

# LA MAISON-DIEU

N° 306

## LITURGIES DOMESTIQUES

Colloque de l’Institut supérieur de liturgie  
(Paris, 20-22 janvier 2021)

---

### SOMMAIRE

Bernadette MÉLOIS

**La redécouverte du sacerdoce baptismal  
et de la liturgie à la maison. La recherche  
d'une nouvelle articulation Église  
domestique/grande Église .....**

11-21

Discerner les chances de l'épreuve. Clarifier la terminologie (Église domestique : une pratique ancrée dans la tradition ; liturgie domestique). La reconquête du sens du sacerdoce baptismal. Prier à la maison avec les ressources de la liturgie (donner un lieu à la prière ; construire la prière). L'empreinte de la grande Église sur l'Église domestique. Conclusion.

Bénédicte DUCATEL

**A la recherche d'une nouvelle réception  
de la liturgie des Heures pour les baptisés.....**

23-34

Des constats. La liturgie des Heures en dehors du miroir. Quelques arrière-fonds tenaces. Prendre au sérieux la liturgie des Heures (la liturgie des Heures est une liturgie ; la liturgie des Heures est une entrée dans le mystère pascal ; la liturgie des Heures comme expression emblématique du sacerdoce baptismal). Quelques remarques pastorales en forme de conclusion.

Marco GALLO	
<b>La prégnance du modèle médiatique pendant la crise sanitaire .....</b>	35-48
Introduction : naufragés ou spectateurs ? Liturgie et technologie : phénoménologie d'une affinité élective. Le numérique comme milieu de vie. Les médias comme métaphores actives : le <i>streaming</i> n'est pas le télévisuel. Conclusion (un miroir fidèle ; une complémentarité complexe ; influences du numérique sur l'homme liturgique).	
Philippe BARRAS	
<b>La sacramentalité de la messe télévisée.</b>	
<b>Manque de liturgie ou liturgie du manque : à la recherche d'une forme sacramentelle .....</b>	49-71
Des liturgies domestiques (Chances et limites des solutions trouvées ; manque de liturgie ou sacramentalité plus large ; participer à une liturgie télévisée). Chercher à comprendre ce qui se joue à distance (l'analogie avec les dispositifs de formation ; médiation et médiatisation ; et du côté des concerts, du théâtre et du cinéma). La messe télévisée est-elle une vraie liturgie ? (Plaidoyer pour la messe télévisée ; avec un risque majeur).	
Jean-Marie DUTHILLEUL	
<b>La liturgie au miroir de la crise : l'espace réel .....</b>	73-83
Regard sur ce que nous avons vécu (l'espace ; le rapport aux autres). Regards sur la vie liturgique (l'interdiction des rassemblements cultuels ; les rassemblements cultuels en communauté réduite). Regard sur l'avenir.	
Régis BOMPÉRIN	
<b>La liturgie, un itinéraire. Essai de relecture d'une expérience diocésaine en temps de crise sanitaire .....</b>	85-98
Qui parcourt l'itinéraire ? (des postures originales et leur biais ; la pertinence de l'office de liturgie ; alors, qui parcourt l'itinéraire ?). Quel chemin ? (« déjà là et pas encore » ; la difficile incomplétude ; les commencements).	
Paul Min-Taeg HAN	
<b>Vie communautaire et liturgie « domestique » de chrétiens persécutés : l'exemple de la Corée du Sud.....</b>	99-114
Liturgie au défi de la synodalité de l'Église. Brève histoire de l'Église de Corée au temps des persécutions.	

Éléments essentiels de la vie des communautés persécutées (villages chrétiens ; les Hoejangs, les catéchistes ; livres et objets sacrés ; le tableau des fêtes liturgiques ; lieu de rassemblements). La place de la liturgie dans les communautés persécutées. En guise de conclusion...

*Varia*

Patrice BERGERON

**La grâce et l'échange symbolique  
chez Louis-Marie Chauvet : une relecture .....** 115-149

L'échange symbolique chez Louis-Marie Chauvet (l'apport de Marcel Mauss et de Claude Lévi-Strauss : le cas des sociétés traditionnelles ; par-delà Mauss, l'influence de Jean Baudrillard : le cas des sociétés de consommation ; par-delà Mauss et Baudrillard). Transition : les sacrements comme dynamique de reconnaissance. Reprise à partir de l'anthropologie de la reconnaissance de Marcel Hénaff (le problème de l'articulation entre échange symbolique, échange marchand et signification ; de la réciprocité cérémonielle au « régime de la grâce » ; du régime anthropologique de la grâce à la grâce chrétienne : la gratuité au cœur de l'ambivalence). Ouverture.

