de grâce », au sens d'une quelconque expression de reconnais-

sance. Le mot, dans la tradition de la Bible comme de la liturgie juive, longtemps avant le Christ, en était venu à désigner une forme de prière très exactement définie, d'un modèle et d'un contenu également constants, quoique susceptibles d'applications très variées, et donc donnant lieu à de multiples formules. Il est curieux de remarquer qu'alors que la plupart de ces formules ne sont venues jusqu'à nous qu'oralement, avant d'être fixées par écrit aux temps du judaïsme post-chrétien des *tannai'm* ou même des *gaonim* (approximativement du IIIe au IXe siècle de notre ère), certaines, présentant déjà le même type, apparaissent au contraire comme précipitées dans les strates les plus anciennes de la Bible. Non moins remarquable peut être le fait qu'une forme très élaborée de ces prières, qu'on ne trouve généralement par écrit que dans les rituels des *gaonim*, fait une première apparition, complète avec tous ses détails, déjà aussi dans la Bible. Comme nous le verrons, c'est dans cette page du *Livre de Néhémie* qu'on la découvre, où est décrite l'assemblée du peuple réunie aussitôt après le retour d'exil par le scribe Esdras. Aussi ne faut-il pas s'étonner que la tradition rabbinique ait vu dans cette assemblée l'origine même du culte synagogal tel qu'il se pratique encore.

Pour en revenir aux *berakoth* les plus simples et les plus courtes, voici les deux plus anciennes que l'on connaît. L'une, dans le *Livre de la Genèse*, est mise dans la bouche du serviteur d'Abraham, au terme de ce qu'il considère évidemment comme une suite providentielle d'événements : quand il est arrivé à trouver une femme pour Isaac, le fils de son maître. Alors il s'écrie : « Béni soit le Seigneur, le Dieu de mon maître Abraham, qui n'a pas failli dans sa constante bonté envers mon maître. Et quant à moi aussi, le Seigneur m'a conduit tout droit à la maison du frère de mon maître » (*Genèse* 24, 27). Plus intéressante encore semble la *berakah* prononcée, dans le *Livre de l'Exode*, par Jéthro, le beau-père de Moïse, quand il a pu constater *de visu* tout ce que Dieu a fait par ce dernier pour Israël : « Béni soit le Seigneur, dit-il, qui a sauvé son peuple des mains de Pharaon et des Egyptiens. Maintenant je sais que le Seigneur est un Dieu qui surpasse tout autre, car il a pris occasion de l'opprobre de son peuple pour le délivrer du pouvoir des Egyptiens » (*Exode*. 18, 10-11). On remarquera qu'aussitôt après, un sacrifice de communion est offert, auquel Jéthro assiste et prend part (2).

Ces deux textes particulièrement archaïques, dont on pourrait croire qu'ils sont passés dans la Bible comme par hasard, nous révèlent comme déjà complète dès les origines de la révélation biblique cette forme de prière à laquelle une section entière de la *Mischnah*, comme de la *Tosephta*, sera consacrée, cependant que ses textes ne seront donnés par écrit dans leur ensemble que bien plus tard encore, dans les *Siddurim*

(2) Cf., pour une interprétation plus détaillée de *Genèse* 24, 27, *Exode* 18, 10-11 et *Néhémie* 8-9, l'article du P. Bouyer dans *Communio*. II. 5, p. 13-15 (N.d.l.R.).

médiévaux. Essayons de les analyser. Ils nous montrent bien que la *berakah* n'est pas un simple remerciement à Dieu pour n'importe quel don. C'est un acte de confession dans la louange de ce Dieu seul qu'Israël appellera « le Seigneur », *Adonai*; comme le seul Roi véritable, aussi bien de la création que de l'histoire. C'est pourquoi la *berakah* commencera toujours par une invocation de Dieu par ce Nom (*Adonai* lu à la place du tétragramme *IHVH*) qu'il n'a été donné de connaître qu'à son peuple particulier. Vient ensuite l'élément central de la *berakah*, si *capital en vérité* qu'il arrive souvent qu'il soit seul explicité. C'est l'expression de la louange qui revient à Dieu pour ce qu'il a fait ou révélé (généralement : fait *et* révélé) pour les pères de son peuple, qui sont les pères de la foi qui le constitue comme tel. Cette formule de louange est toujours un écho direct (souvent une citation formelle) de la Parole divine.

Vient enfin, comme troisième élément, toujours clairement impliqué par ce qui précède même s'il n'est pas explicitement développé, l'évocation de la circonstance dans la vie de ceux qui prient qui vient de leur faire comme vérifier la réalité de cette Parole. Ce qui vient d'arriver à Eliézer, le serviteur d'Abraham, atteste dans sa propre expérience la fidélité de Dieu à son alliance, à ses promesses. Ce que Jéthro peut maintenant constater, c'est cette unicité du Dieu proclamé par Moïse, dont le pouvoir rédempteur est mis en évidence par les derniers événements de l'Exode.

Dans un cas comme dans l'autre, la louange du Dieu d'Israël, de sa fidélité à ses promesses, entraîne un abandon de celui qui prie, dans la foi.(renouvelée pour Eliézer, juste naissante pour Jéthro), à l'accomplissement ultérieur du grand dessein de Dieu dont on perçoit maintenant qu'il est en train de se réaliser.

C'est dans cet esprit que la *Mischnah* déjà, les livres de prières des *Gaonim*, et les . constantes explications des rabbins justifieront l'importance prise peu à peu dans la vie juive par la répétition de prières de ce type. La *Mischnah*, pour toute action de la journée, pour tout être ou tout objet que le fidèle est appelé à manier ou rencontrer, depuis son retour matinal à la vie consciente jusqu'au moment où il va de nouveau céder au sommeil, lui prescrira une *berakah* adaptée. Et chacune sera illuminée par le rappel d'une parole divine, du sens qu'elle donne à l'action en cause, aux êtres et aux choses qui la sollicitent.

DANS le *Dialogue avec Tryphon* du chrétien Justin Martyr, cet exemple si remarquable d'une discussion amicale entre un rabbin juif et un philosophe chrétien, le rabbin rappelle cet usage des *berakoth* pour justifier ce qui est dit au chapitre 19 de *l'Exode*, que tout le peuple d'Israël doit se considérer comme un peuple sacerdotal. En même temps, il voit dans la *diaspora* d'Israël parmi les nations la réalisation providentielle de la prophétie de Malachie, sur l'offrande pure qui devait être présentée à Dieu, dans les derniers temps, à travers toutes

les nations. C'est, dit-il, ce que font les juifs qui, en tout lieu, par la récitation continue de toutes ces *berakoth*, consacrent pour ainsi dire le monde entier à la gloire de Dieu. Au rabbin Siméon-bar-Zakkhai, à qui se rattache la plus ancienne tradition de la Cabbale, le judaïsme mystique attribuera cette parole que tout juif qui prononce sur quoi que ce soit une *berakah* en fait une demeure préparée pour la *Schekinah*, la présence spéciale de Dieu avec son Peuple.

Nous sommes tout près ici d'une parole du Nouveau Testament, dans la *Première épître à Timothée* (4, 4) : « Toute créature de Dieu est bonne et nulle ne doit être rejetée quand elle est reçue *met'eucharistias*, avec une *berakah*, car elle est alors consacrée par la parole de Dieu et la prière ». Les derniers mots sont une allusion directe à cette caractéristique fondamentale en effet de toute *berakah* : d'englober dans la prière de la foi une parole de Dieu dont elle reconnaît l'application concrète à l'expérience du moment.

Cependant, ce flot continu de bénédictions, si brèves et si denses, qui en sont venues à remplir toute la vie de l'Israélite pieux, à en faire une consécration de tous les détails de son existence dans le monde, et, par là, de ce monde lui-même, en est arrivé à se condenser, dans le culte synagogal, sous la forme de quelques prières solennelles, publiques et synthétiques. Dans l'ancienne liturgie de la synagogue, elles constituent la conclusion du service : après la lecture de la *Torah* (des livres de Moïse), complétée par les *Haphtaroth* tirées des prophètes, après le *Targoum*, le commentaire homilétique, et autour de cette confession de la foi d'Israël qui renouvelle sa propre consécration au seul Roi céleste — c'est-à-dire la récitation du *Schemah* « Écoute, Israël : le Seigneur ton Dieu est le seul Dieu. C'est pourquoi tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces... ».

Les prières accompagnant, et l'on peut dire sertissant cette confession sont constituées de trois *berakoth* développées. Leur conjonction reproduit, dans chacune d'elles, le modèle observé dans les *berakoth* les plus brèves, mais elle en fournit comme la somme et la synthèse.

Dans la première *berakah*, nous avons la louange de Dieu pour sa connaissance qui nous vient par la création, et spécialement la création de la lumière. De là, l'esprit des fidèles s'élève à une évocation des Anges dans le ciel, qui jouissent pleinement de cette connaissance directe que réfléchit sur leurs visages la lumière même de la *Schekinah* et qui, par suite, glorifient Dieu de leurs hymnes incessants. Alors, la communauté tout entière se joint au *Schaliah sibbur*, c'est-à-dire à son représentant qui avait entonné en son nom la prière, et tous chantent ensemble la *Qed-duschah*, citée par *Isaïe* 6, 3, comme le chant des séraphins : « Saint, saint, saint le Seigneur Dieu Sabaoth : la terre est remplie de ta gloire ! ». S'y ajoute la *berakah* pour la présence de Dieu dans son temple, donnée pareillement par *Ezéchiël* 3, comme l'hymne des Chérubins et des *Ophanim* (les roues garnies d'yeux du char céleste) : « Béni soit Dieu du lieu de sa demeure ! ».

Après quoi vient la seconde grande *berakah*, centrée cette fois sur la connaissance spéciale de Dieu qu'il a donnée à son peuple par la *Torah*, et qui est décrite comme connaissance dans l'amour de ce Dieu qui a manifesté lui-même son amour surabondant pour les siens. C'est ce qui conduit immédiatement à la répétition du *Schemah*.

Enfin vient la troisième partie des prières, faite elle-même de dix-huit (aujourd'hui dix-neuf) courtes *berakoth*, et qui est considérée par les juifs comme la prière de supplication par excellence (la *Tefillah* des *Schémoné Esré*). Sa partie centrale, en effet, est constituée par des demandes, pour tous les besoins du peuple de Dieu (source évidente des *ekténies* chrétiennes orientales comme de la grande litanie latine). Cependant, ces demandes elles-mêmes sont comme enchassées entre une louange initiale et finale. Plus exactement, tout le développement de ces demandes jaillit de la louange du Nom divin, tel que celui-ci s'est fait connaître aux Pères du Peuple, par ses hauts-faits créateurs et sauveurs, base de la confiance et de l'espérance des siens. C'est bien aussi pourquoi les demandes elles-mêmes ne tendent finalement qu'à l'accomplissement de tout le grand dessein de Dieu, révélé dès l'origine de sorte que son Nom soit loué maintenant et à jamais par les enfants d'Abraham comme il le fut par lui dans le passé. Par suite, tout comme les supplications avaient jailli de la louange, elles y reconduisent. Les dernières *berakoth* reviennent à la louange du Nom divin, telle que l'éternisera la réalisation ultime de son œuvre pour le monde entier.

Parmi cette collection synthétique des *berakoth* de la *Tefillah*, il en est une qu'on doit mettre à part, et qui est celle précisément par laquelle, des supplications, on revient à la louange, pour s'y absorber. C'est la prière *Abodah*, dont le nom signifie « service » : un terme habituellement appliqué aux sacrifices d'Israël en général, mais avant tout à l'oblation d'Isaac par son père Abraham. Les rabbins ont toujours maintenu sa très haute antiquité. En fait, il s'agirait de la prière de consécration de l'holocauste quotidien, que la liturgie de la synagogue aurait reprise à celle du temple. Elle exprime l'offrande de soi-même quotidiennement renouvelée par tout le peuple croyant, en vue de l'accomplissement, par lui et pour lui, de tout le dessein de Dieu, de telle sorte que tout, à jamais tourne à sa seule gloire.

SI remarquables que soient déjà ces prières, données par le *Seder Amram Gaon* au IX^e siècle de notre ère, mais certainement bien plus anciennes, et encore utilisées telles quelles aujourd'hui, les érudits du judaïsme ont maintes fois souligné l'intérêt peut-être plus grand encore des prières pour le repas, spécialement le repas du soir d'une veille de fête ou de sabbat. Ces prières sont étroitement parallèles à l'ensemble que nous venons de résumer. Mais elles se présentent sous une forme plus brève qui en détache plus clairement encore la ligne générale. Nous avons d'autre part des témoignages assurés de ce qu'elles avaient

acquis déjà leur forme achevée pour l'essentiel bien avant les origines chrétiennes (en fait au moins deux siècles avant le Christ). Je ne puis ici faire mieux que renvoyer à l'étude de Louis Finkelstein, parue il y a quelques années dans *The Jewish Quarterly Review*. Dans les repas juifs en question, le repas commun, considéré comme un acte de culte familial s'il y a moins de dix participants mâles et adultes, mais comme un acte de culte public au-delà de ce nombre, est introduit par le président de l'assemblée par la fraction et la distribution d'un pain unique. L'accompagne une courte *berakah*, bénissant Dieu d'avoir fait produire à la terre le pain qui nourrit les siens. Tous y participent, et il est admis que personne survenant après cela ne peut plus prendre part au repas.

Cependant, c'est non pas à ce début mais au terme du repas que la plus solennelle expression de l'acte d'adoration qu'il constitue va s'effectuer. Le président, après avoir brillé de l'encens et s'être lavé les mains, reçoit une coupe de vin mêlée d'eau. Ayant attiré l'attention de tous par un dialogue que nous avons encore au début de la grande prière eucharistique chrétienne, il dit, ou plutôt chante, sur cette coupe, avant d'y boire et de la faire circuler, une bénédiction particulièrement solennelle.

De nouveau, cette bénédiction comporte trois parties. La première est connue comme « la *berakah* pour la nourriture ». Elle loue Dieu comme le créateur de la vie, qui sans cesse la renouvelle et l'entretient pour ses créatures, en leur donnant leur aliment. Par une transition toute naturelle pour des juifs qui jouissent ainsi des fruits du pays de la promesse, la seconde *berakah* sera « pour la terre ». Celle-ci n'est-elle pas, par l'entretien qu'elle fournit à leur vie, un gage permanent de l'intervention salvatrice par laquelle Dieu les a sauvés de la captivité en Egypte ? C'est ce qui explique que certains très anciens témoins de ce texte, comme celui de la *Mazor Vitry*, non seulement le soir de Pâques mais en tout temps, introduisent ici une mention de l'Exode, comme le motif dernier de cette louange du Dieu sauveur.

Enfin vient la dernière *berakah*. Comme il en était de la grande *Tefillah*, elle part de la glorification du nom divin, et tend à sa finale et unanime célébration, à travers une suite de supplications. Mais, ici, tout se résume en deux demandes : 1°) que tous les juifs dispersés puissent être rassemblés ; 2°) que Jérusalem alors soit reconstruite, de manière à devenir la Cité éternelle où le culte parfait sera présenté à Dieu à jamais par la plénitude de son peuple.

A ceci, quelques compléments très significatifs doivent être apportés. Le premier est que ce développement des prières du repas, encore une fois, est calqué sur celui des prières qui suivaient l'office synagogalectures bibliques. On passe de la louange du créateur, spécialement du créateur de la lumière, avant tout la lumière de sa connaissance, ou de la vie, la plénitude de vie en sa présence, à la louange du rédempteur, qui a délivré les siens par son intervention salvatrice dans leur histoire. Sur cette base, la prière de conclusion passe de la louange du Nom de Dieu pour son dessein d'amour révélé aux Pères à la supplication pour

l'actuelle et finale réalisation de ce même dessein. D'où le retour ultime à une doxologie qui anticipe la glorification eschatologique du Seigneur dans la Jérusalem future.

Il est très remarquable que ce développement pleinement explicite d'un schème dont l'embryon au moins se trouvait dans les plus courtes *berakoth* apparaisse déjà dans la grande prière d'Esdras, au chapitre 9 du *Livre de Néhémie*. Autrement dit, les grandes *berakoth* apparaissent comme la réponse globale donnée par le peuple croyant à la révélation biblique tendant vers son achèvement.

Un autre point d'une non moindre importance est que le parallélisme entre les grandes prières synagogales et celles qui suivent le repas est souligné par un paragraphe mobile inséré dans les unes comme dans les autres, à une place correspondante, pour chaque grande fête. Ce paragraphe lui-même établit l'exacte signification qu'avait pour les juifs ce mot de *Zikkaron*, traduit dans le grec des Septante par *anamnèsis* : « mémorial ». Dans la *Tefzllah* du service synagogal, il s'insère dans cette prière *Abodah*, ou consécration des sacrifices, que nous avons décrite comme le cœur de la prière et de tout le culte juif. De même, dans la *Birkat-ha-Mazon*, la prière des repas, il s'introduit à la fin de la supplication. Récemment, Joachim Jeremias, dans son livre sur les paroles eucharistiques de Jésus, a insisté sur le fait que ce mot *zikkaron* ou *anamnèsis* dans le Nouveau Testament comme dans toute la littérature biblique, ne doit pas être entendu comme une simple réminiscence subjective d'un fait passé. Il s'y agit toujours d'un gage objectif, donné par Dieu lui-même, de ses hauts-faits sauveurs. Il en signifie la permanence pour ceux qui les célèbrent selon son ordonnance. Mais, surtout, il n'est pas simplement destiné à les leur rappeler à eux, mais à lui être à lui-même représenté, comme un rappel de sa promesse d'accomplir pour nous, maintenant et à jamais, ce qu'il a entrepris dans le passé.

Ce point, que la plupart des exégètes chrétiens ont commencé par avoir beaucoup de peine à admettre, est pleinement vérifié par ce que dit l'incise dont nous parlons. Elle dit en effet : « Que ce *zikkaron* de ta miséricorde pour nous, de ton peuple, du Messie, s'élève en ta présence : qu'il soit reconnu et agréé par toi, de sorte que... ». Ici reprend alors la pétition eschatologique, pour la venue du Règne de Dieu, dans une Jérusalem renouvelée, où le peuple rassemblé depuis les extrémités de la terre glorifiera Dieu à jamais d'un seul cœur.

IL est superflu d'insister sur le fait, qui doit être maintenant évident pour ceux qui connaissent les formes traditionnelles de la grande prière eucharistique chrétienne, telle qu'on la trouve soit dans le Canon romain, soit dans les anaphores orientales, soit encore dans les rituels les plus traditionnels des Anglicans ou des Luthériens, et jusque chez les Réformés qui ont retenu ou recouvré l'héritage du livre écossais

de *Common Order* de John Knox : ces différentes formes de l'eucharistie chrétienne demeurent toutes modelées sur un schéma qui est exactement celui dont nous venons de suivre l'élaboration à travers les *berakoth* juives.

Réciproquement, la connaissance de celles-ci jette une abondance de lumière sur la signification de la structure comme du contenu des prières eucharistiques des chrétiens. A vrai dire, il n'y a pas d'autre voie pour récupérer la plénitude du sens originel de ces prières et du rituel qu'elles accompagnent. Ce n'est pas encore assez dire. C'est jusqu'à l'institution de l'eucharistie chrétienne par le Christ, telle que saint Paul et les synoptiques la dépeignent, qui ne peut être bien comprise, comme Jeremias l'a parfaitement établi, sinon en référence à l'ensemble des rites et des formulaires juifs que nous avons décrits. Car c'est là seulement que le rituel chrétien lui-même et les thèmes interprétatifs qui l'accompagnent ont leur origine.