*Nouvelle traduction du Missel romain*

Bernadette MÉLOIS

**Le Missel romain, au service d'une prière  
« eucharistique » de l'assemblée .....** 151-168

Introduction (une réception dans un contexte inédit ; une réflexion au sein du Service national). La *Présentation générale du Missel romain (PGMR)* : entre mode d'emploi et itinéraire (la structure de la PGMR ; des évolutions à repérer ; un itinéraire de vie). Plusieurs portes d'entrée dans le *Missel romain*, ordonnées par la PGMR (Le Propre du Temps ; le Propre des saints ; l'*Ordo missæ* ; le chant et la musique). Un livre pour se tenir en Église dans la prière (se disposer à l'épiphanie de l'Église ; conduire à l'épiphanie de l'Église). L'horizon missionnaire du *Missel romain* (les dialogues entre prêtres et fidèles ; les formules du rite de conclusion). La responsabilité ecclésiale en liturgie (à la suite de Henri de Lubac ; la régulation ecclésiale ; re-visiter le *Missel*). Conclusion.

<i>Chroniques</i>	
André HAQUIN	
« Homme et femme, il les créa. La place de la femme dans la liturgie », 67 <sup>e</sup> Semaine d'études liturgiques Saint-Serge (Paris 6-9 juillet 2021) .....	169-170
Gilles DROUIN	
« La liturgie et les arts », Congrès 2021 de la Societas Liturgica .....	171-173
Hélène BRICOUT	
« Liturgie et pouvoir. Le cléricalisme et la liturgie », Colloque de Munich (28-29 octobre 2020).....	175-178
<i>Les livres</i> .....	179-184
<i>Abstracts</i> .....	185-191
<i>Les tables</i> .....	193-197



## LIMINAIRE

### Les liturgies domestiques

**P**OUR LE dernier numéro de cette année si particulière que fut 2021, notre revue revient sur les questions liturgiques posées par la crise sanitaire de la Covid 19, et les confinements qui ont empêché nombre de fidèles de célébrer dans leur communauté habituelle. *LMD* 304 présentait cinq conférences<sup>1</sup> majeures issues du colloque de l'ISL (colloque en ligne, 20-22 janvier 2021) sur la liturgie au miroir de la crise : « Je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde (Mt 18, 20) ». Le présent dossier offre la majeure partie des autres contributions issues de ce même colloque. Leur point commun est la recherche d'une théologie pastorale concernant des liturgies de substitution, notamment celles que l'on appelle habituellement « les liturgies domestiques », et qu'il faudrait qualifier également de familiales (ou amicales, selon les cas), pour les différencier des *ecclesia* des premiers siècles durant les persécutions. De ce point de vue, l'exemple des communautés chrétiennes de Corée présenté par Paul Han, dans ce dossier, est particulièrement éclairant.

L'impossibilité de se retrouver dans une église pour célébrer la messe dominicale au sein de l'assemblée, figure d'Église, avec ses ministres ordonnés, a ouvert la voie à différentes pratiques : prière en famille, plus ou moins liturgique ; célébration de la Parole proposée par le diocèse ; liturgie des Heures ;

1. Bénédicte MARIOLLE, « Le culte distancié à l'épreuve de la mort : pour une nouvelle approche du fait sacramental », *LMD* 304, 2021/2, 9-27 ; Thomas O'LOUGHLIN, « La persistance des présupposés néo-scholastiques et la situation de la liturgie catholique contemporaine », 29-53 ; Laurent de VILLEROCHÉ, « La liturgie, un autre rapport au temps sous la pression de l'accélération », 55-75 ; Sylvain BRISON, « Les nouveaux défis d'une ecclésiologie politique ? L'Église et sa pratique face à la crise sanitaire », 77-96 ; Grégory WOIMBÉE, « La théologie du corps mystique : du sens perdu à l'unité retrouvée », 97-136.

« participation » à distance devant un écran retransmettant la célébration de la messe ; etc.