Il est étrange de voir, aujourd'hui encore, tant de théologiens et de liturgistes chrétiens, de l'extrême du conservatisme catholique à l'autre extrême du libéralisme protestant, se débattre désespérément contre cette évidence. Ils se réfugient d'ordinaire derrière l'impossibilité, d'après eux, d'une comparaison entre les anciens textes chrétiens et des textes juifs dont nous n'avons de complètes attestations qu'au début du Moyen Age. Mais c'est oublier la continuité de toute la tradition juive, démontrée abondamment, pour ce qui est des prières et des rites en cause, par d'innombrables allusions ou citations d'une antiquité assurée, que corrobore d'ailleurs ce qui se trouve déjà dans la Bible, et dans ses documents les plus archaïques.

Ceci doit nous persuader que les prières eucharistiques de la chrétienté, le repas et le sacrifice eucharistiques eux-mêmes, leur interprétation si étroitement liée au sens de la vie et de la mort du Christ, telle qu'il a voulu lui-même la donner, plongent toutes leurs racines dans la tradition juive. C'est si vrai que toutes ces réalités, toutes ces notions chrétiennes s'évaporerait purement et simplement si cette tradition elle-même cessait de survivre comme à l'intérieur de la tradition chrétienne.

En réalité, il est même possible de suivre pas à pas la progressive adaptation de la tradition juive qui, dans ce cas précis, l'a transfigurée en une tradition chrétienne : pour mieux dire en ce qui est devenu le foyer incandescent de toute la tradition chrétienne, de lumière, et de vie (rappelons que ces images johanniques sont déjà à la base des prières synagogales et des prières juives pour le repas). Les modifications elles-mêmes les plus saisissantes apparaissent comme une simple floraison et fructification de ce qui était déjà en germe dans le judaïsme contemporain du Christ.

Tout à l'origine de l'Eglise, nous avons des témoins remarquables du fait que les chrétiens ont commencé par référer simplement à la mort et la résurrection du Christ des textes juifs pratiquement inchangés. Tout au

plus ont-ils fait passer dans le texte lui-même des prières des interprétations vers lesquelles les *Targoumim* juifs orientaient déjà. Un bon exemple nous est fourni par le *Sanctus*. Les juifs le répètent encore sous la forme donnée par Isaïe : « La terre entière est remplie de ta gloire ». Les chrétiens en sont venus généralement à dire : « Le ciel et la terre sont remplis de ta gloire ». Le P. Jungmann a cru voir dans cette modification une transfiguration spiritualisante typiquement chrétienne. Mais elle n'est qu'une introduction dans le texte lui-même de la *Qedduschah* de ce que disaient déjà les prières synagogales l'accompagnant : par « la terre », il faut entendre ici « le ciel et la terre », puisque les Anges nous associent dans la récitation de cet hymne à leur culte céleste.

Ceci nous permet de comprendre comment un livre évidemment chrétien comme la *Didachè* ne connaît encore, pour les chrétiens eux-mêmes, qu'une formule développée de la bénédiction sur la coupe déjà produite par les juifs dominés par l'attente messianique. En effet, l'original hébreu du texte grec qu'elle nous donne pour cette prière a été retrouvé dans un morceau de papyrus conservé dans les ruines de la synagogue de Doura-Europos. Un cas parallèle, mais où l'interprétation chrétienne se précise par quelques interpolations, nous est fourni par les prières données par le septième livre des *Constitutions Apostoliques*. Comme Wilhelm Bousset a été le premier à l'observer, il s'agit ici d'une forme alexandrine des prières synagogales, simplement remployée par des chrétiens, avec de brefs ajouts explicitant son application au Christ et à son œuvre.

Ce n'est qu'à un dernier stade d'évolution que nous touchons, dans les mêmes *Constitutions Apostoliques*, à un texte de prière eucharistique rédigé d'un bout à l'autre, évidemment, par des chrétiens. C'est la grande prière modèle que suggère leur huitième livre. Mais il est bien caractéristique qu'elle se borne encore à recoudre, sur un schème trinitaire, tout le matériel des prières du septième livre !

Ce rapide coup d'œil sur la genèse de l'eucharistie chrétienne implique, à travers la continuité des traditions liturgiques, juive et chrétienne, une continuité plus profonde encore. Il s'y impose comme une évidence que c'est la tradition de foi la plus typiquement chrétienne qui n'est elle-même qu'une modification, fidèle à son principe, de la tradition de foi du judaïsme.

Comme Geza Vermès l'a montré dans son étude sur *Scripture and Tradition in Judaism*, il ne suffit pas de dire, en effet, que c'est une caractéristique du judaïsme d'accompagner déjà ce que les chrétiens devaient appeler « l'Ancien Testament » d'une tradition interprétative. Il faut ajouter d'abord qu'une étude des origines de la littérature midraschique juive montre qu'elle ne s'est pas développée seulement *autour de la Bible*, mais à *partir d'elle*, et d'abord en elle-même. Les dernières strates, non seulement de la Bible hébraïque en tant que collection de livres, mais de chacun de ses livres, à commencer par le Pentateuque, la *Torah*, se sont développées comme des réinterprétations de strates plus anciennes.

Semblablement, les *midraschim* qui, plus tard, chercheront à adapter et à appliquer à une dernière époque de la vie du peuple de Dieu ce qui était dit de ses ancêtres et de leurs premiers successeurs dans la Bible, loin de constituer une interprétation abusive ou une extrapolation artificielle, ne feront que la traiter selon la loi de son propre développement. C'est ainsi que les plus anciens écrivains chrétiens à leur tour ont compris eux-mêmes la relation entre la Bible des juifs et leur tradition renouvelée. Même un Origène, dans l'exégèse allégorique où tant de commentateurs, ne croient voir qu'une hellénisation factice des données bibliques, ne faisait que poursuivre l'interprétation juive de la Bible, dans la ligne selon laquelle celle-ci avait déjà procédé de l'élaboration même du texte biblique.

Plus généralement, pour les Pères de l'Eglise comme pour les apôtres, et comme pour les juifs avant eux, il n'y a pas un problème de la Bible *et* de la tradition. Il n'y a qu'une tradition continue, dont la Bible est le cœur non seulement en ce sens qu'elle ne peut elle-même se comprendre à part de la tradition, mais en ce sens bien plus profond, hérité du judaïsme, que la tradition authentique n'est que la transmission, à travers toute l'existence du peuple de Dieu, de cette même tradition de lumière et de vie qui s'est déposée dans la Bible elle-même.

Telle est l'interprétation de la Bible caractéristique déjà, dans le judaïsme, de la période intertestamentaire, et qui fait du judaïsme lui-même un ultérieur et pénultième développement de cette évolution créatrice qui avait d'abord produit la révélation biblique et toute l'histoire du salut : non pas par simple addition de matériaux nouveaux, mais par rumination et germination de ce complexe de faits sauveurs et d'illuminations prophétiques qui est à la base de l'existence d'Israël. Le christianisme naîtra et se développera, toujours dans la même ligne, par l'événement sauveur, la bonne nouvelle définitive vers lesquels tout l'Ancien Testament faisait tendre, et que tout le judaïsme, avant tout dans sa prière, espérait.

CECI, pour conclure, doit nous amener à une troisième considération. Harnack disait, avec une intention méprisante, que l'Eglise luthérienne n'était jamais parvenue à être autre chose qu'une Eglise catholique modifiée dans des éléments plus ou moins secondaires, mais constante sur l'essentiel. Il y a de plus en plus de luthériens, aujourd'hui, qui regardent ce jugement non comme leur condamnation, mais comme ce qu'on peut dire de meilleur sur ce que Luther, en tout cas, eût certainement souhaité.

Une étude objective de la naissance et des développements légitimes de l'Eglise chrétienne, telle qu'elle « *subsiste* A en tout cas dans l'Eglise catholique, pour reprendre une formule de Vatican II, devrait semblablement nous faire reconnaître qu'elle n'est que l'Eglise juive évoluée de la sorte. Oie quand elle veut devenir autre chose, c'est l'âme même de son

christianisme qui est en danger de se perdre pour autant qu'on tente de la débarrasser (?) de sa corporéité juive.

Qu'est-ce, en effet, que l'Eglise, pour le christianisme primitif et patristique ? Comme Lucien Cerfaux l'a montré pour saint Paul de façon décisive, comme les meilleurs patrologues en viennent à le reconnaître au moins pour les anciens Pères, c'est fondamentalement l'assemblée concrète, et donc locale, des fidèles chrétiens, réunis pour écouter ensemble la parole de Dieu culminant dans l'Evangile de Jésus, et pour prier et célébrer l'eucharistie de Jésus comme la réponse à cette Parole, réponse où elle s'accomplit elle-même pour eux et en eux. Cela ne signifiait pas, comme ils l'entendaient, qu'il y eût autant d'Eglises séparées, mais que dans toute assemblée locale, fondée sur l'acceptation dans la foi de la même Parole, conduisant à la célébration du même mémorial eucharistique, le même Peuple de Dieu tendait tout entier vers sa réunion eschatologique dans la Parousie du Messie.

Ceci, cependant, n'est qu'une application à la communauté chrétienne de ce que le mot hébreu de *qahal* (dont le grec *ekklèsia* n'est que la translittération) en était venu à signifier pour le judaïsme. Dans la Bible, nous avons le premier *qahal* où le peuple de Dieu se constitue quand Moïse, au Sinäi, les rassemble pour leur communiquer les « Dix paroles », et plus généralement tout le Code de l'Alliance, leur faire accepter cette *Torah* par une confession de foi commune et sceller cette alliance avec Dieu sur la base des sacrifices lévitiques (*Exode* 19 s.). Un second *Qahal*, après les premiers développements prophétiques, sera celui du Roi Josias, marqué par la proclamation du *Deutéronome* à un peuple se consacrant à l'accomplissement de cette loi renouvelée, par une solennelle célébration de la Pâque (*2 Rois* 22 s.). Dans un troisième et décisif *Qahal*, celui d'Esdras, nous voyons le reste fidèle du peuple réuni à nouveau après l'exil, dans les ruines de la cité à rebâtir, écouter la lecture de tout le *Pentateuque*, compilé par les scribes à partir des plus anciennes traditions d'Israël, illuminées par les derniers prophètes. Cette fois, la promesse collective de fidélité s'exprime dans la grande prière eucharistique d'Esdras, qui prépare la reconstruction du temple et la reprise d'un culte purifié, intériorisé (*Néhémie* 8-9). C'est là, répétons-le, pour la conscience juive comme la fondation du judaïsme lui-même, dans l'établissement du culte synagogal.

Pas plus l'Eglise chrétienne que son propre culte ne devait, ni ne pourrait, s'affranchir de ce modèle, sans que son christianisme vînt à s'évanouir. Et nous pouvons nous demander aujourd'hui si ce n'est pas en redécouvrant ensemble, par une sympathie renouvelée pour leurs origines juives, les racines communes de leur christianisme que les chrétiens actuellement séparés recouvreront leur unité dans le Christ, comme l'accomplissement de la foi et de la prière d'Abraham, de Moïse et des prophètes.

Louis BOUYER

Note bibliographique : On trouvera tous les textes cités, avec l'indication de leurs sources, dans Anton Hänggi et Irmgard Pahl, *Prex eucharistica*, Fribourg (Suisse), 1968. Pour un commentaire détaillé, voir Joachim Jeremias, *Die Abendmahlswoorte Jesu*, Göttingen, 1960 (tr. fr. *La dernière Cène : les paroles de Jésus*, Cerf, Paris, 1962), et Louis Bouyer, *Eucharistie*, Paris, 1966, mais d'abord Louis Finkelstein, « The Birkat ha-Mazon », *Jewish Quarterly Review*, vol. 19 (1928-29), p. 211-262.

Louis Bouyer, né en 1913. Ordonné prêtre de l'Oratoire en 1944. Professeur à la Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Paris (1945-1960) ; professeur associé aux universités de Notre-Dame (Indiana), Brown (Rhode Island), Washington, D.C., Salamanque (Espagne), Lovanium (Zaïre), etc. Nommé en 1968 et 1974 membre de la Commission théologique internationale. Le présent article reprend et actualise les thèses de *Eucharistie* (2e éd., Desclée, Tournai, 1968). Parmi les autres oeuvres du P. Bouyer concernant la liturgie, il faut ici rappeler *La vie de la liturgie* (col. Lex Orandi, Cerf, Paris, 1956, tr. fr. abrégée de *Liturgical Piety*, Notre-Dame, Indiana, 1954) et *Le rite et l'homme* (Cerf, Paris, 1962). Dernières publications : *Le Fils éternel* (Cerf, Paris, 1974), *Religieux et clercs contre Dieu* (Aubier, Paris, 1975), *Le Père invisible* (Cerf, Paris, 1976), *Mystère et ministères de la femme* (Aubier, Paris, 1976). Actuellement en préparation : un livre sur l'Esprit Saint.

Glossaire

Abodah : culte, service divin (*hébreu*).

Anamnèsis : Voir Zikkaron.

Berakah, plur. **-oth** : bénédiction ; **birkat ha-Mazon** : bénédiction de la nourriture (*hébreu*).

Diaspora : dispersion (*grec*).

Didachè : Enseignement (des apôtres) (*grec*) : désigne un texte chrétien primitif du IIe siècle.

Ekténie : litanie (*grec*).

Eulogia : bénédiction (*grec*).

Exomologésis : prière de louange et d'adhésion à la volonté divine (*grec*).

Gaon, plur. **-im** : titre honorifique de certains anciens rabbins (« gloire », en *hébreu*).

Haphtaroth : morceaux des livres historiques et prophétiques, lus après un texte du Pentateuque (*hébreu*).

Met'eucharistias : avec action de grâces (*grec*).

Midrasch, plur. **-im** : commentaire juif de l'écriture (*hébreu*).

Mischnah : première partie du Talmud (*hébreu*).

Ophanim : roues volantes de la vision d'Ezéchiel (*hébreu*).

Quedduschah : chant des Séraphins dans la vision d'Isaïe, notre *Sanctus* (*hébreu*).

Schaliah sibbur : représentant de la communauté (*hébreu*).

Schekinah : présence de Dieu dans le monde (*hébreu*).

Schemah : premier mot (« écoute »...) de la prière fondamentale juive (*Deutéronome* 6, 4 s.) (*hébreu*).

Schémoné esré : prière dite des dix-huit bénédiction (*hébreu*).

Seder Amram Gaon : le plus ancien livre de prière synagogale que nous possédions (IXe siècle), dû à Rab Amram Gaon, de Babylone.

Siddur, plur. **-im** : livre de prière juive (*hébreu*).

Tannaïm : docteurs de l'époque de la fixation de la *Mischnah* (IIe siècle) (*hébreu*, emprunté à l'araméen).

Targoum, plur. **-im** : traduction en araméen de la Bible hébraïque (*hébreu*), emprunté à l'araméen. **Tefillah** : prière (*hébreu*).

Torah : Pentateuque (*hébreu*).

Tosephta : complément à la *Mischnah* (*hébreu*). **Zikkaron** : mémorial, prière qui fait mémoire (*hébreu*) (en *grec* : **anamnèsis**).

Edmond BARBOTIN

Geste religieux et circulation du sens

Parce qu'elle consiste d'abord en une action, la liturgie reprend à son compte toute la réalité humaine du geste. Or celui-ci, presque autant que la parole, produit et transmet le sens. Nos célébrations gagneraient sans doute à ne pas négliger cet enseignement de l'anthropologie philosophique.

EN préconisant « cette participation pleine, consciente et active aux célébrations liturgiques, qui est demandée par la nature de la liturgie elle-même et qui est, en vertu de son baptême, un droit et un devoir pour le peuple chrétien », le récent Concile a recommandé l'application de la pédagogie nécessaire à cet effet (1). Mais il est une condition fondamentale de la participation sans laquelle tous procédés pédagogiques seraient vains : l'unanimité de l'assemblée dans la foi et sur le sens de l'action commune, l'accord profond du prêtre et des fidèles sur la nature de la célébration, ses moyens et sa fin. Il ne s'agit pas là, qu'on le note bien, d'un consensus figé, d'un accord d'inertie nuisible à une expression vivante. Tout au contraire, cette unanimité seule rend possible l'échange de significations spirituelles par le moyen de gestes et de paroles, cette « circulation du sens » qui constitue ici la communion de foi entre hommes et avec Dieu même. Pour le montrer, quelques observations générales sur le geste et le rite sont d'abord nécessaires.

Geste et réciprocité

Face aux choses, le geste manuel de la prise est acte de connaissance : il explore le monde, le questionne, l'éprouve, l'incorpore, en quelque sorte, au sujet. Traitant du mime chez l'enfant, Jousse transpose le mot célèbre d'Aristote à propos de l'intellect : par le geste, « le petit Anthrops devient en quelque façon toutes choses » (2). Le lien est étroit, en effet, entre l'intelligence et la main, et le mime est jeu cognitif par excellence. Ainsi, que ma main questionne les choses ou se les approprie, j'intériorise le monde et me livre à lui, en reçois et lui impose

(1) Constitution *Sacrosanctum Concilium*, p. 14.

(2) M. Jousse, *L'anthropologie du geste*, p. 53 (cf. J. Madaule, « L'œuvre de Marcel Jousse », *Communio*, I, 7, p. 94-96).

mille significations. Ce double mouvement établit entre moi-même et les choses une réciprocité qui définit, selon Merleau-Ponty, ma situation fondamentale : « être au monde à travers un corps ».

Le geste est aussi, même dans la solitude, expression de soi. « *Le corps*, écrit cet auteur, est éminemment un espace expressif » (3), et l'invite pascalienne : « *Qu'on s'imagine un corps plein de membres pensants* » (4), peut être ici transposée : par tout son être, par tous ses membres pénétrés d'intentions de signification, l'homme porte en soi une sorte de pensée spontanée que la réflexion révélera en clair à elle-même. Dans l'instant, du moins, et même au repos, l'homme vit son propre sens, l'énonce, le profère; il veut dire » et dit, en fait, quelque chose — ou plutôt *quelqu'un*. La personne est un sens vivant, complexe et mystérieux, sans cesse repris en sa source et exprimé dans un acte d'initiative toujours vive. Le principe du sens est ici intérieur au signifiant et au signifié comme leur plus secrète intimité. *Quelqu'un*, c'est nécessairement *quelque sens*, tantôt assuré, tantôt hésitant, jeune d'âge, déjà éprouvé ou recru d'années, mais toujours en quête de soi dans l'acte même de son expression verbale ou gestuelle (5).

Dans l'acte aussi de la communication : la réciprocité des consciences — Maurice Nédoncelle l'a bien montré — est une donnée immédiate et constitutive de notre existence, un fait métaphysique primitif. Mais il faut s'empresse d'ajouter qu'on est ici en régime d'incarnation, que la communauté, la communication, la communion engagent l'être des sujets en sa totalité, que la réciprocité des consciences s'affirme à travers la réciprocité des corps, des paroles et des gestes.

Communauté de situation : assis dans le train face à un inconnu, je respecte son espace gestuel, observe ses réactions à mes propres gestes et m'efforce d'interpréter les siens. Spontanément, et en vertu de notre symétrie physique et psychique, nos gestes se limitent, se questionnent, se répondent. Cette exploration mutuelle et silencieuse est une ébauche de communication que la parole achève en libérant les intentions de signification dont chacun est porteur. Certes, l'échange des propos, liés à certains gestes, est d'abord très superficiel : j'offre une cigarette, mon voisin propose d'ouvrir ou de fermer la fenêtre. Mais la communauté de situation s'est muée en communication. La glace est brisée qui retenait la parole captive et entravait l'action gestuelle. Les présences affrontées s'avouent, la réciprocité des personnes se reconnaît. Peut-être, en certains cas privilégiés, telle rencontre fortuite, telle communication ébauchée va-t-elle s'approfondir, se poursuivre bien au-delà de la situation initiale, conduire les sujets, tôt ou tard, à une communion d'amitié.

Il y aurait lieu d'étudier les règles de l'expression gestuelle, d'y reconnaître une véritable grammaire — morphologie et syntaxe —, d'analyser la coordination de la parole et du geste. Bornons-nous à souligner la réciprocité des jeux de la communication. Qu'ils soient question, offre ou prise, nos gestes se préviennent, s'échangent et s'articulent. A l'action d'un sujet répond une réaction de l'autre.

(3) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, NRF, Paris, 1945, p. 171.

(4) Pascal, *Pensées*, Brunschvicg, fgt. 473.

(5) On ne reprend pas ici les analyses présentées sous le titre « Le geste religieux, Eléments de réflexion », dans le recueil *Pour une anthropologie du sacré*, Alsatia, Strasbourg, et surtout dans *Humanité de l'homme*, Aubier, Paris (titre de l'édition espagnole : *El lenguaje del cuerpo*).

dans l'accord ou le désaccord, le heurt ou la convergence. Nos gestes présentent une configuration réciproque, non plus statique, certes, mais dynamique. Jeu de mains, mimique faciale, inflexions de voix, dialectique des propos effectuent notre réciprocité dans un échange prodigieusement complexe de significations.

Observons ici deux cas particulièrement instructifs pour notre objet ; l'action oratoire et la présidence d'une assemblée délibérante. L'orateur politique, par exemple, affronte, avec sa seule force individuelle d'expression et de communication, un groupe d'« autrui » parfois considérable ; il veut transmettre sa conviction, créer une communauté d'écoute apte à se muer en communauté d'action. Dans les premiers moments, l'attitude indifférente ou intéressée de l'auditoire réagit sur l'action de l'orateur soucieux de communiquer en profondeur, peut lui suggérer attitudes, gestes ou paroles imprévues. Mais voici qu'un certain silence s'établit : apartés, toussotements, bruit de sièges viennent à cesser. La réciprocité de la communication est nouée ; elle unifie l'assemblée et centre celle-ci sur l'orateur. Une force nouvelle de présence apparaît, face au partenaire individuel qui l'a suscitée et veut l'entraîner dans une action imprévisible. La parole de l'un crée le silence de tous les autres, le modèle, le remplit, le tend, peut-être à l'extrême, jusqu'à ce que l'accord ou le désaccord, impuissants à se contenir, éclatent en manifestations verbo-gestuelles applaudissements et bravos, ou protestations, menaces et huées. Une dialectique s'est donc engagée entre les deux parties, un échange mystérieux s'instaure et s'accomplit. En cas d'accord, ce qui circule entre l'orateur et l'assemblée — et à l'intérieur de l'assemblée elle-même —, ce n'est pas un objet matériel, ce n'est pas la seule teneur intelligible des mots : c'est un accord sur des valeurs, c'est un projet d'action commune, c'est un sens vécu et à vivre ensemble. Un seul, parlant en son propre nom, a pris l'initiative de ce sens et l'expose aux réactions d'autrui amplifiées par l'effet de groupe. Deux parties très distinctes et inégales se sont confrontées et l'accord les unit sans les confondre.

Toute autre est la circulation du sens dans l'assemblée délibérante d'une association légale. Selon l'étymologie, le président est celui qui « siège devant », occupe la place d'honneur, dirige les travaux des autres. Ceux-ci ont eux-mêmes désigné le président, selon les statuts, par scrutin secret ou à main levée. Issu de l'assemblée, un président de ce type ne reçoit pas son autorité d'une instance supérieure, ne jouit d'aucun pouvoir personnel. Autorisé à émettre un avis comme tous les membres du groupe, le président ne se situe pas face à celui-ci comme une partie distincte : il fait corps avec l'assemblée, recueille et coordonne ses initiatives, donne successivement la parole aux divers interlocuteurs, ramène, s'il le faut, le débat à son objet, prend acte des décisions et les proclame authentiquement. Même si la dynamique du groupe s'ordonne autour de lui comme les rayons du cercle autour de leur centre, l'assemblée prend simplement conscience de soi en la personne du chef qu'elle s'est donné. Lorsque celui-ci convoque les membres, c'est l'assemblée qui, à travers lui, se convoque elle-même. Au cours du débat, les paroles du président renvoient l'assemblée à ses finalités et moyens d'action. En toutes relations extérieures, paroles et gestes du président comme tel sont ceux des « autres ». Le rôle de chef n'est donc ici que partiel et non plénier, ne comporte pas l'initiative d'une action originale. Le « sens » exprimé par le président est celui qui a pris naissance au sein du groupe.

Compréhension du geste

Dans l'affrontement d'autrui — et cela vaut de l'orateur et du président face à l'assemblée — la compréhension mutuelle s'opère par l'échange des paroles et la

réciprocité des gestes. Rappelons ici, à l'encontre de certaines théories anciennes dites « de l'inférence », que la compréhension des gestes d'autrui ne recourt à aucun raisonnement ou rappel d'une mienne expérience antérieure. Je ne conclus pas de la mimique d'autrui à sa frayeur ou à sa joie en m'appuyant sur la concordance, en moi-même, de tel sentiment avec telle action gestuelle. Par la réciprocité de nos consciences incarnées, je me projette spontanément dans autrui, ou, mieux encore, je vis en lui ce qu'il vit. Le : « *J'ai mal à votre poitrine* », de Madame de Sévigné, est tout autre chose qu'une grâce littéraire. En « celui qui est ma propre chair » (6), j'actualise mes propres capacités de douleur ou de joie, de colère ou de frayeur : je vis en mon corps ce que l'autre vit dans le sien — ce qui explique la contagion des sentiments, des émotions, et tous faits de mimétisme, particulièrement dans les foules. Scheler (7) et Merleau-Ponty l'ont bien vu : *Je lis la colère dans le geste, le geste ne me fait pas penser à la colère, il est la colère elle-même... Le sens des gestes n'est pas donné mais compris, c'est-à-dire ressaisi par un acte du spectateur. Toute la difficulté est de bien concevoir cet acte et de ne pas le confondre avec une opération de connaissance. La communication ou la compréhension des gestes s'obtient par la réciprocité de mes intentions et des gestes d'autrui, de mes gestes et des intentions lisibles dans la conduite d'autrui. Tout se passe comme si l'intention d'autrui habitait mon corps ou comme si mes intentions habitaient le sien... C'est par mon corps que je comprends autrui, comme c'est par mon corps que je perçois des "choses" » (8). Phénomène d'osmose entre consciences incarnées : entre autrui et moi s'instaure un échange, une circulation du sens. Nos intentions de signification vont à la rencontre les unes des autres, interfèrent, s'accordent, se nouent, se fécondent mutuellement, ou se heurtent et se refusent. Conversation, action oratoire, débat public doivent leur vitalité et leur intérêt non seulement à la teneur des propos, mais à cette action gestuelle réciproque qui revêt chez certains peuples une si grande force démonstrative.*

Le geste rituel

Histoire des religions, ethnologie, paléontologie l'ont montré : le geste rituel est critère d'humanité. Homme et rite sont indissociables (9). Rappelons très brièvement quelques données fondamentales.

Le rite est geste symbolique. Tandis que le geste utilitaire opère un changement dans le monde extérieur, vise une efficacité pratique, le geste symbolique ne cherche pas un résultat déterminé par les propriétés naturelles des choses : aussi l'adjectif « symbolique » est-il souvent synonyme d'« inefficace », d'« impuissant », d'« inopérant ». Qu'il soit porteur d'un message comme chez les prophètes d'Israël, ou d'une décision personnelle — tel saint François se dépouillant des vêtements reçus de son père —, ce qui change le geste symbolique, c'est le rapport du sujet à lui-même, à autrui, au monde ou à Dieu. Le geste utilitaire change quelque chose. Par le rite, je *me* change. Le premier est action, le second est acte.

(6) Isaïe 58, 7.

(7) M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, p. 347 s.

(8) M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 215 s.

(9) Cf. L. Bouyer, *Le rite et l'homme*; J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine d'après les documents ethnographiques*; G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*; *Aspects du mythe*; *Le sacré et le profane*; R. Girard, *La violence et le sacré*.

Le rite religieux est geste symbolique institué. Sa forme n'est pas due à une initiative individuelle : elle est reçue d'une instance sociale reconnue, appartient au groupe comme tel. Pourquoi donc le rite est-il soustrait à la libre disposition des individus ? Parce qu'il se réfère à une transcendance, à un ordre de réalité qui dépasse l'ordre empirique de la fantaisie, des intérêts, de l'utilitaire. Le rite n'est une action sacrée, il engage l'homme envers des réalités dont on ne peut se servir, mais qu'on doit servir ; il relève du gratuit, de l'idéal, du transcendant.

Certes, le rite, comme toute chose humaine, est exposé à diverses dégradations : celle de la sclérose, par exemple, où l'acte est vidé de sa vitalité par ignorance de son sens ou indifférence à celui-ci. Mais une déviation plus fondamentale consiste à détourner à des fins personnelles la réalité sacrée, à s'appropriier ce qui ne peut appartenir à l'individu ni au groupe. Tel est le rite magique. L'illustration la plus typique en est fournie ; par les *Actes des apôtres* : l'opinion publique de Samarie, éblouie par les sortilèges de Simon le Magicien, attribuait les prodiges accomplis à la puissance de Dieu. Simon, au contraire, en bon magicien, se considérait comme le propriétaire de ses pouvoirs et, même après son baptême, concevait de cette façon le ministère des apôtres : il demande à ceux-ci de lui vendre leurs pouvoirs à prix d'argent. Pierre condamne hautement une telle requête : ce que l'imposition des mains transmet, c'est le Don de Dieu par excellence, l'Esprit Saint, amour et gratuité absolue, dont les apôtres ne sont que les distributeurs. L'appropriation, le détournement, tuent le rite aussi ou plus sûrement que la simple sclérose (10).

Que si l'on s'interroge sur le pourquoi psychologique des règles rituelles, d'un droit liturgique, il faut répondre que la vie n'est pas spontanée pure, mouvement sans règles, jaillissement incontrôlé. La vie s'appuie toujours sur des constantes structurées : lois anatomiques, physiologiques, sociales, dont le dérèglement définitif est la mort. La spontanéité vitale, loin d'être anarchique, utilise, écrit Jousse, un « *formulisme* » (11) ; elle est, dirions-nous, programmée. Les plus hautes manifestations créatrices — celles de l'art — supposent toujours le métier pour que talent et génie puissent s'épanouir. Ne voit-on pas aussi les enfants, lorsqu'ils inventent un jeu, commencer par se donner des règles ? Les sports n'ont-ils pas leurs lois et leurs rites ? Les ennemis des rites reçus ne s'empressent-ils pas d'en créer d'autres ? Et le rejet de toute règle n'est-il pas, en bien des cas, un sacrifice... rituel ?

Cette 'nécessité vitale se conjugue avec le sens, toujours vivant, du sacré, c'est-à-dire d'une nécessaire transcendance, pour fonder le rite. Celui-ci est de l'homme même, de sorte que les dégradations diverses du rite atteignent le sujet et le groupe en leur humanité.

Les observations faites sur la compréhension du geste s'appliquent à l'action rituelle. Il ne s'agit pas ici d'intellection abstraite, mais d'intuition vivante. Je comprends le rite dans la mesure où est mien le sens dont il est porteur. Il y faut non pas la capacité d'accomplir manuellement le rite à mon tour, mais le partage des croyances exprimées par le geste et les paroles. Ma croyance se glisse alors dans le geste accompli par autrui, y trouve son expression et s'en nourrit. Alors même que je suis venu sans être pleinement accordé aux croyances du groupe, la conviction de celui-ci, s'exprimant dans le rite, va peut-être me gagner et

(10) Actes 8,9-24. Cf. saint Augustin, *Sermo* 266, 3, PL 38,1226.

(11) Op. cit., p. 17 s. ; cf. p. 331 s.

m'entraîner dans l'action commune. J'entrerai dans la circulation du sens affirmé, exalté, célébré.

Un rite n'atteint, en effet, sa plénitude de sens, un rite n'est rite que par la célébration. De longues analyses seraient ici nécessaires. Notons que la célébration rituelle est l'affirmation symbolique, communautaire, festive, d'un événement ou d'une croyance référés à une valeur transcendante. On ne célèbre pas le détail utilitaire, empirique, banal, de la vie quotidienne. Les emplettes que je viens de faire ne seront jamais « célébrées ». On célèbre, par contre, le souvenir des morts.

Mais il faut s'empresser d'ajouter, avec Mircea Eliade, que la routine journalière et ses gestes « *sont susceptibles d'être valorisés sur le plan religieux et métaphysique. C'est la vie courante de tous les jours qui est transfigurée, dans l'expérience d'un homme religieux : il découvre partout "un chiffre". Même le geste le plus banal peut signifier un acte spirituel* » (12). C'est que justement le geste quotidien est valorisé, transfiguré, transposé à une signification transcendante ; on peut alors parler de transfinalisation, de transsignification. Le préfixe *trans-* marque bien la mutation de sens que l'empirique subit ici : le rapport de l'homme au sacré s'affirme et irradie le quotidien le plus terne. *A fortiori* les moments décisifs de l'existence : naissance, mariage, mort, où se joue le destin de l'homme, sont-ils matière à célébration. Il y faut une action commune où se réalise l'unanimité dans l'exaltation du sens transcendant de l'événement. A peine est-il besoin d'ajouter que le caractère communautaire et festif est ici nécessaire. Les intérêts individuels sont dépassés : c'est l'homme qui est en jeu et, par l'effet de groupe, le sens affirmé est exalté, vécu et exprimé par tous avec ce degré exceptionnel d'intensité qui constitue la fête.

Prêtre et assemblée chrétienne

Quelles conséquences tirer des observations précédentes quant au statut du prêtre et à la signification du rite dans l'assemblée eucharistique ? Au peuple chrétien, composé d'être incarnés comme lui-même, le prêtre offre sa propre visibilité, son regard, sa parole : situation de réciprocité, où l'affrontement de tous avec un seul fait converger vers celui-ci toute la force d'attention du groupe. La présence visible du prêtre signifie la présence invisible du Christ à son Eglise et aux fidèles ici réunis. Le prêtre n'est ni un sosie du Christ ni un masque — ce serait indigne de Dieu —, ni un robot ou un simple figurant : son ministère est actif et librement assumé. Cette activité, à son tour, ne se réduit pas à un mime ou à un rôle théâtral : le sacrement n'est pas une fiction, un pur symbole, mais un *acte* de Dieu dans l'instant. La présence et l'action du prêtre sont tout entières ministérielles, renvoient les fidèles non pas à l'identité de cet homme-ci, mais à celle de l'Homme-Dieu (13). Le ministère du prêtre officiant est donc d'un type original, irréductible à une action oratoire ou à une simple présidence.

L'orateur, a-t-on dit, veut conquérir l'auditoire à ses propres idées ; il prend l'initiative d'une action dont il choisit lui-même les objectifs et les moyens. Le prêtre célébrant, au contraire, ne parle ni n'agit en son nom propre, ne cherche

(12) M. Eliade, *Le sacré et le profane*, p. 155. D'y aurait lieu d'étudier, dans les gestes quotidiens devenus rituels, l'élément anthropologique et universellement compréhensible : le partage de la nourriture, par exemple, et les variations culturelles multiples qui différencient, illustrent, exaltent ce thème fondamental. Les conditions de compréhension des divers rituels en seraient sans doute éclairées.

(13) Cf. mon *Humanité de Dieu*, p. 268-273.

pas à propager ses vues ou à imposer ses buts : il a sollicité de l'Eglise, reçu et accepté mandat de dire les paroles et d'accomplir les gestes d'un autre. Sa grandeur est de renoncer à son initiative de parole et d'action pour se livrer, comme instrument conscient et libre, à l'initiative de Dieu Sauveur. Lors même qu'il prêche, avec son style personnel, sa mentalité, sa culture, ses limites, le prêtre-orateur transmet un message qui n'est pas sien et qu'il ne saurait altérer sans abus de confiance. Hors de cette extrémité, la personnalisation excessive du ministère aboutit à des scissions au sein de l'assemblée ; l'unité est brisée que le ministère avait pour but de construire : témoin les divisions de l'Eglise, à Corinthe, au temps de saint Paul, et depuis lors en tant de cas douloureux.

Le prêtre serait-il un simple président, délégué par l'assemblée elle-même ? Bien que cette conception se répande, sous l'influence de la Réforme, elle demeure contraire à la foi catholique. Le prêtre ne tient pas son mandat de l'assemblée, même si celle-ci intervient dans l'acceptation du candidat. Seul, le Christ peut investir un homme de la mission d'accomplir en son nom le rite eucharistique : il le fait par le sacrement de l'ordre, administré par les évêques, successeurs des apôtres. L'assemblée des fidèles ne se clôt donc pas sur elle-même : elle se réunit pour s'ouvrir au don de Dieu qui vient et qui la prévient ; elle ne produit pas le Christ sacramental : elle le reçoit. Le prêtre ne peut être confondu ni avec un membre ni avec le tout du groupe : il agit *in persona Christi*, dans le mouvement de l'amour sauveur de Dieu ; il interpelle les fidèles au nom d'un Autre : « Le Seigneur soit avec vous..., la paix soit avec vous... » (et non pas : « avec nous »), « Allez dans la paix du Christ... » ; il accomplit des gestes et des actes que nul autre ne pose : il consacre le pain et le vin au corps et au sang du Christ, offre son sacrifice rendu sacramentellement présent, partage en son nom le pain de la vie éternelle et la coupe du salut au peuple sacerdotal baptismal, l'un et l'autre trouvant leur principe unique en Jésus-Christ, grand-prêtre éternel de la Nouvelle Alliance. Ce n'est pas ici le lieu de plus amples développements (14). Marquons seulement l'équivoque de certains termes : parler de « celui qui préside », du « ministère de présidence », sans plus, là où l'on attend la mention du prêtre, c'est employer un vocabulaire réducteur. Certes, le rôle du prêtre est de présider authentiquement l'assemblée : « *sacerdotem oportet praeesse* », mais au nom du Christ, et, en outre, de consacrer les oblats et d'offrir le sacrifice. Le sens usuel et profane de certains mots sans correctif, minimise la réalité eucharistique et crée de lourdes ambiguïtés pour la foi (15).

Compréhension du geste liturgique

Dans la perspective anthropologique ici adoptée, quel est le *sens* qui circule dans l'assemblée ? — Une même foi, une même espérance, un même amour théologique, un plein accord sur la nature et la portée de l'action rituelle accomplie. La participation à l'eucharistie est le *signe* et l'*acte de l'unanimité dans la foi*. Hors de là, même si la matérialité des gestes et des paroles est commune à tous, le sens, objet d'un désaccord, ne peut circuler ni unir l'assemblée en profondeur. La

(14) Mentionnons simplement : *Le ministère sacerdotal* (Rapport de la commission internationale de théologie), Cerf, Paris, 1971 ; *Revue catholique internationale Communio*, II, 5 et II, 6, septembre et novembre 1977.