Dans la première contribution, Bernadette Mélois repère combien les liturgies à la maison, de formes diverses, ont permis aux fidèles de se prendre davantage en main. Et c'est une chance, car ces pratiques familiales rendent possible une meilleure compréhension du sacerdoce commun des fidèles, engrainé dans le baptême. Bénédicte Ducatel lui emboîte le pas, en regardant de plus près comment la liturgie des Heures peut constituer avantageusement une liturgie domestique, relevant du sacerdoce baptismal commun à tous, alors que nombreux sont ceux qui la perçoivent encore comme une prière réservée aux clercs.

Les deux contributions suivantes abordent une pratique qui s'est largement développée dans nombre de familles : « suivre » à la maison, la retransmission en vidéo d'une messe célébrée ailleurs. Marco Gallo analyse la prégnance du modèle médiatique de notre société qui nous oblige à envisager les retransmissions en *streaming* sur *Youtube*, non comme de simples techniques à notre service, mais comme faisant partie de notre monde dans lequel il nous faut apprendre à vivre. Philippe Barras, quant à lui, cherche à qualifier ce qui se joue chez ceux qui regardent et écoutent avec foi, depuis chez eux, la retransmission d'une messe célébrée par une communauté, et qui tentent de s'y associer. Tout en reconnaissant que ce mode de participation imparfait ne constitue pas un équivalent au sacrement de l'eucharistie, il en déduit cependant que cette forme de relation à Dieu et à l'Église n'est pas dénuée de sacramentalité.

Les trois dernières contributions ouvrent encore d'autres horizons. L'architecte Jean-Marie Duthilleul, qui sait se faire aussi théologien, nous invite à profiter de l'expérience du manque durant la pandémie et les confinements, pour réfléchir davantage à l'habitation de nos églises, à la manière de les aménager pour favoriser une communication optimale et une communion de l'assemblée célébrante avec son Seigneur qui vient à sa rencontre. Régis Bompérin, nous fait part de son expérience de curé de paroisse et de responsable diocésain de pastorale liturgique et sacramentelle, pour nous inviter à envisager davantage la tension eschatologique inhérente à la vie chrétienne et que nous révèle la liturgie de l'Église dans laquelle nous nous percevons comme corps en chemin. Enfin, Paul Han nous fait part de l'expérience des chrétiens de Corée durant les persécutions du XIX<sup>e</sup> siècle. Il nous invite, selon leur exemple, à mieux articuler

– durant les temps de confinement, mais pas seulement – les trois pôles que sont la célébration liturgique, la confession de la foi et l'exercice de la charité.

L'ensemble de ces contributions, à l'image de ce qu'a apporté le colloque de l'ISL sur ce sujet, constitue un dossier particulièrement intéressant, qui ne demande qu'à être davantage creusé. La pandémie, avec malheureusement son lot d'épreuves et de souffrances pour nombre de nos contemporains, aura au moins permis de réfléchir à frais nouveaux sur un certain nombre de questions de théologie – comme de pastorale – liturgique et sacramentelle.

Varia et chroniques terminent cette livraison. Dans un article approfondi et très documenté, Patrice Bergeron analyse la notion d'échange symbolique et celle de grâce sacramentelle dans l'œuvre de Louis-Marie Chauvet. Il en précise les sources anthropologiques et philosophiques, et en montre à la fois la pertinence et quelques limites qu'il propose de dépasser grâce à l'apport de Marcel Hénaff en anthropologie du don et de la reconnaissance. Les travaux de Louis-Marie Chauvet ont déjà suscité des réactions diverses, preuve de leur fécondité. L'étude de P. Bergeron nous permet d'approfondir encore davantage l'intérêt décisif de cette œuvre.

D'autre part, comme annoncé dans *LMD* 305, la nouvelle traduction du *Missel romain* est un évènement majeur pour les Églises francophones. C'est pourquoi, à la suite du 305, chaque livraison de *La Maison-Dieu* présentera un article qui en développera l'un ou l'autre enjeu théologique et pastoral. Dans ce numéro, c'est Bernadette Mélois, directrice du Service national de la pastorale liturgique et sacramentelle (SNPLS) qui dresse un panorama des principaux enjeux et invite à développer une véritable pastorale de l'eucharistie appuyée sur le Missel. Les chroniques, de la dernière Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge (Paris), du Congrès 2021 de la *Societas liturgica*, et d'un colloque récent de l'Église d'Allemagne sur « liturgie et pouvoir » complètent ce numéro, avant la présentation des livres et des tables de l'année.