(15) Il en va de même d'un certain emploi du mot « mémorial », qui réduit l'eucharistie à un pur symbole commémoratif. Il s'agit bien d'un mémorial authentique, mais en un tout autre sens : cf. L. Bouyer, « La prière dans l'esprit », dans cette revue, II, 5, septembre 1977, p. 15 et références signalées *ibid.*

communion n'est qu'apparente, voire trompeuse. Il importe suprêmement de s'en souvenir dans les débats autour de l'« intercommunion » et de l'« hospitalité eucharistique ».

Comment l'assemblée des fidèles saisit-elle le sens des gestes rituels accomplis par le prêtre ? Les analyses précédentes le montrent. Témoin du rite, l'assemblée trouve en lui l'expression et l'aliment de sa foi. Le geste du prêtre devient celui de l'assemblée du fait que celle-ci en perçoit le sens ou, mieux, le vit du dedans, soit comme prière à Dieu, soit comme réponse salutaire de Dieu. Entre prêtre et fidèles, l'osmose des consciences, la réciprocité des gestes, attitudes et paroles effectue la circulation du sens : que tous s'inclinent pendant le *Confiteor*, que l'assemblée se dresse pour répondre à l'appel verbal et gestuel du prêtre : « Le Seigneur soit avec vous », qu'elle s'assie pour entendre l'homélie, qu'elle se lève à nouveau pour acclamer Dieu et chanter, en tout cela se déploie une action communautaire et organique où chacun agit et soutient l'action liturgique de tous les autres (16).

Certes, l'acte gestuel n'est pas isolable de l'acte verbal. La parole énonce, déclare explicitement le sens du geste ; celui-ci manifeste l'efficacité actuelle de la parole. A la condition, toutefois, que la parole ne se prenne pas elle-même pour fin, et qu'à force de commenter le geste et de se commenter elle-même, elle n'étouffe pas le sens qu'elle devrait servir. La logorrhée tue le *logos* ; la parole qui se parle se dévore et s'annule. À plus forte raison l'action a-t-elle à en souffrir. Le commentaire perpétuel suspend l'action, la transforme en discours ininterrompu et, la tentation du micro aidant, provoque chez beaucoup de fidèles une véritable nausée (17). La parole doit rester sobre et se renoncer pour que le rite soit, *vive et parle*. Celui-ci, selon l'admirable expression de saint Augustin, est une « *parole visible* » (18), annonce du salut effectué, de même que les gestes sauveurs de Jésus étaient des signes et des appels. Dans l'assemblée eucharistique, quelque chose est *fait* (19) ; l'assemblée chrétienne, dont l'intelligence spirituelle est trop souvent sous-estimée, en prend conscience dans la foi. Il arrive même, la grâce de Dieu aidant, que le rite suscite la foi ou revigore une foi étiolée : n'est-ce pas la fraction du pain, après l'écoute de la parole, qui dessilla les yeux des pèlerins d'Emmaüs et rendit à leur foi sa pleine vigueur ?

C'est dire que parole et rite ne prennent toute leur signification que dans un certain silence. Par une déformation due à une civilisation mécanique, nous sommes portés à croire que le silence n'est qu'interruption de la vie, perte de rendement, sorte de vide ou de néant, « temps mort ». C'est oublier qu'à côté d'un silence mortel, il y a un silence vivant et vital, que le silence n'est pas toujours non-sens, mais peut être plénitude de sens ; que s'il est des silences de froideur et de rupture, d'autres silences sont actes de profonde et d'intense communion. Il ne s'agit pas, dans l'assemblée eucharistique, d'exciter les fidèles, de les électriser en agissant sur leurs nerfs, mais de créer une véritable

(16) Entre les attitudes liturgiques, l'agenouillement a sa place de droit, parce qu'il exprime avec force l'adoration, ou plutôt parce qu'il est *acte* d'adoration : l'homme y engage tout son être, âme et corps.

(17) Outre les commentaires abusifs, des lectures scripturaires trop abondantes risquent d'être mal assimilées et d'engendrer l'ennui.

(18) Saint Augustin, *Commentaire de l'évangile selon saint Jean*, 80, 3, PL 35, 1840 : « sacramentum... tanquam visibile verbum ».

(19) Cf. saint Thomas, *Somme théologique*, IIa IIae, q. 85, a. 3, ad 3 : « sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblata, aliquid fit ».

communion dans la foi et l'amour. Alors le silence devient, paradoxalement, un élément essentiel dans la circulation du sens : question fondamentale qui demanderait d'autres développements.

Dans la perspective anthropologique adoptée ici, le vêtement liturgique prend sa vraie signification. Il ne s'agit pas d'abord d'esthétique, et le mot « ornement » n'est pas le terme propre. Dans la pratique de la vie, le vêtement fait corps avec le porteur, affirme l'identité de celui-ci, la manière dont il se voit et veut être vu. Les variations de l'habillement se règlent, outre les caprices de la mode et les nécessités du travail, sur la fonction sociale : en ceignant son écharpe, le maire se signifie à lui-même et signifie à autrui qu'il agit au nom d'une autorité qui le dépasse. Sans cette marque distinctive, le maire et ses administrés perdraient peu à peu conscience de la portée de l'acte accompli. De même, l'habit de fête affirme que l'homme s'est libéré de ses tâches utilitaires, que son rapport à autrui, voire à Dieu, peut s'exercer en toute liberté et gratuité, sur le mode solennel. En prenant les vêtements sacerdotaux, le prêtre se rappelle et signifie aux yeux de tous qu'il renonce à agir en son nom et de sa propre initiative pour devenir le ministre, c'est-à-dire l'instrument libre d'un autre : Jésus-Christ, prêtre unique et souverain de la Nouvelle Alliance. Si grande que puisse être la valeur marchande du vêtement, son usage est acte de renoncement et de pauvreté spirituelle. L'homme s'oublie pour prononcer les paroles et accomplir les gestes de son mandant : « Ceci est mon corps... ». Le *Je* de l'homme s'éclipse pour laisser place à celui de l'Homme-Dieu. Grâce au vêtement de fonction, le sens transcendant de l'action liturgique s'affirme avec une force nouvelle et nourrit la visée de foi.

Il en faut dire autant des « manières de table ». Les éléments, les ustensiles, l'apprêt de la table-autel, le décor du lieu doivent signifier le caractère festif, sacré, transcendant, de l'action accomplie. Ce sont des signes, c'est-à-dire des réalités porteuses de sens. N'employer que les objets les plus banals, se restreindre à l'utilitaire, réduire même l'action eucharistique au prononcé des paroles consécatoires et à la communion dans le cadre d'un repas ordinaire, ce n'est plus « discerner le corps du Seigneur ».

Une réflexion sur le rôle essentiel de la beauté comme signe de Dieu s'imposerait ici (20). Une liturgie sans grandeur ni beauté ne peut signifier un Dieu infiniment grand, infiniment beau, ni satisfaire une humanité affamée de lui. En particulier, la beauté des chants joue un rôle essentiel dans l'expression, la circulation et l'exaltation du sens. Lorsque la mélodie « adhère » bien au texte, elle en traduit le sens conceptuel en langage sonore, le livre à l'oreille, au cœur, à l'esprit. Le miracle de la musique et du chant est alors de rendre *sensible, audible*, un sens *intelligible*. De là vient qu'à l'opéra ou ailleurs, l'auditoire puisse être saisi profondément par des chants joints à un texte en langue étrangère ; que des mélodies religieuses liées à des textes slaves, grecs, latins, que des *negro-spirituals* soient, hors de leurs lieux et époques d'origine, des facteurs puissants de communion spirituelle. Que dire, surtout, de ces réunions charismatiques où *l'incompréhension verbale* s'accompagne d'une *intense unanimité dans la prière* ? Il faut donc le reconnaître : si utile que soit la langue vulgaire, elle n'est pas toujours nécessaire à la participation. Prétendre le contraire, exclure, par exemple, le chant grégorien, malgré tant de prescriptions

(20) Outre le grand ouvrage de Hans-Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, 3 vol., Aubier, voir M. Nédoncelle, « De l'expérience esthétique à l'expérience religieuse », dans le recueil cité note 5.

formelles, conciliaires et post-conciliaires, malgré les requêtes de tant de fidèles, adultes et jeunes, c'est brimer ceux-ci et réduire l'homme à son intellect (21). Bien plus : dans les célébrations internationales de pèlerinages, congrès, rencontres de toute sorte, dans les lieux de vacances, l'emploi d'un *Kyrie* chanté par tous est le seul moyen d'assurer la participation communautaire (22).

Dira-t-on, dans un souci de dépouillement, que le Christ, à la Cène, n'a pas eu recours à ces appuis secondaires des signes matériels et de la beauté ? Mais l'Eucharistie n'a-t-elle pas été instituée alors au cours d'un repas rituel et festif : la Pâque ? Surtout, Jésus était là, visible, audible, tangible. Son humanité était le Signe vivant, le Signe insurpassable, le Signe par excellence qui rayonnait la sainteté de Dieu en tous gestes et paroles. Dans le temps de l'Eglise, le Seigneur n'est plus visible : des signes sensibles et beaux sont nécessaires pour soutenir la visée de foi et porter les fidèles vers Dieu.

Voici, en effet, l'autre aspect de la circulation du sens. Le Christ ne vient pas vers l'assemblée pour se perdre en elle : il se l'incorpore pour l'emporter vers le Père, dans l'élan infini de sa religion et de son sacrifice. L'action ministérielle du prêtre ne se situe donc pas seulement à l'horizontale, dans l'ordre des relations d'homme à homme, mais à la verticale de l'humanité, de l'instant, de l'histoire. A cette assemblée qui ne s'est pas réunie pour se clore sur soi et qui ne saurait être « liturgique » sans la référence essentielle à Dieu, le prêtre signifie la présence et la double action du Christ : « prévenir » l'assemblée de l'amour sauveur, exprimer l'action de grâces communautaire. Le Christ n'est-il pas à la fois le « Oui » de Dieu à ses promesses et l'« Amen » de l'homme à la Gloire de Dieu ? (23). Toujours en dépendance du Christ, le prêtre est ainsi foyer visible de la rencontre vivante entre l'homme et Dieu, lieu où le sens circule, *échangeur de sens, échangeur de présence*.

Ce ministère exige du prêtre d'abord la foi et un témoignage de foi aux paroles et gestes du Christ qui passent à travers sa propre humanité. Les fidèles attendent cette attestation, cet *opus operantis*, et en retour leur propre témoignage de foi fortifie celle du prêtre. Le sens attesté circule et s'affermi : l'Eglise n'est-elle pas une force de témoignage au-dedans comme au-dehors ?

Une certaine éducation gestuelle et verbale est ici nécessaire au prêtre et doit exclure la recherche délibérée de l'insolite ; une saine adaptation exige le respect des fidèles et du mystère. A vouloir « faire choc » à tout prix, à inventer des liturgies de toutes pièces, on met à l'écart une masse énorme de fidèles, sans, pour autant, convertir les incroyants. Le choc salutaire est ici le témoignage de la foi et de l'effort vers la sainteté. D'autre part, une excessive rapidité, la hâte d'en

(21) Vatican II, Constitution *Sacrosanctum Concilium*, p. 54 : « On pourra donner la place qui convient à la langue du pays... On veillera cependant à ce que les fidèles puissent dire ou chanter ensemble en langue latine aussi les parties de l'ordinaire de la messe qui leur reviennent » ; et p. 116 : « L'Eglise reconnaît dans le chant grégorien le chant propre de la liturgie romaine ; c'est donc lui qui, dans les actions liturgiques, toutes choses égales d'ailleurs, doit occuper la première place ». Voir aussi : S.C. du culte divin, Instr. *Musica Sacram*, 5 mars 1967, p. 52 ; Paul VI : allocution à l'audience générale du 22 août 1973 (*DC* 1973, p. 756), discours à la Com. intern. *Musicae sacrae*, 12 oct. (*ibid.*, p. 908) ; lettre du Card. Villot à l'Ass. Sainte-Cécile, 30 sept. (*ibid.*, p. 855) ; lettre-préface du Card. Knox au livret *Jubilate Deo*, Pâques 1974.

(22) La « pastorale du tourisme » devrait en tenir compte : pendant leurs vacances à l'étranger, de très nombreux fidèles s'abstiennent de la messe dominicale quand les chants du *Kyrie*, seuls communs à tous, sont exclus.

(23) 2 Corinthiens 1.20.

finir au plus vite ou, à l'inverse, une lenteur et des longueurs abusives entravent la rencontre du prêtre et des fidèles dans l'action rituelle.

En somme, le geste ministériel des bras étendus exprime bien le double rôle du prêtre : accueil et réunion des fidèles, puis ouverture de l'assemblée orante à la présence, à l'appel, aux dons divins. Dieu vient s'inscrire dans l'espace corporel et spirituel ainsi ouvert, comme la Gloire de Yahvé reposait invisiblement sur les ailes déployées des chérubins de l'Arche. La circulation du sens se consomme dans la communion joyeuse des fidèles en Dieu.

Il est grand, le mystère de la foi. Elle est grande la foi au mystère. Ici, plus que partout ailleurs, c'est par le mystère que l'on se comprend.

Edmond BARBOTIN

L'Abbé Edmond Barbotin, né en 1920. Docteur en théologie et ès-lettres (philosophie). Professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg. Publications principales : O. Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, introd., Vrin, 1953 ; *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Louvain, Nauwelaerts, et Paris, Vrin, 1954 ; *Le témoignage spirituel*, Epi, 1964 ; Aristote, *De l'âme*, introd., trad. et notes, Belles-Lettres, 1966 ; *Humanité de l'homme, Etude de philosophie concrète*, Aubier, 1970 (trad. américaine et espagnole) ; *Humanité de Dieu, Approche anthropologique du mystère chrétien, ibid.*, 1971 (trad. américaine) ; *Croire*, 2e éd., Desclée, 1971 (cinq trad.) ; en collaboration avec G. Chantraine, *Catéchèse et culture*, Lethielleux, 1977.

James HITCHCOCK

La voix du silence

De même que le geste n'a pas à être commenté pour avoir du sens, de même le rite, où gestes et paroles sont sur le même plan et opèrent ce qu'ils font et disent, n'appelle ni ne supporte d'autre commentaire que le silence. C'est ce qu'ont montré Romano Guardini et Louis Bouyer, il y a longtemps déjà.

L'IMPORTANT travail, encore inachevé, de renouveau dans la liturgie de l'Eglise progresse dans une large mesure sous le signe de la « purification » et du dépouillement des apports des différents siècles, des alluvions culturelles qui ont obscurci la beauté fondamentale de la messe. En intention, du moins, cette purification vise à un retour à la simplicité de l'Eucharistie dans la primitive Eglise.

Mais tout au long de ce travail un mécontentement général est apparu, de plus en plus ouvertement exprimé, même par ceux que l'on ne peut taxer de traditionalisme et qui avaient peut-être été les premiers à réclamer la « réforme » de la liturgie et à y travailler. On critique le langage de la messe, par exemple, tant sur le plan esthétique que doctrinal (1), et on a en général l'impression, même si celle-ci reste vague, que l'on espérait beaucoup plus de la liturgie rénovée.

Les changements et « expériences » liturgiques ont fait naître des problèmes souvent imprévus (on faisait preuve notamment de beaucoup de naïveté quant aux effets psychologiques et sociaux d'un changement rapide). Mais on avait déjà reconnu et analysé le fond des problèmes actuels avant même le Concile Vatican II. Et certains ouvrages classiques sur la liturgie, maintenant assez délaissés, peuvent fournir l'essentiel de la réponse qu'exige le malaise actuel.

L'UNE de ces études, d'un auteur largement oublié moins de vingt ans après sa mort, est *l'Esprit de la Liturgie* de **Romano Guardini** (2). Ce dernier s'efforçait de faire ressortir ce qu'il

(1) Cf. Par exemple Richard Toporosky, « The language of worship », dans *International catholic review Communio*, IV - 3 (automne 1977), p. 226-260.

(2) *l'Esprit de la liturgie* (trad. R. d'Harcourt), Plon, Paris, 1929.

appelait la « *réserve* » de la liturgie romaine : c'était un trait du génie de cette liturgie que de ne donner cours à aucune expression d'émotions tant individuelles que collectives ; et toute tentative de faire entrer ce genre d'émotions dans un contexte liturgique était considérée comme une intrusion qui entraînait en même temps la détérioration de l'authentique sentiment religieux, si délicat à préserver.

Cet esprit de réserve, d'après Guardini, était en grande partie concrétisé dans les gestes rituels de la liturgie, rendus objectifs et universels, de façon à devenir significatifs et accessibles à tous, même par-delà les frontières culturelles. Cette liturgie avait un « *style* » :

« Que l'on considère que les forces créatrices de style se sont déployées non pas dans la vie et la sphère d'action d'un homme, d'un individu, mais dans cet immense et puissant milieu fermé qu'est l'Eglise ; que l'on considère encore que cette vie spirituelle, tout entière et résolument centrée sur l'au-delà, transcendant ce monde et recevant sa loi du monde surnaturel, se trouvait d'emblée marquée du sceau de l'éternel et du surhumain — et l'on comprendra que toutes les conditions se rencontraient là pour que pût prendre naissance le plus sublime style spirituel. Aussi bien est-ce arrivé. Si l'on envisage la liturgie dans son ensemble, telle qu'elle est en elle-même, et non pas sous cet aspect diminué et atrophié qu'elle a trop souvent, hélas, de nos jours — on recevra l'impression vivante d'un style gigantesque. On aura la sensation qu'un monde intérieur, d'une ampleur et d'une profondeur infinies, s'est ouvert et créé ici une expression d'une richesse, d'une plénitude, d'une limpidité, d'une universalité qui ne se sont jamais rencontrées.

Et c'est bien en effet le 'style, au sens spécifique du mot, que nous trouverons ici : limpidité de la langue, mesure dans le geste, achèvement formel parfait du lieu et des objets du culte, des tonalités plastiques ou sonores ; tout — pensée, mots, gestes et images — est formé des éléments simples de la vie de l'âme : richesse, abondance, variété, transparence ; et la majesté sévère de ce style est encore accentuée du fait que la langue de la liturgie est une langue classique, éloignée de la vie quotidienne » (3).

De nombreuses années avant les tâtonnements actuels en liturgie, Guardini identifiait avec pertinence les deux erreurs opposées (et peut-être désormais apparentées) qui ne devinrent évidentes que dans la période post-conciliaire.

La première était le type « purement spirituel ». C'est un phénomène périodique dans l'histoire du christianisme, où les gens sont parfois tellement persuadés de la nature essentiellement intérieure de la religion que toute expression matérielle devient embarrassante et gênante, ou au mieux quelque chose à dépasser au fur et à mesure que l'on avance dans la vie spirituelle.

Le second type d'erreur reconnaît la nécessité d'une expression extérieure, mais avec une tendance à y recourir sans discernement, et sans percevoir la nature intime et non arbitraire du lien entre l'intérieur et

(3) Op. cit.

l'extérieur, entre le spirituel et le matériel. Chez les partisans de cette attitude, les symboles sont souvent nombreux, mais tendent à proliférer anarchiquement, à être sujets à une instabilité foncière, et souvent à ne garder que des liens ténus avec ce qu'ils prétendent représenter.

Confrontés à la liturgie, les uns comme les autres se heurtent à bien des problèmes, en raison de la nature établie et objective de ses symboles et de ses gestes ; les uns prétendent pouvoir s'en passer ; les autres veulent ne les utiliser qu'en accord avec leurs intentions subjectives et purement personnelles.

L'objectivité bien contrôlée de la liturgie constituait surtout, pour Guardini, une protection contre le moralisme dans la religion et la tendance à réduire la richesse et le sens profond de celle-ci à quelques principes faciles à comprendre, ou à rechercher sa valeur dans le fait qu'elle est capable d'inspirer d'une façon ou d'une autre la conduite de l'homme. Ce moralisme serait l'erreur d'une verbosité excessive, à l'opposé d'un esthétisme qui séparerait le rituel de sa signification intérieure et se contenterait de se complaire dans son apparence expressive.