## LA REDÉCOUVERTE DU SACERDOCE BAPTISMAL ET DE LA LITURGIE À LA MAISON

### LA RECHERCHE D'UNE NOUVELLE ARTICULATION ÉGLISE DOMESTIQUE/GRADE ÉGLISE

La crise sanitaire qui frappe notre société depuis des mois a obligé, lors des confinements successifs, à repenser les liens sociaux et les modes d'expression de la fraternité humaine. Dans ce contexte, l'Église, peuple de Dieu, s'est trouvée invitée elle aussi à repenser la manière de vivre sa foi dans une vie liturgique, non plus déployée au sein de la paroisse qui est son lieu de rassemblement habituel, mais dans les maisons.

Confinés chez eux, la majorité des fidèles se sont trouvés contraints de vivre la dimension célébrante de la foi de manière « privée ». Soit parce qu'ils vivent seuls, soit parce qu'ils sont seuls à avoir une vie chrétienne dans leur entourage proche. Confrontées à l'absence de vie liturgique, les familles, quant à elles, ont pu conserver l'aspect communautaire de la prière, tout en apprenant à vivre une célébration familiale.

À l'évidence, tous – prêtres et laïcs confondus – ont été pris de court, sans aucune préparation préalable pour vivre ce bouleversement. On a alors vu surgir les initiatives les plus diverses – et parfois les plus déconcertantes – pour combler l'absence de

---

*Bernadette MELOIS est l'actuelle directrice du Service national de la pastorale liturgique et sacramentelle (SNPLS) au sein de la Conférence des évêques de France (CEF). À ce titre, elle est membre du Comité de rédaction de *La Maison-Dieu* où elle a déjà publié. Elle a été rédactrice en chef du mensuel *Magnificat* (Mame).*

vie liturgique paroissiale<sup>1</sup>. Mais, très vite, des propositions ont aussi vu le jour pour aider et accompagner les fidèles de tous âges et de toutes situations à vivre une vie liturgique authentique et spirituellement féconde<sup>2</sup>.

Diverses ressources ont donc été peu à peu mobilisées pour faire découvrir ou redécouvrir la vitalité et la fécondité de la prière à la maison, en famille ou seul, voire avec des voisins. Au cœur d'une situation inédite a ressurgi, comme en creux, une forme primitive de la vie ecclésiale : la prière à la maison. Non pas la prière personnelle dans le secret de sa chambre, mais la prière ritualisée. Cette liturgie, que l'on peut appeler « domestique » parce qu'elle se vit à la maison (*Domus* en latin), renvoie à la notion d'« Église domestique » dont parle le dernier Concile<sup>3</sup>, ou encore à celle d'*ecclesiola*, « petite Église » expression patristique redécouverte dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>.

La plupart des diocèses ont encouragé cette vie de prière à la maison en ayant à cœur d'en proposer des formes variées et d'en accompagner la mise en œuvre. Par exemple via internet, se sont mis en place des temps de méditation de l'Écriture sainte ; des partages à partir des lectures du dimanche pour que la parole de Dieu demeure le centre de la vie paroissiale. Les initiatives heureuses n'ont pas manqué, mêlant tour à tour la prière liturgique et la prière fondées sur les dévotions populaires. Cette diversité de forme a été l'occasion de mettre en valeur la grande variété de la tradition de prière de l'Église. Si le prêtre a souvent été au centre des initiatives et de leur mise en œuvre,

---

1. Le SNPLS a fait un relevé, sans aucun doute non exhaustif, des propositions apparues sur internet aux cours des confinements, non seulement à titre d'observation, mais comme support de réflexions théologique et pastorale, et de propositions ordonnées.

2. Ce que soulignait Mgr de Moulin-Beaufort, invitant à une réflexion large : « L'eucharistie est d'une telle richesse, d'une telle intensité, qu'elle peut être vécue de bien des manières ; son mystère peut être participé à des degrés différents et selon des modes variés aussi. » Discours de clôture de l'Assemblée plénière des évêques, 10 juin 2020.

3. C'est à l'intérieur du chapitre sur le « L'exercice du sacerdoce commun dans les sacrements » que la Constitution sur l'Église emploie l'expression : « Dans ce qu'on pourrait appeler l'Église domestique... » *Lumen Gentium* (*LG*) 11.