D'après Guardini, dans une formulation que l'on a sans doute trouvée audacieuse en son temps et qui devançait certaines préoccupations de ces dernières années, la liturgie devait être comprise comme un « jeu », en ce sens qu'elle n'a pas d'autre but qu'elle-même. On ne pouvait demander le « pourquoi » de certains actes liturgiques ou de certains symboles, en espérant une réponse nette et entièrement rationnelle. Finalement, la base de toute la vie est contemplative, et le culte naît de là. En comparaison, tout moralisme, avec ses multiples retombées verbeuses, semble pauvre et appauvrissant.

Avec une égale audace, Guardini n'hésitait pas à suggérer que l'individu pouvait participer à la liturgie sans toutefois la comprendre toujours pleinement. Les rythmes liturgiques étaient tels que l'individu était obligé, à ce moment-là, d'abandonner tous sentiments et expressions personnels et intimes, pour entrer dans un ordre objectif. Paradoxalement, une liturgie qui était « jeu » dans le vrai sens du terme demandait aussi des règles fixes, exactement comme les jeux d'enfants ne peuvent se jouer sans un accord préalable sur les règles.

En fin de compte, un tel ordre se réfère au surnaturel, à l'éternité :

« Et, parce que cette vie est plus haute que celle qui peut se projeter dans la réalité quotidienne, elle emprunte les harmonies et les formes qui lui correspondent au seul domaine où elle les rencontre : à l'art. Elle parle par la voix de la mélodie ou de la mesure ; elle se meut d'un geste lent et hiératique ; elle s'habille de couleurs et de vêtements qui n'appartiennent point à la vie habituelle ; elle choisit pour s'accomplir des dates et des lieux à l'ordonnance et à la structure desquels ont présidé des lois supérieures. Au sens le plus haut du terme, c'est bien là une vie d'enfant dans laquelle tout est image, danse et chant.

Voilà donc la réalisation magnifique que nous offre la liturgie : l'art et la réalité réconciliés et fondus dans l'enfance de la surnature, sous le regard de

Dieu. Ce que, jusqu'à présent, nous n'avions l'occasion de rencontrer que dans le royaume de l'irréel, dans le monde de la représentation artistique, à savoir la forme esthétique devenue la traduction expressive de la vie humaine parvenue à sa plénitude de conscience — s'est maintenant transformé en réalité » (4).

DANS son important ouvrage *Le rite et l'homme* (5), le R.P. Louis Bouyer, de façon beaucoup plus poussée que Guardini, a entrepris d'analyser les rapports entre les symboles « naturels » et les symboles liturgiques, et plus précisément de répondre à la question (qui revient sans cesse depuis le Concile) de savoir si la reconnaissance du Sacré convenait au christianisme, ou ne devait être considérée que comme un phénomène païen que l'Évangile avait rendu inutile, voire même illégitime.

En développant sa thèse, que le christianisme doit transformer ce qui est naturellement considéré comme sacré, et l'élever sans le rejeter, le P. Bouyer a analysé assez longuement les rapports essentiels entre la parole et le rite dans la religion. Se plaçant sur un plan phénoménologique, il a dévoilé la nécessité de l'une et de l'autre, en admettant aussi que chacun signifiait quelque chose de façon fondamentalement différente.

Au commencement, la parole et le rite n'étaient pas séparés. L'action appartenait à l'essence même de la parole, et inversement celle-ci était considérée comme conduisant à l'action. Dans un contexte religieux, la parole était comprise comme un don de Dieu — l'homme étant incapable de parler convenablement avant que la parole ne lui soit donnée —, tandis que le rite était le moyen par lequel l'homme prenait part aux actions de Dieu.

Un phénomène que l'on retrouve fréquemment dans l'histoire de l'Église est le désir de donner la prééminence à la parole sur le rite pour surmonter la tendance à la superstition, à laquelle une religion ritualiste risque toujours de donner naissance. C'est ce que l'on découvre dans une grande partie de la piété de la fin du Moyen-Âge. Cependant, pour le P. Bouyer, la plupart des efforts tentés pour « purifier » la liturgie de cette façon n'ont réussi qu'à ajouter les erreurs protestantes du XVI^e siècle aux erreurs spécifiquement catholiques de la fin du Moyen-Âge. Ni dans un cas ni dans l'autre, il n'y a eu retour à une liturgie authentique, où soient organiquement liés la parole et le rite.

Une autre attitude assez répandue actuellement, et déjà dénoncée par le P. Bouyer, est la tendance à voir dans le rite, si tant est qu'on lui accorde la moindre raison d'être, essentiellement l'illustration d'une idée — bien qu'en fait l'histoire montre que les rites apparaissent d'abord, et que les idées ne se développent qu'ensuite pour les expliquer.

(4) Op. cit.

(5) *Le rite et l'homme* (Sacralité naturelle et liturgie), Cerf, Paris, 1962.

Les rites sacrés s'appuient toujours sur des symboles naturels qui ont déjà un sens bien établi dans l'esprit humain, et ne sont donc pas arbitraires. Ces rites sont les représentations dynamiques d'actes divins. Par leur répétition, ils fixent la perception de ces actes dans l'esprit. La traduction consciente ne peut venir qu'ensuite.

Dans le christianisme, selon le P. Bouyer, l'action rituelle devient une perception de la puissance salvatrice de Dieu dans le monde, Dieu qui va ressaisir l'univers par Lui créé. Le sacré, enfermé jusqu'ici dans les cultes païens, est alors prêt à pénétrer tous les aspects de l'existence humaine. Le cycle temporel chrétien, en particulier, diffère de la spirale païenne d'une répétition sans fin. Le christianisme sacralise le temps et l'espace, non pas en juxtaposant, comme les religions païennes, le sacré et ce qui est entièrement profane, mais plutôt en insistant sur la présence universelle et éternelle de Dieu dans le monde et en la « condensant » dans les rites.

Le P. Bouyer, très en avance sur les changements liturgiques post-conciliaires, a également perçu les dangers à la fois de l'esthétisme (déjà présent dans la conviction de quelques membres du « mouvement liturgique » que seuls certains styles d'art et de musique étaient valables) et du rationalisme moderne (qui est peut-être encore plus grave). Le P. Bouyer avait prévu qu'il serait plus difficile qu'on le croyait de distinguer les rites essentiels de ceux qui sont liés à des cultures passagères, et il avait mis en garde contre les interminables commentaires qu'il faudrait introduire dans les liturgies révisées, pour les rendre plus « significantes ».

Si l'on cherche à comprendre pourquoi la liturgie post-conciliaire déçoit si souvent, on peut remarquer d'abord que les cadres indispensables du temps et de l'espace ont été obscurcis sans nécessité. L'aménagement de l'année liturgique, dans le but louable de faire mieux ressortir les grandes fêtes — et celle de Pâques en particulier — dans toute leur splendeur, paraît avoir eu pour effet négatif d'enlever son relief à la majeure partie du calendrier, et de faire naître le sentiment de longues périodes de temps profane et « ordinaire », entrecoupées d'assez brèves semaines de fêtes ou de pénitence (ces dernières perdant aussi beaucoup de leur sens à cause du déclin des pratiques et dévotions qui y étaient auparavant associées).

En ce qui concerne l'espace sacré, on a sans doute beaucoup trop insisté sur le sentiment intérieur de vénération, sur la perception intime de la présence divine. Quand il existe, ce sentiment intérieur est, dans une large mesure, le fruit d'une foi déjà formée et consciente. Pour qu'il naisse spontanément, il faut que l'espace sacré soit délimité par des symboles et des gestes qui ont leur signification propre, mais servent aussi à déterminer le passage d'un lieu ordinaire à un lieu consacré : arrêt à la porte de l'église pour prendre de l'eau bénite. Bénédiction avant de se

la cérémonie. Les nombreux essais actuels de célébrer la liturgie dans un cadre aussi ordinaire et banal que possible contribuent de toute évidence à diminuer la conscience de l'espace sacré, qui n'est pas une négation du monde, mais le centre d'où la puissance divine se révèle au monde.

Dans son désir de s'adapter à l'esprit de l'époque, et en dehors des problèmes posés par la mise en œuvre (plus ou moins respectueuse) des nouveaux rituels sacramentels (qu'il n'est absolument pas ici question de critiquer !), *l'aggiornamento* s'est trouvé tiraillé entre deux directions opposées. D'un côté, on trouve le puissant esprit de rationalisme décrit par le P. Bouyer : le sens des rites sacrés finit par être considéré comme résidant dans les paroles qui les accompagnent ; le symbolisme liturgique doit être constamment expliqué et, une fois expliqué, on le trouve souvent redondant ; les textes des lectures, développés (ou dilués) dans l'homélie en arrivent à éclipser tout le reste. Conformément à l'intuition de Guardini, ceci aboutit d'ordinaire à une sorte de moralisme, dans lequel l'exhortation à la vertu devient le seul but reconnu de la liturgie. Comparée aux autres façons d'influencer le comportement des hommes, ces bonnes paroles sont souvent jugées insuffisantes.

Dans la direction diamétralement opposée, on trouve ce que l'on nomme la « contre-culture », avec son amour de la couleur, du mouvement, du symbole et du jeu, son esprit que l'on peut jusqu'à un certain point qualifier de « contemplatif », même s'il l'est souvent de façon perverse (par exemple dans le cas d'états euphoriques dus à la drogue). La liturgie austère, « purifiée », de l'Eglise post-conciliaire n'attire pas les adeptes de la « contre-culture », qui sont pourtant sensibles aux symboles et manifestations extérieures du catholicisme. Leurs besoins religieux sont sans doute légitimement fondés. Mais, selon Guardini, ils entrent dans la catégorie de ceux qui regardent tous les symboles comme arbitraires et semblent déterminés à les manipuler à leur gré.

Il paraît indéniable que, sur le plan pratique, le bel équilibre du développement simultané de la parole et du rite décrit par le P. Bouyer n'a pas été atteint par les initiatives récentes en liturgie. Ce qui en émerge souvent est une célébration peut-être moins dépouillée que stérile (dénuée de la vigueur sévère d'un véritable service puritain, par exemple) ; trop verbeuse en même temps et requérant donc des fidèles une attention consciente à la fois fatigante et impossible ; pauvre en gestes et en symboles (en dehors du « minimum » requis — ou concédé — pour les sacrements). Certains « réformateurs » se dirigent encore vers le rationalisme, préférant une liturgie réduite à ses éléments essentiels, abandonnant les vêtements sacerdotaux, les crucifix ou les gestes de toutes sortes (sauf le baiser de paix). D'autres cherchent à donner un air d'animation au service en empruntant à la contre-culture sa musique et d'autres éléments. En attendant, le rite plus « équilibré », célébré habituellement dans la plupart des églises paroissiales, semble ne réussir qu'assez rarement à rendre l'une ou l'autre tendance moins attrayante...

L'imagination dans la fidélité qu'exigeait la réforme n'a pas encore pris partout le pouvoir.

DANS la pratique, la liturgie rénovée se présente souvent comme trop verbale, beaucoup trop liée à un procédé de communication volontaire par l'intermédiaire de mots. Ceci vient en grande partie de facteurs négatifs, entre autres de l'élimination, délibérée ou fortuite, d'autres éléments de culte. Outre l'affaiblissement déjà évoqué du sens du temps et de l'espace sacrés, on constate çà et là la suppression de la richesse artistique intérieure de beaucoup d'églises anciennes ; une prédilection fréquente pour une table dénudée dont le sens paraît seulement utilitaire ; l'abandon des vêtements sacerdotaux ou le choix d'habits qui n'ont plus rien de sacré ; l'abandon d'objets traditionnels de culte comme les cierges sur l'autel et l'encens ; une prédilection pour la musique « populaire », souvent porteuse d'un « message » évident ; l'abandon des processions (bien que les nouvelles processions d'Offertoire ou de communion les compensent dans une certaine mesure) ; et l'abandon de la plupart des gestes faits par les fidèles au cours de la messe :généflexions, coupes, signes de croix, etc.

Ce dernier phénomène — la suppression de nombreux gestes — est peut-être le plus révélateur, en ce sens qu'il repose sur deux postulats sous-jacents à une grande partie du changement liturgique, bien qu'ils soient très discutables : à savoir qu'un rite « plus simple » est en quelque sorte plus pur et plus authentique, et que rien n'a sa place dans les rites qui ne puisse être expliqué rationnellement (sous peine d'apparaître dès lors inutile).

En fait, le désir de « purifier » la liturgie, comme celui de « purifier » la religion en général, est profondément ambigu. Tout au long de son histoire, le catholicisme romain (comme l'orthodoxie orientale) s'est montré réservé et prudent vis-à-vis de ce désir qui revenait sans cesse. L'Eglise semble avoir toujours senti que, si cette tendance pouvait exprimer une piété authentique et profonde, elle révélait aussi souvent que l'on était devenu étranger à ce qui devait être « purifié ». Certains soi-disant réformateurs continuent à retirer les adjonctions, couche après couche, jusqu'à ce qu'il ne reste rien.

Certains principes de base liés aux rites ont peut-être été grossièrement sous-estimés dans l'application de la réforme liturgique (6), à savoir que les rites religieux ont toujours une certaine qualité indépendante du temps, et qui transcende la vie quotidienne ; que les rites (y compris le langage) expriment la vraie foi du fidèle et pas nécessairement son état subjectif à un moment donné ; que bouleverser les rites conduit fatalement à altérer la foi qu'ils expriment, à moins d'y porter une extrême attention ; que la manipulation des rites détruit leur signification ; que la

(6) Cf. mon *The Recovery of the Sacred*, New York, 1974.

modification précipitée des gestes rituels conduit au même phénomène ; que le désir d'explicitement la signification des rites aboutit à la destruction de cette signification même ; qu'en corollaire, les rites ont un sens, même lorsque ce sens n'est pas explicité ; que les cultes catholique et orthodoxe préfèrent généralement ce qui est riche et complexe à ce qui est simple et direct ; qu'en conséquence les symboles subordonnés sont nécessaires pour « protéger » en quelque sorte le mystère central du culte, et qu'il est plus sûr d'ajouter de nouveaux rites que d'en retrancher d'anciens.

Un anthropologue connu a dit que « *les hommes cessent de croire parce qu'ils cessent de comprendre, et qu'ils cessent de comprendre parce qu'ils cessent de faire les gestes et les choses qui expriment ce qu'ils comprennent* »(7). La mentalité rationaliste qui parle si promptement de « rites dénués de sens » entretient simplement un état d'appauvrissement du symbolisme. Si les symboles sont, sur un certain plan tout au moins, ce qui résume, synthétise et intensifie la vie entière d'une communauté (8), l'abandon ou l'affaiblissement de ces symboles conduit à l'affaiblissement des liens qui unissent cette communauté. Cette dernière n'évoque plus ce qu'elle croyait autrefois, et tout rite qui manifeste cette foi devient sujet à une révision individuelle constante, par crainte qu'il n'ait été peut-être « imposé » de l'extérieur.

Bien que le catholicisme post-conciliaire ait cherché à s'immerger plus profondément dans l'histoire, c'est le contraire qui se produit dans une large mesure : il y a eu perte du sens de l'histoire en tant que chose vivante, en tant que tradition imprégnant le présent. On ne peut jamais exprimer correctement par des mots ce genre de sentiment ; les puissants symboles d'une communauté s'avèrent beaucoup plus efficaces. Ainsi, dans l'Eglise post-conciliaire, une grande partie du passé catholique s'est trouvé écarté, car on le trouvait inapproprié et lourd, presque étranger. Ceci cependant n'a pas conduit, comme on l'a souvent cru, à une libération, mais plutôt à un esclavage vis-à-vis d'un présent chaotique.

Les mots sont peut-être plus liés à la culture, et donc plus déterminés historiquement que les symboles. Si les rites de l'Eglise catholique ont une signification profonde, c'est dans la mesure où ils suggèrent l'éternité au-delà des contingences culturelles et temporelles, où ils font percevoir une réalité au-delà de la capacité de l'esprit à comprendre ou à formuler. Malgré ses défauts, l'ancienne liturgie a pu donner l'impression qu'il se passait beaucoup plus qu'il ne paraissait en surface ; chaque chose y menait au-delà d'elle-même et de l'époque où elle avait été adoptée. La liturgie « rénovée » ne demande souvent qu'à être prise dans ses propres termes modestes et limités, très liés aux mots susceptibles d'exprimer son sens.

(7) Robert Redfield, *The folk culture of Yucatan*, Chicago, 1955, p. 363.

(8) Clifford Geertz, « Religion as a cultural system », dans *The Religious Situation : 1968*, éd. Donald R. Cutler, Boston, 1968, p. 641 s.

LE catholicisme sanctifie les actes humains aussi bien que les pensées, le corps aussi bien que l'âme, et les gestes rituels en sont les manifestations les plus puissantes et authentiques. Une religion très intellectuelle, même si elle présente un attrait superficiel dans une culture hautement verbale, tend à la longue à n'être pas satisfaisante et à dégénérer en ce moralisme dénoncé par Guardini et tant d'autres.

La manière dont s'imposent d'authentiques symboles religieux est, de par sa nature « mystérieuse » même, difficile à saisir. C'est ainsi que les tentatives de créer de nouveaux gestes liturgiques dans l'Eglise post-conciliaire (comme la banale poignée de main de la paix, ou ces processions à l'Offertoire dans lesquelles des denrées domestiques ou les outils de différents métiers sont déposés sur l'autel) restent souvent sans résonance. Les symboles qui réussissent à être profondément signifiants, et qui semblent être parfaitement à leur place dans la liturgie sont ceux dont les racines plongent bien au-delà des pouvoirs immédiats d'évocation dans l'esprit conscient.

Étant donné qu'ils ne requièrent pas que leur signification soit complètement et actuellement verbalisée, les rites et symboles sacrés peuvent admettre une certaine diversité de sens. (Qui, par exemple, pourrait commencer à expliquer la totalité de ce que signifie un crucifix ?). Dans le catholicisme, qui attache une grande importance à l'orthodoxie doctrinale, cette diversité exclut le rejet conscient de l'enseignement apostolique. Mais elle recouvre et développe une complexité très riche de compréhension religieuse qu'on ne pourrait autrement exprimer qu'à l'aide d'un très grand nombre de mots (et, ce qui est peut-être plus important, qu'à travers des discours de styles et de niveaux très divers, et qu'on ne pourrait tenir simultanément).

Un autre anthropologue a vu dans les rites la condensation économique de différents sens, qui implique une sensibilité accrue au symbole (9). C'est bien là, semble-t-il, ce qui manque actuellement à une grande partie de la liturgie catholique et la prive d'une part importante de son pouvoir, de son aptitude à réfléchir les résonances de l'éternité. Comme le P. Bouyer l'a noté avant même le Concile, il est nécessaire de rendre aux mots et aux rites cette *t mystérieuse densité* ^A qui leur est si naturelle (10). Le silence des fidèles parle aussi, et pas seulement pendant les temps réservés à la réflexion consciente.

James HITCHCOCK

(traduit de l'américain par Mireille de Maistre)

(9) Mary Douglas, *Natural symbols*, New York, 1970, p. 1 s., 8, 11, 47.

(10) Louis Bouyer, *op. cit.*

James Hitchcock, né en 1938 à Saint Louis (Missouri). B.A. à l'Université de Saint Louis, puis M.A. et Ph.D. à Princeton. Professeur d'histoire à l'Université de Saint Louis. Rédacteur en chef de l'édition américaine de *Communio*. Publications : *The Decline and Fall of Radical Catholicism* (1971) et *The Recovery of the Sacred* (1974).