4. L'*ecclesiola* patristique déborde le cadre de la prière commune, elle est, au quotidien, une manifestation de l'Église unissant prière et charité.

l'appropriation des moyens techniques de communication ont permis – plus particulièrement lors du second confinement –, d'avoir semble-t-il, une perception moins cléricale de l'Église en prière, les laïcs prenant leur place dans la conduite de la prière.

Cette expérience a tout à coup rendu visible ce que rappelle la Constitution sur l'Église : « Les fidèles, incorporés à l'Église par le baptême ont reçu un caractère qui les délègue pour le culte<sup>5</sup>. » C'est-à-dire qu'en raison de leur baptême, ils peuvent prier selon les règles liturgiques même lorsqu'ils n'ont pas le soutien d'un ministre ordonné. Certes, la célébration de l'eucharistie présidée par un ministre ordonné reste « le sommet et la source de la vie chrétienne<sup>6</sup> », mais les baptisés ont la capacité de déployer une vie liturgique sous d'autres formes, dont l'Église, dans sa sagesse, donne le cadre non figé, adaptable à bien des situations de vie.

### Discerner les chances de l'épreuve

Sur la 4<sup>e</sup> de couverture du livre<sup>7</sup> de Martin Steffens, *Marcher la nuit*, on peut lire :

Nous sommes entrés dans un autre monde. Un virus aura suffi à “gripper” la moitié de la planète. L'ensemble des fidèles a expérimenté un autre rapport à l'espace et au temps, où parfois le pire a côtoyé le meilleur, sans doute aussi l'inattendu.

De l'« inattendu » apparu au cours des premiers mois de la pandémie, je relève trois points :

- 1) La redécouverte du sacerdoce baptismal comme source de la vie liturgique du peuple de Dieu – laïcs et ministres ordonnés compris ;
- 2) La prise de conscience par les fidèles, mais aussi par les prêtres, qu'une vie de prière liturgique autre que l'eucharistie paroissiale est possible, souhaitable, et donc

5. *LG* 11. Il s'agit là d'une reprise classique de Thomas d'Aquin, IIIa, q.63, a2.

6. *LG* 11 ; ou encore *SC* 10 : « La liturgie est le sommet vers lequel tend l'action de l'Église, et en même temps la source d'où découle toute sa vertu. »

7. Martin STEFFENS, *Marcher la nuit : textes de patience et de résistance*, Desclée De Brouwer, 2020, 318.

envisageable sur le long terme – en définissant les modalités et en les accompagnant pour ne pas générer une Église « hors-sol » où la vie liturgique des fidèles se développerait sans lien avec la communauté ecclésiale ;

- 3) L'émergence des expressions « Église domestique » et de « liturgie domestique » pour dire l'expérience d'une pratique vécue loin du rassemblement dominical. Deux expressions dont il est cependant nécessaire de définir les contours et la profondeur.

Il convient, pour commencer, de se pencher sur les mots employés par les médias et répercutés dans nos communautés.

### Clarifier la terminologie

L'Antiquité ne nous a légué qu'une seule de ces deux expressions, celle d'*« Église domestique »*. Comme le répétait souvent Jean-Yves Hameline, il est toujours dangereux de plaquer des expressions anciennes sur des réalités contemporaines sous peine d'anachronisme. C'est pourquoi, il est bon de revenir au site natif de l'expression pour voir ce qu'il recouvre vraiment et ensuite cerner les chances et les limites d'un nouvel usage.

#### *Église domestique : une pratique ancrée dans la tradition*

L'histoire de l'Église nous lègue l'expression *Domus ecclesiae* traduit par « Église domestique », mais traduit à tort parce qu'*ecclesiae*, avant de signifier « Église » au sens où nous l'entendons aujourd'hui, veut dire « assemblée » ou « personnes qui se rassemblent ». Il s'agit donc d'abord d'une réalité sociale, laïque dirions-nous aujourd'hui. Loin de toute connotation chrétienne, la *Domus ecclesiae*, « maison de rassemblement » ou « maisonnée », est primitivement la cellule de base de la cité, regroupant la famille mais plus largement les maîtres, les ouvriers, les esclaves, etc. La communauté chrétienne s'est construite au sein de cette réalité existante, tant dans le monde juif que gréco-romain.