André GOUZES

Beauté, signe de l'amour

Que l'Eglise soit construite par sa liturgie, c'est une vérité dont la confirmation s'impose, dans ses recherches théoriques comme dans son apostolat sacerdotal, à un jeune dominicain dans un secteur rural.

COMMUNIO. - Si nous sommes venus vous interviewer, mon Père, c'est non seulement parce que vous êtes un spécialiste de la liturgie, mais surtout parce que vous êtes, en la matière, un chercheur et un praticien expérimenté. Pourriez-vous d'abord situer pour nous la nature et le cadre de votre action ?

ANDRÉ GOUZES : Les circonstances m'ont conduit à Sylvanès, dans l'Aveyron, où se trouve une abbaye cistercienne. C'est un endroit très beau. Pendant quelques années, j'y ai amené de jeunes artistes et des amis pour une animation surtout rurale. Et là, d'année en année, c'est comme si une proposition nous avait été faite et s'était progressivement précisée, d'abord par l'attente et par l'accueil de ces gens, ensuite, récemment, par une offre ferme de l'Etat pour restaurer ce magnifique monument. Les gens du pays, d'un bon milieu rural, de vieille tradition chrétienne, sont très ouverts et très accueillants à tout ce qui est le langage liturgique, et aussi à la très belle musique. De cette abbaye, nous allons faire un lieu au service d'un éveil et d'une formation à la liturgie. Car nous croyons que le peuple chrétien a besoin de boire à nouveau aux sources de la liturgie.

— Les gens à qui vous vous adressez sont des ruraux. Leur vie au contact de la nature facilite-t-elle leur accès à la liturgie ?

— Il est bien possible que ces hommes, encore très liés aux rythmes de la nature, aient plus d'affinité que d'autres avec les signes très naturels et très concrets de la liturgie : l'eau, la flamme, le pain, le vin, l'huile, les gestes simples du corps humain tels que les mains offertes. Mais j'ai surtout le sentiment qu'ils ont été préservés de certaines tendances modernes intellectualisantes, voire idéologiques, qui ont transformé et parfois faussé, dévié l'approche des signes liturgiques dans ce qu'ils ont

d'élémentaire. J'ai constaté la même chose avec les petits enfants auxquels je fais un peu de catéchèse. J'avais commenté à un groupe d'enfants de sept à huit ans tous les chapitres de l'Exode concernant la Pâque. Après la veillée pascale, je leur ai simplement demandé ce que les grands moments de la vigile leur avaient rappelé. Un petit gamin m'a dit : « Ô Père, le feu, ça m'a rappelé le buisson ardent de Moïse ». Un autre m'a dit : « Le cierge pascal, quand il est entré dans l'église, c'était comme la colonne de nuée ». Eh bien, je vois dans cette perception immédiate de l'enfant sans pression idéologique, par le seul contact de l'Ecriture Sainte et du signe, une sorte de lecture spontanée, naturelle, qui confirme la pérennité d'un certain langage liturgique et surtout des grands signes de Dieu qui nous sont transmis par la tradition liturgique. Alors, quand on me dit et quand je sais que dans beaucoup d'églises on ne célèbre plus la vigile pascale selon son grand ordonnancement symbolique et rituel, je me dis que ce n'est pas parce que les gens ne comprennent pas, mais parce que les liturgistes ou les prêtres ne savent plus la célébrer, la « jouer », au grand sens du mot, alors qu'il y a des yeux encore assez frais et des cœurs assez ouverts pour y entrer. C'est vraiment mon expérience depuis huit ans que je vous donne là.

— Vous nous laissez entendre que la grande tradition liturgique s'est en partie perdue et qu'on constate de graves déviations. Comment a-t-on pu en arriver là ?

— Je crois que la liturgie n'est que l'un des domaines où l'on peut voir où en est l'homme occidental actuellement et observer cette sorte d'éclatement, de division, de démantèlement de son être. L'unité de l'être humain a été rompue par le péché ; mais, à cause de l'histoire récente de notre culture, avec les idéologies « disloquantes » qu'elle véhicule, la rupture est particulièrement grave en ce moment chez nous, et ses effets destructeurs s'observent au sein même de la liturgie dont ils compromettent gravement la mission, qui est précisément de restaurer dans le Christ l'unité de l'être humain.

— Comment cela ?

— La liturgie, c'est le mystère des épousailles de Dieu et de son peuple. C'est une action dans laquelle Dieu est l'acteur principal. L'office divin, c'est l'œuvre de Dieu, *opus Dei*. L'homme y participe en répondant « oui » à l'amour que Dieu lui offre (1) ; mais cette réponse même est une prière qui lui est inspirée par l'Esprit Saint. Dieu est présent et il agit à travers les signes. Le fondement de ces signes, c'est la Parole de Dieu. Tout l'acte liturgique symbolique, par l'unité de la parole et du signe, repose sur une vision d'unification de l'être. C'est un acte salvifique où le

(1) « En Jésus-Christ... se prononce en perfection, dans un Amen unique, le double « oui » de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu ; l'hymen est consommé du Créateur et de sa création » (Hans-Urs von Balthasar, *La Foi du Christ*, cité par H. de Lubac, *La Foi Chrétienne* (essai sur la structure du Symbole des Apôtres), Aubier, 1969, p. 279).

cœur et l'intelligence se rencontrent, où la chair et l'esprit s'épousent à nouveau, où s'opère une recombinaison bienheureuse de l'être humain. Il faut faire confiance à ces symboles-actes, à ces actions salutaires : cela suppose la foi.

— **Pouvez-vous concrétiser par un exemple ?**

— La liturgie par excellence, c'est la Pâque. Notre liturgie pascale est un chef-d'œuvre. Tous les grands éléments, dans leur jeu symbolique, sont convoqués cette nuit-là, pour nous rendre présente la recréation de l'univers par le Christ ressuscité : la pierre d'où jaillit la flamme comme le Christ jaillit du tombeau ; le feu qui embrase la nuit ; la colonne de nuée qui nous guide pour entrer dans l'église froide et encore enténébrée, qui est autant l'image de la terre que celle du tombeau ; puis les grandes bénédictions, les grands rites de fécondation du cierge et de l'eau ; le cierge est l'« icône » de la lumière pascale pendant les quarante jours qui suivront. Tout ceci doit être actualisé rigoureusement dans la ronde joyeuse de la fête pascale. Les lectures bibliques manifestent le caractère eschatologique de la Pâque du Christ qui juge les temps, qui accomplit les temps : création du monde, exode, passage de la Mer Rouge, textes prophétiques, tout cela jaillit dans une puissance de catéchèse qui prépare l'homélie. La liturgie nous touche, elle nous affecte, elle nous transforme par les signes, qui sont des outils de transformation, de conversion de l'homme. Parce qu'elle nous a transformés, on peut prêcher : nous sommes en état de comprendre. Trop souvent, à l'heure actuelle, c'est le processus inverse : on commence par un discours humain, et vient ensuite une liturgie diminuée.

— **Quelles sont les conditions d'une restauration de la liturgie ?**

— Il y a dans notre Eglise à l'heure actuelle un problème fondamental : celui de la formation des prêtres à leur fonction essentielle, leur fonction mystagogique, liturgique et sacramentelle, ministérielle. Quand le clergé délaisse ou sous-estime cette fonction, que lui seul est habilité à remplir, au profit aie la théologie ou de la mission, qui sont des domaines ouverts à tous les chrétiens, ne fait-il pas preuve d'une sorte de cléricisme, comme s'il voulait déposséder les laïcs de fonctions essentielles ? Or il me semble de plus en plus que si le clergé retrouvait la plénitude de sa vocation ministérielle, si le prêtre devenait pleinement l'homme des signes et de la parole, bien des choses se rétabliraient dans l'Eglise de Dieu, car Dieu ne pourra pas se faire comprendre sans le retour à ces signes qui sont vraiment l'ouverture à son mystère et à sa transcendance.

— **Il y a donc un nouveau cléricisme ?**

— Qui malheureusement s'exprime dans la liturgie elle-même, lorsque l'homme veut s'y substituer à Dieu comme acteur principal. Et c'est le cas lorsque, au lieu de présenter simplement et humblement l'acte liturgique institué par Dieu, on prétend le maîtriser, s'en emparer en donnant une explication du mystère qu'on cherche à imposer aux fidèles — explication inévitablement réductrice et trop souvent subordonnée à une

idéologie. On peut alors en arriver à des sortes de psychodrames, voire de « liturgies-meetings ». Dans ce dernier cas, la foi se dévergonde et se dessèche en idéologies de combat, en courant le risque d'être abandonnée si ces combats viennent à se suffire à eux-mêmes. Sans aller si loin, la liturgie tend souvent à se dévoyer en spectacle, en faisant souvent un large appel à la technique et à l'audio-visuel. Une telle déviation n'est pas nouvelle dans son principe. Dès le XIIIe siècle a commencé une certaine dérive de la liturgie occidentale. Dans la suite, le mystère du Christ est devenu spectacle sur le parvis. Mais les représentations de l'époque baroque étaient encore riches de sève chrétienne, et nous n'en avons plus, trop souvent, que de tristes caricatures.

— **Qu'entendez-vous par le terme «mystagogie » dont vous vous êtes servi tout à l'heure ?**

— J'appelle mystagogie la mise en actes du mystère. Dans l'acte « mystérique », Dieu nous transforme, nous renouvelle profondément, crée en nous l'homme nouveau, nous re-crée et cela à travers le signe : nous apportons le pain et Dieu nous donne son Corps de façon mystérieuse. L'immense différence entre le symbole sacramentel et le théâtre sacré, même s'il est riche de sens chrétien, c'est que dans le premier l'acteur, c'est Dieu, qui seul peut nous sauver.

— **Vous venez de nous parler de l'action divine dans l'Eucharistie, où l'Eglise nous garantit la présence du Christ. Qu'en est-il dans les autres actes liturgiques ?**

— C'est à tort que les Occidentaux ont tendance à ne voir la présence de Dieu que dans les espèces consacrées. Nous ne sommes plus guère conscients de la présence de Dieu dans la proclamation de son Verbe. Et pourtant, la trace en subsiste dans nos liturgies solennelles. La lecture de l'Écriture Sainte était naguère toujours cantilée, non pas pour « faire joli », mais parce que la cantilation donne toute sa force, toute sa substance au Verbe et fait qu'on ne lit pas un texte de l'Évangile comme un texte philosophique (on ne chante pas du Kant !). C'est vraiment le Christ qui se rend présent (2). Et c'est pourquoi il y avait dans la liturgie une symétrie entre l'élévation de l'évangéliste et l'élévation de l'Eucharistie. Dans la liturgie tout est présence : le Verbe, le pain et le vin, la flamme, le geste, l'espace. Je crains que souvent l'Occidental n'en ait plus conscience.

— **La liturgie doit-elle être belle ? Comment voyez-vous les rapports entre l'art et la liturgie ?**

— La liturgie doit être belle, mais d'une beauté qui soit le signe et

(2) « La parole annonciatrice de l'Eglise est... pure référence au fait qui se rend présent dans cette parole, et qui se dresse avec son évidence propre, par-delà et par-dessus la parole de l'Eglise » (*Ibid.*, p. 191). « La Parole de Dieu... c'est toujours un acte, où quelqu'un se révèle en se livrant. Finalement, c'est ce quelqu'un lui-même... le Christ, vivante Parole du Père (Louis Bouyer, *Introduction à la Vie Spirituelle*. Desclée, 1960, p. 108).

l'effusion de la sainteté, de la gloire de Dieu, et non pas d'une beauté de clinquant, d'apprêt, cultivée pour elle-même. Il y a une beauté dans les signes mêmes : dans la sobriété, la simplicité du pain qui craque ; mais cette beauté renvoie à celle du Christ dont le Corps est rompu pour nous sur la Croix. C'est une beauté qui ouvre à la sainteté et qui nous est donnée en surplus du mystère. Il y a actuellement des liturgies très esthétiques, et d'une esthétique très moderne, qui sont très loin de la rigueur mystagogy qui s'impose.

— **La recherche du beau dans la liturgie peut donc être bonne ou mauvaise suivant qu'elle s'ordonne ou non au sens profond du mystère. Mais que pensez-vous du phénomène inverse : la recherche du dépouillement absolu dans les édifices et dans les objets du culte, en allant parfois jusqu'au désordre et à la saleté ? Ce que j'appellerai le « misérabilisme »...**

— Je trouve que c'est la pire des caricatures de la pauvreté authentique. Quand j'étais enfant, dans les Cévennes, lorsque des paysans nous offraient le repas dans des endroits perdus de la montagne, ils sortaient une grosse nappe de lin blanc et ils nous servaient. On sentait qu'ils nous offraient ce qu'ils avaient de plus beau : c'était le geste même de l'amour. Alors, par quelle étrange perversion nous servirions-nous des objets les plus vulgaires lorsqu'il s'agit d'approcher des choses de Dieu ? La beauté, c'est vraiment le visage de l'amour. Dans la liturgie, rencontre amoureuse de Dieu et de l'Eglise, il faut que celle-ci retrouve sa beauté d'épouse. Ne l'a-t-elle pas connue au Moyen Age ? Les cathédrales, les enluminures, le chant grégorien, toutes ces splendeurs n'ont pu naître que de l'amour, et ne peuvent d'ailleurs être entendues que dans l'amour. La liturgie, où se révèle le plus grand amour, est le lieu naturel de la plus grande beauté. Nous avons à le redécouvrir.

— **Les liturgies des Églises d'Orient sont encore très belles.**

— C'est ce qui explique qu'elles attirent de jeunes Occidentaux. Le passage par l'Orient peut être, pour eux, pour bien des communautés religieuses aussi, un chemin pour retrouver leurs propres sources. Car l'Orient, je n'ai pas besoin de le chercher à Byzance : je le trouve. dans toutes nos églises romanes ; je le trouve même dans l'ordonnance de la liturgie latine, quand elle est parfaitement « jouée » avec toute la ferveur de la foi. L'Orient, ce n'est pas un espace géographique, c'est une dimension universelle. Spirituellement, c'est avant tout l'enracinement dans les Pères, dont la pensée théologique renvoie toujours à l'acte sacramental, à l'expérience dans le mystère, à la différence des théologies de type spéculatif qui se sont mises en place en Occident à la fin du Moyen Age.

— **Ceci nous conduit à vous poser la question des liens entre liturgie et théologie:**

— Pour moi, la liturgie est le fondement de la théologie. Je pense que toute la théologie jusqu'aux XIIe et XIIIe siècles a trouvé son lieu naturel d'élaboration dans la liturgie. Comment la théologie, parole *sur* Dieu, ne

dépendrait-elle pas de la Parole *de* Dieu, présente et agissante dans la liturgie ? Toute parole théologique qui veut donner à comprendre, veut surtout donner à connaître et à aimer, à connaître d'amour. Toute théologie s'incline devant le don même de Dieu qui nous est fait dans la vie liturgique. Il est vrai qu'il faut laisser sa place à la théologie critique, plus extérieure au domaine central de la foi, qui s'est développée en Occident ; mais il y a une théologie qui cherche à comprendre de l'intérieur et dont l'espace naturel est la liturgie. D'ailleurs, même la théologie critique renvoie en dernier ressort à la Parole. Et s'il est vrai que toute liturgie qui ne se fonderait pas sur la Parole risque de devenir magie, il n'est pas moins vrai que toute parole qui ne se fonde pas sur le signe risque de devenir idéologique. Le drame d'une partie de la théologie moderne, c'est qu'il lui manque le signe.

— **Est-ce pour cela que son impact est si limité actuellement ?**

— Je le crois, car des exposés intellectuels ne peuvent suffire à gagner les cœurs. La transmission de la foi est inscrite dans le mystère de la nuptialité. Elle est une sorte d'enfantement. Faute de vivre suffisamment ce mystère, l'Eglise, nous le voyons, est menacée d'effondrement dans ses structures, dans ses institutions. Nous avons vu que le symbole sacramentel sauve la personne parce qu'il l'unifie et la reconstitue tout entière : il restaure donc aussi sa dimension communautaire, son lien avec les autres, et aussi avec tout l'univers créé. C'est ainsi qu'il unifie toute l'Eglise, en rassemblant tous les êtres, mais aussi toutes les choses, et l'univers entier, dans le Christ total, dont l'Eglise est le Corps. Ainsi la liturgie, en révélant la dimension ecclésiale de l'être, est-elle l'acte édificateur de l'Eglise. L'explication intellectuelle est toujours seconde, et en-deçà de la richesse qui a été révélée. Le rite est toujours plus fort que l'explication qu'on en donne, même si le fidèle n'en a pas toujours une perception explicite. Le prêtre qui bénit, qui encense, qui rompt le pain, fait des gestes qui rassemblent.

— **On comprend l'attachement des chrétiens d'Orient et des chrétiens russes à leur liturgie : ils la défendent farouchement quand on fait mine d'y toucher.**

— Je crois que pour la survie du christianisme en Occident le combat se joue aussi au niveau de la liturgie. La force du rite, je la constate dans ma vie de prêtre. Lorsque je vais dans la maison d'un mort, en présence de gens qui se situent de façon très diverse devant la foi, une allocution laisse chacun dans son quant à soi, tandis qu'un geste rituel s'impose et rassemble. Bénir un mort, c'est affirmer la dimension sacrée du corps humain et sa destinée de résurrection, d'une manière plus puissante qu'en disant simplement une parole pieuse. Lorsque je voyage, je constate que les communautés religieuses qui ont conservé une vie liturgique profonde ont une qualité de relations, une finesse, une sensibilité qu'ont perdues les autres. Je connais aussi des paysans que la simple tradition liturgique a dotés d'une sorte de finesse qui, d'emblée, les conduit aux dimensions les plus élevées de l'esprit. Le jour où, dans la formation des

prêtres, l'accent sera mis sur la restauration de leur ministère essentiel, le jour où, dans les structures de l'Eglise à tous les niveaux, on cherchera avant tout à rassembler les fidèles, autour de leurs pasteurs, dans une communauté d'amour vivant de la liturgie, je crois que les vocations de prêtres se multiplieront. Ce dont l'Eglise a besoin, c'est de communautés priantes : foyers chrétiens, monastères, maisons de prières. Car au fond de la crise actuelle de l'Eglise, il y a une crise de la foi, qui se manifeste notamment par une approche essentiellement morale de la vie chrétienne. Or la vie chrétienne n'est pas une morale, c'est un mystère.

— **On a tendance à définir le chrétien comme celui qui adopte une morale, qu'il s'agisse d'une morale victorienne ou d'une morale de militance génératrice d'intolérance et de divisions. C'est un phénomène étrange, car au contraire le chrétien, c'est essentiellement celui qui participe à une liturgie, celle de la messe : et c'est de là que va découler son comportement.**

— La vie morale chrétienne ne relève pas d'une morale d'homme. C'est une vie avec Dieu qui nous transforme. Ce qui différencie le chrétien du stoïcien, c'est cela. Je crois que les Orientaux emploient le terme de « synergie », c'est-à-dire de coopération, de collaboration. Il ne peut pas y avoir de vie chrétienne sans pratique de la liturgie. On ne peut pas être chrétien si on n'est pas « pratiqué » par Dieu : car c'est Dieu qui nous convertit.

— **Que pensez-vous des débats sur les églises comme lieux de culte ? Pour les uns, ce sont des édifices sacrés. Pour les autres, elles sont à la limite inutiles, puisqu'il n'y a qu'un seul Temple, le Corps du Christ.**

— Il faut un lieu pour l'Eglise, parce que nous sommes incarnés. L'Eglise elle-même est le sacrement du Christ. A son tour, elle peut révéler toutes choses comme sacrements du divin, et c'est pour cela qu'il y a un espace sacré, un temps sacré. Quand on se promène dans une ville et qu'on voit une église, on est renvoyé immédiatement à Dieu. Il paraît indispensable qu'il y ait des signes dans la Cité, qui manifestent ainsi la présence de Dieu. Et il est fâcheux qu'il y ait aujourd'hui une tendance à rétrécir les lieux de culte, ou même à se cacher dans des sortes de catacombes, comme s'il y avait une volonté de dissimuler, d'effacer tout ce qui peut être signe extérieur. En vieille terre chrétienne, il y a encore des oratoires de montagne. Lorsque le promeneur découvre l'un d'eux, tout le paysage environnant se situe par rapport à cette petite chapelle, et tout à coup ce lieu révèle la sainteté du monde, de la création de Dieu. Il fait prier la terre par sa seule existence. Il est un signe posé. C'est pourquoi je pense qu'il ne peut y avoir de vie ecclésiale sans cette incarnation. Qu'il y ait des lieux destinés à la prière, cela ne signifie pas qu'on ne puisse pas prier ailleurs. Au contraire : il n'y a des signes que pour indiquer que tout endroit est saint.

— **C'est la logique de l'élection. Quand Dieu choisit un peuple, ce n'est pas pour rejeter les autres, mais au contraire pour les appeler à leur tour.**

— De même, la demeure de l'Eglise renvoie à la demeure familiale.

Récemment, j'ai été amené à faire une bénédiction de demeure c'est une véritable liturgie de dédicace. Nous avons bâti la liturgie sur les quatre pierres : celle du seuil, que nous avons bénie en référence au texte de l'Exode prescrivant l'aspersion d'un des linteaux de la demeure par le sang de l'agneau ; celle de l'angle (« la pierre rejetée par les bâtisseurs ») (3), là où les Orientaux mettent le visage du Christ, qui porte la maison), celle du foyer, où la demeure se réchauffe, trouve la vie ; enfin celle de la table, qui rassemble dans la communion du repas. Ainsi, le rite de la bénédiction d'une demeure révèle la structure ecclésiale de la vie familiale. Tout rite est révélateur et prophétique. On dit de tout baptisé qu'il est prêtre, prophète et roi : c'est le rite liturgique qui le manifeste, qui le révèle.

— **Nous aimerions que vous nous disiez maintenant comment vous composez une liturgie.**

— Tout d'abord, j'ai pour fil directeur un critère simple : toute pièce liturgique doit être liée à un ensemble qui est l'acte liturgique dans toute sa force d'événement. Ainsi, le chant fait corps avec l'acte liturgique. Il est une sorte de porte-voix de la Parole. C'est pour cela que je ne suis pas très partisan de ces cantiques « passe-partout » qui, n'étant pas liés à l'acte liturgique, rompent l'unité. Si l'on ouvre l'antiphonaire grégorien pour voir comment une messe était composée pendant l'âge d'or de la liturgie, on constate une extrême rigueur, aussi bien dans le choix du texte que dans celui de la musique, qui va dans le sens du texte et qui l'exalte. Il faut partir des textes qu'on appelait naguère le « propre » et le « commun » de la messe, et qui expriment tout le sens de l'événement célébré ce jour-là. Les textes peuvent être choisis en s'aidant de l'Ecriture et des Pères. L'hymnographie des Pères est puissante et d'une richesse métaphorique extraordinaire. Nous utilisons les textes bibliques comme des annonces du mystère du Christ qui va être révélé, ce qui suppose une lecture typologique et prophétique, et non littérale. C'est ainsi que procédait saint Jérôme dans la Vulgate, comme le montre par exemple sa traduction du Psaume 138, deuxième verset. Le sens littéral est : « Tu sais quand je m'assois, quand je me lève », alors que le texte latin de saint Jérôme se réfère directement au mystère du Christ puisqu'il dit : « Que je sois couché dans la mort ou que je ressuscite, tu es là ». Chaque pièce de la messe doit avoir la forme musicale qui correspond à son caractère (un *introït* qui présente le mystère, un graduel (4) méditatif, etc.). L'« ornementation » du chant doit être, comme dans le grégorien classique, non pas extérieure, esthétique ois d'une intériorité psychologique, mais intérieure au sens de « pneumatique », c'est-à-dire traduisant une effusion de l'Esprit Saint; la communication d'une énergie profonde. Enfin, il ne faut pas oublier les gestes : il y a un mouvement processionnel dans la liturgie qui est un acte de tout l'être.

(3) Matthieu 21, 42.

(4) Psaume entre l'épître et l'évangile.

— Les auteurs des textes et de la musique sont-ils soumis à certaines règles ou peuvent-ils se livrer librement à leur inspiration ?

— Comme c'est Dieu qui parle, le liturgiste et le compositeur doivent être ses humbles interprètes. Ce ne sont pas leurs états d'âme qu'ils expriment. La part de subjectivité doit être faible. Il y a nécessairement un style et un langage conventionnels, comme dans le chant grégorien, comme aussi dans les formes des icônes orientales, qui s'inscrivent dans des « canons » stricts. La liberté de l'artiste peut et doit s'exprimer, mais à l'intérieur de certaines règles. Je suis sûr que des poètes chrétiens qui fréquenteraient assidûment la poésie des Pères de l'Eglise pourraient composer de très belles choses.

Vous êtes en passe de réussir en milieu rural. Mais comment faire en milieu urbain ?

— Le problème n'est pas essentiellement différent. L'homme urbain aspire à reconquérir son unité, afin de retrouver la paix profonde de l'être, et il essaie de le faire par ses propres forces : voyez l'engouement pour le yoga, pour toutes les formes d'ergothérapie, etc. Or l'Eglise a, dans sa liturgie et dans sa vie sacramentelle, la pédagogie du salut. Et le pédagogue, c'est le Christ. Il est aussi le médecin. Mais une grande partie de l'Eglise est comme un organisme encore entouré de bandelettes. Il faudrait qu'il y ait une grande Pentecôte sur tout cela. Le christianisme devrait être à l'heure actuelle, me semble-t-il, la chance d'avenir de la culture occidentale. C'est sa partie la plus orientale. C'est son Orient. En lui, elle peut retrouver l'équilibre et la plénitude de la vie.

(Propos transcrits par Françoise de Bernis et Jacques Keller)

André Gouzes, né en 1943 à Brusque (Aveyron). Entre dans l'Ordre dominicain en 1963, dans la province de Toulouse. Etudes à l'Institut de musique sacrée de Lille. Pendant huit ans, a travaillé à la création de la musique liturgique paroissiale et conventuelle du couvent des Dominicains de Toulouse, qui est aussi chantée ailleurs, notamment à Saint-Gervais (Paris). En ce moment, restaure l'abbaye cistercienne de Sylvanès (F 12360 Camarès) pour en faire un lieu d'éveil, de création et de formation liturgiques par sessions. Publications : plusieurs recueils de musique liturgique, en vente à Sylvanès, et un disque, *Semaine Sainte*.

Lucien DEISS

Cantate brève à la messe de onze heures

La beauté musicale ne se justifie pas en elle-même dans la liturgie. Elle doit s'intégrer dans la prière de tous en se soumettant à la proclamation de la parole évangélique. Une paroisse parisienne a peut-être réussi cette synthèse.

UN disque récent, intitulé *Veilleur, où en est la nuit ? (1)*, présente une innovation remarquable, que je voudrais faire ici comprendre. Il s'agit, disent les auteurs, de six « cantates brèves ». Ces cantates se veulent pleinement liturgiques. Elles n'ont pas été « introduites » comme un élément hétérogène à l'intérieur de la messe ; elles constituent bien plutôt la poutre maîtresse de l'édifice qui abrite la célébration de la Parole de Dieu. Non pas un élément lyrique pour enjoliver la célébration. Mais la célébration même, avec le lyrisme de la poésie et de la, musique, de cette Parole de Dieu par toute l'assemblée.

Ce disque est unique, à ma connaissance. Il constitue à la fois un témoignage et un événement.

UN témoignage, car ces œuvres sont nées, ainsi que le disent les auteurs, de la rencontre d'une communauté en prière, d'un prêtre et d'un musicien. La communauté en prière est la paroisse Sainte-Jeanne de Chantal, à Paris, près de la Porte de Saint-Cloud ; sa prière est celle de sa célébration dominicale. Le pasteur est le P. Jean-Marie Lustiger, nommé par l'évêque au service de cette communauté après avoir travaillé de nombreuses années avec les étudiants de la Sorbonne, au Centre Richelieu. (Tous ceux qui ont eu la chance de faire jadis avec lui le pèlerinage de Chartres se rappellent la qualité biblique et liturgique des célébrations qu'il organisait). Le musicien, enfin, est Henry Paget qui tient le grand orgue de Sainte-Jeanne de Chantal. Le disque nous donne le résultat du travail en commun de la communauté, du

(1) *Veilleur, où en est la nuit ?*, SEL 300-121, Stéréo compatible. Disques SEL/LEVAIN, Paris, 1978.

musicien, du prêtre — qui est aussi exégète et liturgiste —, tous également responsables sur le tas d'une même assemblée dominicale. Les auteurs ont eu la bonne idée de dater les six chants du disque. Si l'on a la curiosité de les écouter dans l'ordre chronologique en suivant les *Sermons d'un curé de Paris* (2) prononcés dans la même célébration, on entrevoit que cette création a jalonné le chemin spirituel que la communauté parcourt semaine après semaine, année après année, dans ses célébrations.

Un événement, car ces chants font déjà partie d'une période nouvelle et annoncent, je l'espère, l'apparition d'une génération de chants liturgiques. Cela fera bientôt dix ans, en effet, que la réforme liturgique a été mise en place et que le nouveau lectionnaire a été proposé aux assemblées catholiques. Il a fallu six années — et c'est un délai très court — pour que la communauté paroissiale de Sainte-Jeanne de Chantal y trouve une source de véritable inspiration pour des créations nouvelles. Elle a eu la chance d'avoir des ressources de talent musical qui lui ont permis de l'entreprendre. Ce disque, me semble-t-il, est la preuve que la réforme fera naître d'authentiques créations liturgiques et esthétiques. Il y faudra du temps, mais c'est déjà commencé.

MANIFESTEMENT, ces chants sont nés de la situation nouvelle donnée à la liturgie de la parole et de la place primordiale qu'y a prise la lecture continue de l'Évangile. On le sait, le missel fait désormais parcourir en trois ans les quatre évangiles. Une année est consacrée successivement à *saint Matthieu*, *saint Marc* et *saint Luc*. Des extraits de *saint Jean* sont lus au moment du carême et pendant le temps pascal de chacune des trois années. En quelque vingt dimanches, il ne saurait être question de lire l'intégralité d'un évangile. Cependant, à certaines périodes de l'année, le lectionnaire propose des séquences cohérentes. A Sainte-Jeanne de Chantal, on a été très sensible à cet aspect des choses. Les auteurs ont voulu proposer à l'assemblée une reprise lyrique du texte de l'évangile du jour et exprimer la continuité d'une séquence. Ils ont ainsi composé une strophe propre à chaque dimanche. Un chant est utilisé plusieurs dimanches consécutifs en suivant le lectionnaire : par exemple, le chapitre 10 de *saint Marc*, réparti sur quatre dimanches, donne la matière d'un chant (« Or, ils étaient en chemin », face B). Ou encore, les trois paraboles prononcées dans le Temple, en *saint Matthieu* 21, 28 à 22, 14, lues en trois dimanches, sont le thème de « Écoutez la parabole » (face A).

L'usage de ces chants est donc lié à des circonstances précises. Dans l'ancienne liturgie, nous nommions cela le « propre ». Il constituait l'un des attraits du répertoire grégorien dans ses plus belles réussites. Sommes-nous en présence de la naissance d'un nouveau « propre » en français ? Il faut reconnaître qu'il y a dans cette répétition sur des séquences de plusieurs semaines une idée féconde. Cela va de trois dimanches consécutifs (« Écoutez la parabole ») à six dimanches consécutifs (« Ne vous rappelez pas »). C'est le temps qu'il faut pour mémoriser des refrains assez longs et aussi pour intégrer et prendre en compte le chemin que fait parcourir l'Évangile.

(2) Jean-Marie Lustiger. *Sermons d'un curé de Paris*, 247 pages, Fayard, Paris, 1978.

UNE seconde particularité de ces chants ne peut manquer de frapper : leur langue et leur structure. Les paroles, en effet, sont intégralement des fragments de phrases des évangiles. Dans ce qui nous est proposé, s'y ajoutent deux oracles *d'Isaïe*. La traduction est parfois plus scrupuleusement littérale que celle du lectionnaire. Ce littéralisme qui emprunte ses mots à un récit d'action ou à des discours de Jésus fort connus — certains penseraient usés pour la sensibilité — trouve cependant dans ces chants une force et un relief poétiques surprenants. Cela tient à l'organisation du chant et à sa structure. Nous ne nous trouvons pas, en effet, devant des formes stéréotypées, comme l'alternance du refrain et du couplet. La structure, du chant provient de l'Évangile tout comme les mots. Là réside son originalité et sa vertu poétique. Pour s'en rendre compte, il faut réécouter ces chants après avoir lu les sommaires explications encartées dans la pochette du disque. On perçoit mieux alors pourquoi « Ne vous rappelez pas les premiers commencements » (chapitres 1 à 4 de *saint Marc*) et « Or, ils étaient en chemin » (chapitre 10 de *saint Marc*) ont une forme dialoguée et dramatique : elle met en évidence la logique d'un récit d'action dans laquelle l'assemblée, par son chant, entre comme un protagoniste. De même voit-on mieux la proximité de forme des deux chants consacrés aux dernières lectures de *saint Matthieu*. « Écoutez la parabole » est bâti à partir des questions posées par Jésus, que l'assemblée est invitée à intérioriser en les répétant à trois reprises. « Veilleur, où en est la nuit ? » tire sa force de la répétition de l'ordre de Jésus : « Veillez ! » que l'assemblée reprend comme un cri.

La création. « poétique » vient donc ici en surcroît de l'effort d'intelligence du texte et d'obéissance à sa logique. La mise en forme littéraire et musicale de cette unique Parole dévoile à chaque fois une nouvelle richesse, tirée d'un sens toujours inépuisable. L'on me pardonnera de retrouver ici des convictions pour lesquelles j'ai tenté de travailler. Il me semble qu'une assemblée peut mieux s'approprier ainsi une forme esthétique si elle est une voie d'accès à la Parole de Dieu qui demeure le langage de sa prière.

QUELLE place ces chants tiennent-ils dans la célébration et quelle fonction remplissent-ils ? Ils ont en effet une ampleur et une présence qui peuvent surprendre nos habitudes ou nos routines. Leur longueur n'est pas une véritable objection. Un chronométrage sommaire permet de vérifier que la durée des strophes utiles pour une célébration, avec la reprise des refrains, n'excède pas le plus souvent trois minutes. C'est déjà considérable, mais non excessif. La seule exception sensible est celle du triptyque « Nul ne peut servir deux maîtres » (face A), qui dure cinq minutes. Mais l'intensité du texte et de son expression musicale, la participation que ces chants exigent de la part de l'assemblée interdisent de pouvoir les utiliser comme chants « à tout faire » dont nous n'attendons rien si ce n'est une légère mise en condition, ou même seulement de masquer les bruits de fond ou l'arrivée des retardataires. Ces chants permettent à l'assemblée de recevoir l'événement de l'Évangile et d'y entrer. Ils la précipitent dans l'actualité du Christ qui traverse le rassemblement eucharistique. On comprend donc pourquoi, à Sainte-Jeanne de Chantal, ils ont d'abord été chantés après la proclamation de l'Évangile et l'homélie. L'assemblée reprend donc sur le mode lyrique et actif la Parole qui lui a été transmise et se l'approprie. Et si le dimanche suivant le même chant peut servir d'introduction à la célébration, c'est parce qu'alors il remémore à l'assemblée la

parole de l'Evangile dont elle a vécu toute la semaine, pour la rendre disponible à écouter la suivante.

L'on peut deviner quel fut l'embarras des auteurs devant cette production qui ne correspond pas aux gabarits courants. Ils ont éprouvé le besoin de lui trouver un nom. Celui de « cantates brèves » ne semble pas trop mal convenir, car la fonction ainsi remplie par le chant liturgique dans la célébration correspond bien à cette forme qui avait été reléguée dans les salles de concert. Cela montre à nouveau que la création de formes nouvelles est elle-même soumise à la logique intérieure et aux exigences de la célébration.

Peut-être pensera-t-on ici à une entrée dans le rite catholique romain de la cantate luthérienne, genre que J.S. Bach a porté à une perfection inégalée. C'est vrai, mais dans un certain sens seulement. La ressemblance essentielle avec la cantate luthérienne réside, à mon avis, dans l'utilisation - dans la promotion, faudrait-il dire — de la musique au service de la Parole de Dieu. Il y a dans la cantate luthérienne et dans les « cantates brèves » qu'on nous présente ici une même passion : servir la Parole de Dieu en se servant de la musique. Une antienne, bâtie sur la Parole et qui habite la mémoire des fidèles, est une réussite extraordinaire. Elle porte la musique à la plus haute dignité qu'elle puisse réaliser : servir la Parole. Mais là s'arrête la ressemblance. Car, alors que la cantate a souvent éliminé du culte luthérien la célébration de la Cène, la cantate brève de Sainte-Jeanne de Chantal est justement au service de l'Eucharistie. Elle ne connaît rien d'autre que le lectionnaire du rite romain. D'autre part, alors que la cantate luthérienne était le plus souvent réservée à une (bonne) chorale soutenue par un orchestre, ici, la participation de l'assemblée est essentielle tout au long du chant.

MANIFESTEMENT, le musicien a laissé peu à peu le texte se dire selon son rythme verbal, se chanter en lui et se déployer à l'intérieur de son propre univers harmonique et sensible. Tout musicien saura, en écoutant ce disque, qu'H. Paget n'a pas d'abord cherché une mélodie, qu'il ne s'est pas complu dans les recherches harmoniques et qu'il n'a pas non plus procédé par déduction logique ou par esprit de système. Le résultat, pourtant, est saisissant de force et de beauté. Celles-ci viennent du respect intelligent avec lequel le texte de l'Evangile a été traité, et aussi de la variété de l'invention.

Certes, le langage musical fait preuve d'une très solide culture et d'un vrai métier, comparable à celui des meilleurs et des plus compétents — ce qui n'est pas fréquent. Même s'il surprend parfois certaines de nos habitudes ou de nos routines, H. Paget n'a manifestement pas voulu faire « contemporain ». Non que les ressources nouvelles lui soient étrangères — il est aisé de le constater en écoutant ses improvisations à l'orgue —, mais parce que la création musicale contemporaine demeure un « domaine » réservé. Ce « domaine musical » n'est pas encore, s'il doit un jour le devenir, la langue d'un peuple ou d'une société. Or, le chant liturgique a d'abord une fonction sociale, ecclésiale. Par respect pour la prière de l'assemblée, il fallait donc se servir des moyens dont elle use.

Mais l'originalité et l'intérêt de cette création, c'est aussi d'aider l'assemblée à se dépasser elle-même et non de l'enfermer dans les limites les plus étroites de son imagination, de ses désirs, de ses routines. H. Paget a su aller juste un peu au-delà des limites pour donner à une assemblée croyante de nouveaux moyens d'expression de sa prière et de sa foi. La partie réservée à l'assemblée est très

mélodique. Et bien que l'écriture n'en soit pas banale, l'apprentissage et la mémorisation en sont faciles.

Ces chants supposent des moyens : une chorale, un bon soliste, un orgue et un organiste. Il faut évidemment, d'abord, une assemblée et des responsables de la célébration qui y croient et qui veuillent se donner ces moyens. Qu'ils soient réputés aujourd'hui « luxueux » en France, c'est peut-être là le signe d'une grande misère spirituelle. Car la foi au Christ doit, dans la célébration du culte nouveau, nourrir et habiter tout l'espace symbolique où la Parole de Dieu peut être entendue. Elle doit mobiliser toutes les ressources d'invention d'une culture.

Ces chants représentent une expérience particulière. Cela est clair, comme il est clair aussi que les nécessités de la prière amèneront (et ont déjà amené) les auteurs dans d'autres directions. J'ai insisté auprès d'eux pour qu'ils publient ces recherches comme un témoignage de la prière de leur assemblée. Nous devons tous espérer que se multiplient les créations inspirées par des exigences aussi rigoureuses. Tel qu'il est, ce premier disque pourra nourrir la prière personnelle et peut-être aussi, selon le vœu des auteurs, susciter le goût pour d'autres assemblées de se lancer dans la même aventure.

Lucien DEISS

Lucien Deiss, né en 1921, prêtre de la Congrégation du Saint-Esprit, a longtemps enseigné, à son Grand Scolasticat; comme professeur de théologie et d'écriture Sainte. Connu pour ses travaux d'exégète (ainsi sa *Synopse de Matthieu, Marc et Luc*, Paris, Desclée, 1963-64, sa collaboration à la *Traduction Œcuménique de la Bible*, etc.), il a surtout orienté ses efforts vers la rénovation de la musique et des chants liturgiques ; il a ainsi notamment obtenu un Grand Prix de l'Académie du Disque. Parmi ses très nombreuses publications, on relève : *Marie, fille de Sion*, Paris, DDB, 1958, *Hymnes et prières des premiers siècles*, Paris, Fleurus, 1963, *Concile et chant nouveau*, Paris, Ed. du Levain, 1969, *Prières bibliques*, Paris, Ed. du Levain, 1974. Son travail a puissamment contribué à la réforme liturgique mise en œuvre par le Concile Vatican II.

Donner nos dons à des personnes inscrites de la Communauté. Nous leur enverrons un spécimen gratuit.

Pierre-Marie HASSE

La chair s'est faite l'écho...

La chair s'est faite l'écho
et l'eau du ciel élu
m'élève et nul ne voit
dans ce nuage chaud
squelette ailleurs et nu
même une ombre de moi

II

J'ai déserté mon île
au fil de harpe illusoires
des palmes et des ailes
tentent des gestes
d'au revoir
par l'Océan mon savoir
fut à l'œil clair
initié
tant le sel était lustral
Sur le soleil horizontal
il n'est pas de rêve qui pose
ce pied
que j'ose m'accorder

III

La violette
fleurit l'iris les sirènes
s'affadissent
la porte de galène
où les carènes
cognent
oscille sur ses gonds

IV

Tu renouais sans fin les racines
de l'écume l'aube
veillait
Tronc de cendre et feuillage
de fumée je cueillais l'épine
que ta couronne arborait
En Tes bras mûrissait la lumière
la prière y était divine
et sans fermer les yeux l'eau
dormait

V

Un nerf s'avive aux lyres
lueurs jour déteignant qui
me pinça le cœur la mer
bleuit que dire sa
digitale fleur
filait déjà mon sang

VI

Aurons-nous traversé le rire
océanique découvert les Indes quand
c'était l'Amérique Le Sphinx
et des traînées le rayèrent
dans le désert à contre-vent
glissait Si les portes s'entrouvrirent —
tout se passe au-dessus de la terre —
n'est-ce au brasier
de l'autel que le temple, respire

Pierre-Marie HASSE

Tables du tome III (1978)

Classement par ordre alphabétique des auteurs (colonne de gauche), avec indication de leur nationalité (A : Autriche ; B : Belgique ; CH : Suisse ; D : Allemagne ; E : Espagne ; F : France ; I : Italie ; NL : Pays-Bas ; P : Pologne ; US : Etats-Unis). Après les titres des articles (colonne du milieu), une astérisque (*) indique qu'il s'agit d'une traduction, et les lettres E, P, I, A, D, S signalent que ces articles ont été publiés respectivement dans les parties : éditorial, problématique, intégration, attestations, dossier et signets. Les chiffres (colonne de droite) renvoient successivement : au numéro du cahier dans le tome ; à la date de parution ; à la pagination.

AMBAUM Jan (NL)	— * Le sacrement dans la vie de pénitence (PI)	5 ; 9/78 ; 40-51
BALTHASAR Hans-Urs von (CH)	— * Mystère saintement manifeste (P)	1 ; 1/78 ; 32-44
	— * jésus : est-ce si clair ? (E)	4 ; 7/78 ; 2-6
	— * La dignité de la liturgie (E) •	6 ; 11/78 ; 2-8
BARBOTIN Edmond IFI	— Geste religieux et circulation du sens (I)	6 ; 11/78 ; 58-68
BARNIER Lucien IFI	— Mon itinéraire du Parti au Père (A)	4 ; 7/78 ; 79-83 3
BEDOUELLE Guy IFI	— A propos du film <i>Le Diable, probablement</i> (D) —	5 ; 7/78 ; 79-80
BOUYER Louis IFI BRES-	De la liturgie juive à la liturgie chrétienne (P)	6 ; 11/78 ; 45-57
SON Robert (F) BRUAIRE	— Dieu, probablement (interview) (D)	3 ; 7/78 ; 83-90
Claude IFI CHANTRAINE	— La justice et le droit (E)	2 ; 3/78 ; 2-4
Georges)BI CLAVEL	— La vérité du sacrement de pénitence IE I	5 ; 9/78 ; 8-17
Maurice (F) COLOMBO	— Entretien avec Maurice Clavel (D)	2 ; 3/78 ; 84-89
Giuseppe (I) CONGOUR-	— * Évangélisation et promotion humaine (P)	2 ; 3/78 ; 31-42
DEAU Jean et Marie-Hélène	— Essai de lecture théologique du film <i>Le Diable,</i>	3 ; 5/78 ; 81-82
IFI	<i>probablement</i> (D)	
CORECCO Eugenio (CH)	— * <i>Ordinatio rationis</i> ou <i>fidei</i> ? Une définition de la loi canonique (P)	3 ; 5/78 ; 22-39
COSTANTINI Michel IFI	— Les ambiguïtés de Marthe (D)	1 ; 1/78 ; 80-87
DAGENS Claude IFI	— Pauvre et saint droit canonique (E I)	3 ; 5/78 ; 2-9
DEISS Lucien IFI	— Cantate brève à la messe de onze heures (A)	6 ; 11/78 ; 87-91
DRUET Pierre-Philippe (B	— Inspiration ou aspiration religieuse ? (D)	2 ; 3/78 ; 89-95 2
) DUCHESNE Jean (F)	— Pour un réalisme chrétien (Réflexion sur l'engagement syndical) (I)	3 ; 7/78 ; 43-57
DULLES Avery (US)	— * Justifier la foi chrétienne (P)	4 ; 7/78 ; 41-53
FABREGUES Jean de (F)	— La maïeutique de l'absence (A)	4 ; 7/78 ; 70-78 2
FAUROUX Roger (F)	— Une justice qui vient de Lui seul (Le témoignage d'un dirigeant) (A)	3 ; 7/78 ; 77-83
FEUILLET André IFI	— Le triomphe de la femme d'après le Protévangile (P)	1 ; 1/78 ; 8-19
	— Les deux aspects de la justice (Le Sermon sur la Montagne) (P)	2 ; 3/78 ; 5-12
FLINOIS Jean-Luc (F)	— Qui ose parler de justice ? (L'expérience d'un cadre) (A)	2 ; 3/78 ; 71-76
FRANCK Bernard IFI GIT-	— Les expériences synodales après Vatican II (A)	3 ; 5/78 ; 64-78
TON Michel (F) GONZALEZ	— La confession, aventure spirituelle (A)	5 ; 9/78 ; 74-81
de CARDEDAL Olegario (E)	— * Les christologies contemporaines face à l'exigence liturgique (PI)	6 ; 11/78 ; 9-23
GOUZES André (F)	— Beauté, signe de l'amour (A)	6 ; 11/78 ; 78-82 2
GROSSRIEDER Paul (CH)	— L'Eglise et la promotion humaine (<i>Cor Unam</i>) (A)	3 ; 7/78 ; 64-70
HASSE Pierre-Marie IFI	— <i>La chairs est faite l'écho...</i> (S)	6 ; 11/78 ; 92-93

HAUSSY Christiane d' (F)	— Un apologiste de choc (G.K. Chesterton) (A)	4 ; 7/78 ; 84-91
HECKEL Roger IFI	— La commission pontificale Justice et Paix (A)	2 ; 3/78 ; 58-63
HITCHCOCK James (US)	— * La voix du silence (I)	6 ; 11/78 69-77
LADRIERE Jean (B I)	— La pensée scientifique et l'intention apologétique (I)	4 ; 7/78 ; 54-69
LAVAUD José IFI	— La pénitence, second baptême (P)	5 ; 9/78 ; 18-27
LEHMANN Karl (DI	— * Sommes-nous encore capables de nous convertir ? (E)	5 ; 9/78 ; 2-7
LOPEZ-HERNANDEZ	— * Évangile, loi et grâce (P)	3 ; 5/78 ; 40-51
Carlos IEI		
LUBAC Henri de (F)	— Une grande espérance vient de m'envahir (Paul VI) (S)	5 ; 9/78 ; 82-83
MADDUX John S. (US)	— La pénitence de Perceval (I)	5 ; 9/78 ; 59-69
MANARANCHE André (F)	— Justification divine et justice politique (P)	2 ; 3/78 ; 13-30
MARION Corinne IFI	— La femme, ou la ruse de Dieu (I)	1 ; 1/78 ; 45-57
MARION Jean-Luc IFI	— De connaître à aimer : l'éblouissement (PI)	4 ; 7/78 ; 17-28
MESNARD Jean (F)	— a Dieu par Jésus-Christ s (Pascal) (P)	4 ; 7/78 ; 29-40
MOUTON Jean (F)	— De la pénitence comme l'un des Beaux-Arts ? (I)	5 ; 9/78 ; 52-58
MUMM Reinhard (D)	— * Le culte marial dans la tradition luthérienne (A)	1 ; 1/78 ; 58-71
PASSICOS.Jean (F)	— Bible et droit canonique (P)	3 ; 3/78 ; 10-21
PEZERIL Daniel (F)	— Le prophétisme du pénitent (A)	5 ; 9/78 ; 70-73
POINT Christine (FI	— Notre Père qui es aux cieux (S)	3 ; 3/78 ; 91-96
RATZINGER Cardinal	— * Le christianisme sans peine ? (<i>Erre chrétien</i> de	5 ; 9/78 ; 84-95
Joseph (D)	Hans Kiing) (S)	
	— * La fête et la joie)PI	6 ; 11/78 35-44
RENTINCK Piet (NL)	— * Marie chez les premiers Pères (A)	1 ; 1/78 ; 72-78
RIEDMATTEN Henri de (CH)	— L'Eglise et la promotion humaine (<i>Cor Unum</i>) (A)	2 ; 3/78 ; 64-70
SALES Michel (F)	— Une femme dans l'histoire (E)	1 ; 1/78 ; 2-7
SCHEFFCZYK Leo (D I	— * Les trois moments de la virginité de Marie (P)	1 ; 1/78 ; 20-31
SCHMITZ Heribert (D)	— Les développements post-conciliaires (I)	3 ; 5/78 ; 52-63
SCHÖNBORN Christoph	— Évangélisation, célébration et sacrement (P)	5 ; 9/78 ; 28-39
von (CH)		
TOINET Paul (F)	— L'Eglise chante le cantique de l'Agneau IP)	6 ; 11/78 24-34
WALGRAVE Jan-Hendriek (B)	— Le grand malentendu apologétique (P)	4 ; 7/78 ; 7-16
WOJTYLA Cardinal	— <i>Signum Magnum</i> (fragments) (S)	4 ; 7/78 ; 92-96
Karol (P)		

ABONNEMENTS

28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

Tél. : (1) 527.46.27

C.C.P. : 18.676.23 F Paris

Un an (six numéros)

France : 100 FF

Etranger : 110 FF

Par avion : 120 FF (ou leur équivalent)

Suisse : 45 FS

Belgique : 780 FB

(a Amitié Communio »,
C.C.P. : 000-0566-165-73,
rue de Bruxelles 61 - 5000 Namur)

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 80 FF, 40 FS, 650 FB ; par avion : 100 FF (ou leur équivalent).

Abonnement de soutien à partir de 150 FF, 1200 FB, 90 FS, etc.

Le numéro : 18 FF en librairie, 20 FF en expédition franco, ou leur équivalent.

Les abonnements partent du dernier numéro paru (ou de celui indiqué sur le bulletin d'abonnement au verso). Pour tout changement d'adresse, joindre la dernière enveloppe et la somme de 3 FF (ou leur équivalent) en timbres. Pour éviter erreurs et retards, écrire lisiblement nom, adresse et préciser le code postal. Dans toute correspondance, joindre autant que possible la dernière enveloppe, ou le numéro de l'abonnement.

Bulletin d'abonnement : au dos, p. 96.

La Revue Catholique Internationale COMMUNIO
se trouve dans les librairies et maisons suivantes :

- | | | |
|---|---|--|
| <p>12000 Rodez :
- La Maison du Livre
Passage des Maçons</p> <p>25000 Besançon :
- Librairie Paul Chevassu
119, Grande-Rue
- Librairie Cart
10-12, rue Moncey</p> <p>31000 Toulouse :
- Librairie Jouanaud
8, rue des Arts
- Librairie Sistac Maffre
33, rue Croix Baragnon</p> <p>33000 Bordeaux :
- Librairie Les bons Livres
70, rue du Palais Gallien</p> <p>38000 Grenoble :
- Librairie Notre-Dame
10, place Notre-Dame</p> <p>39100 Dole :
- Librairie Saingelin 36-38,
rue de Besançon</p> <p>42100 Saint-Etienne :
- Culture et Foi
20, rue Berthelot</p> | <p>44000 Nantes :
- Librairie Lanoë 2,
rue de Verdun</p> <p>68000 Nevers :
- Librairie Siloë
17, avenue du Général-de-Gaulle</p> <p>80500 Chantilly :
- Centre culturel « Les Fontaines »
B.P. 205</p> <p>84000 Pau :
- Librairie Duval
1, place de la Libération</p> <p>89002 Lyon :
- Librairie Decitre 6,
place Bellecour
- Librairie des Editions Ouvrières
9, rue Henri-V</p> <p>- Librairie \$pint-Paul
8, place Bellecour</p> <p>75006 Pads :
- Librairie Saint-Séverin
4, rue des Prêtres-Saint-Séverin
- Presses Universitaires de France
48, boulevard Saint-Michel</p> | <p>75008 Paris :
- Apostolat des Editions
46-48, rue du Four
- Librairie Saint-Paul
6, rue Cassette
- La Procure
1, rue de Mézières</p> <p>75007 Paris :
- Librairie du Cerf
29, boulevard Latour-Maubourg</p> <p>- Institut Saint-Paul
128, rue du Bac</p> <p>75116 Paris :
- Librairie Pavillet
50, avenue Victor-Hugo</p> <p>75017 Pads :
- Librairie Chanel 26,
rue d'Armaillé</p> <p>80000 Amiens :
- Librairie Brandicourt
13, rue de Noyon</p> <p>CH 1700 Fribourg (Suisse) :
- Librairie Saint-Augustin
88, rue de Lausanne</p> <p>Lomé (Togo) :
- Librairie du Bon Pasteur
B.P. 1164</p> |
|---|---|--|

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris
(pour la Belgique : « Amitié Communie », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur)

N O M • Pr é n o m •

A d r e s s e •

C o d e p o s t a l

N o u v e l a b o n n e m e n t, à p a r t i r d u r i ° i n c l u s (v o i r c i - c o n t r e) (1)

R é - a b o n n e m e n t (n u m é r o d e l' a b o n n e m e n t : 1(1))

T a r i f : (v o i r a u d o s, p. 95)

R è g l e m e n t j o i n t p a r : C. C. P. - M a n d a t - c a r t e - C h è q u e b a n c a i r e - E s p è c e s (1).

Date : 1978

Signature :

1) Rayer /es mentions inutiles.

Prochains numéros

janvier 1979

« IL S'EST FAIT HOMME » - G. Cottier,
R. Schnackenburg, J. De Kesel, P. Schmidt,
H.-U. von Balthasar, X. Tilliette, etc.
mars 1979 : les laïcs dans l'Eglise
mai 1979 : le mystère d'iniquité
juillet 1979 : l'éducation chrétienne

Conformément à ses principes, la Revue Catholique Internationale : Communio est prête à envisager de publier tout texte de recherche (individuelle ou communautaire) en théologie et spiritualité catholiques. Réponse et retour des manuscrits ne sont pas garantis.

Sujets déjà traités

tome I (1975-1976) : 1. La confession de la foi *
2. Mourir *

3. La création *
4. La fidélité
5. Appartenir à l'Eglise *
6. Les chrétiens et le politique
7. Exégèse et théologie
8. L'expérience religieuse

tome II (1977) : 1. Jésus, «né du Père avant tous les siècles »

2. Les communautés dans l'Eglise *
3. Guérir et sauver *
4. Au fond de la morale *
5. L'Eucharistie (I) *
6. La prière et la présence (l'Eucharistie - /U)

tome III (1978) : 1. « Né de la Vierge Marie »*

2. La justice *
3. La loi dans l'Eglise
4. La cause de Dieu
5. La pénitence
6. La liturgie

* Ces numéros sont déjà totalement épuisés, et il ne reste plus que quelques exemplaires disponibles dès autres numéros parus.

Dépôt légal : quatrième trimestre 1978 - N° de Commission Paritaire : 57057 - N° ISSN : 0338 781X - Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, 75018 Paris, tél. : 606.87.91 - Le directeur de la publication : Jean Duchesne.



Déjà parus :

1. Hans-Urs von BALTHASAR **CATHOLIQUE**

Préface de H. de Lubac (*un volume de 140 pages*)

2. Cardinal Jean DANIELOU **CONTEMPLATION**

(*un volume de 180 pages*) **CROISSANCE DE L'ÉGLISE**

3. Cardinal Joseph RATZINGER **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**

(*un volume de 136 pages*) **MÉDITATIONS SUR DIEU-TRINITÉ**

4. Présenté par Claude BRUAIRE **LA CONFESSION DE LA FOI**

Postface de H. de Lubac (*un volume de 344 pages*)

*Dix-huit textes de Michel Sales, Gaston Fessard,
Philippe Nemo, Paul Toinet, Albert Chapelle, André Léonard,
Michel Costantini, Jean-Luc Marion, Xavier Tilliette,
Rémi Brague, Georges Chantraine, etc.*

5. Pierre G. VAN BREEMEN **COMME LE PAIN ROMPU**

Préface de Jacques Guillet (*un volume de 204 pages*)

A paraître

6. R. M. Paule-Elisabeth LABAT **PRÉSENCES DE DIEU**

(**Moniale bénédictine**) préface de Louis Bouyer

7. André MANARANCHE **LES RAISONS**

DE L'ESPÉRANCE

COMMUNIO