On devine cette organisation sociale dans les textes du Nouveau Testament. Si Jésus enseigne dans les synagogues ou dans

la nature, il le fait aussi dans des « maisons » au sens social du mot : celle de Pierre à Capharnaüm (Mc 1, 29), celle de Marthe et Marie (Lc 10, 38), celle où il guérit les aveugles (Mt 9, 28), celles vers lesquelles il envoie les 72 en mission (Mt 10, 12-14), etc. Les Actes des Apôtres et les lettres de Paul sont encore plus explicites. Paul baptise Lydie et *tous les gens de sa maison* (Ac 16, 15). Paul, à la fin de sa lettre aux Romains, salue *l'église qui se rassemble dans la maison de Prisca et Aquilas* (Rm 16, 5), chez *Narcisse* (Rm 16, 11), etc.

Ce tour d'horizon lapidaire montre la différence irréductible entre la notion de *domus ecclesiae* telle qu'elle se présente dans le Nouveau Testament et celle d'*« Eglise domestique »* employée lors des confinements. La première est le lieu du rassemblement des fidèles, alors que la seconde désigne justement le contraire, une Église privée du rassemblement.

Faut-il pour autant rejeter l'expression comme inadéquate parce qu'elle trahit le concept initial ? Sans doute pas, mais il convient d'en saisir le sens avec lucidité.

### *Liturgie domestique*

L'*« Église domestique »* de l'Antiquité célèbre des « liturgies domestiques », même si cette dernière expression n'est employée ni dans les Écritures ni dans les textes des premiers siècles<sup>8</sup>. Ainsi, parce que l'église bâtiment n'existe pas encore, la *Domus ecclesiae* est le lieu par excellence où se célèbrent les sacrements : la fraction du pain et les sacrements de l'Initiation. Elle est donc le lieu de l'exercice de la vie de prière des fidèles.

Les « liturgies domestiques », telles que le confinement nous a appris à les vivre, sont justement des célébrations non sacramentelles, qui plus est, privées de la communauté des frères. Que conclure de cette apparente opposition, et où trouver les lettres de noblesse de la prière liturgique vécue à la maison ?

Les Actes de Apôtres sont peu explicites sur le contenu des prières dont ils font mention. « Ils étaient assidus à l'enseignement des Apôtres, à la communion fraternelle, à la fraction du

8. L'Église célèbre la liturgie, toutes les liturgies, dans le cadre de la *Domus*. Elle ne peut donc imaginer un terme qui définirait une réalité « domestique » par opposition à une réalité « ecclésiale » plus large qui n'existe pas encore.

pain et aux prières », écrit saint Luc<sup>9</sup>. On peut penser que ce contenu ne diffère pas vraiment de celui de la tradition juive dont vivent les premiers disciples. Aussi, à côté des prières faites au Temple et/ou à la synagogue, continuent-ils de vivre les prières domestiques qui leur sont habituelles. Sans aucun doute, s'agit-il des nombreuses bénédicitions qui accompagnent la vie quotidienne, mais plus particulièrement, les liturgies liées à la Pâque avec le grand récit de la sortie d'Égypte, le chant des psaumes et le partage de l'agneau pascal. Bien que liturgie familiale, la ritualité de la Pâque est extrêmement codifiée<sup>10</sup>.

C'est sur un tel substrat que l'on peut greffer le concept de « liturgie domestique » et lui donner un sens qui dépasse la nécessité d'un moment vécu comme une sorte de pis-aller, voire comme une forme dégradée de la prière liturgique officielle. Cependant, contrainte par les événements de célébrer dans un cadre « domestique », l'Église peut-elle enjamber des siècles de pratique accréditée et s'affranchir d'un modèle de célébration et du poids d'une tradition multiséculaires dépendant du sacerdoce ministériel sans être en conflit avec cet usage ?

### **La reconquête du sens du sacerdoce baptismal**

Les diverses initiatives de prière en temps de confinement ont un peu bousculé le concept de ministérialité et mis en lumière un autre modèle de conduite de la prière dominicale. La prise de conscience d'une « présidence liturgique » enracinée dans la grâce baptismale a été un élément marquant, et diverses initiatives ont été mises en œuvre.

*A contrario*, nous pouvons remarquer un déficit dans cette prise de conscience. L'exemple de la bénédiction des Rameaux, au printemps dernier, est un révélateur paradigmatic. Dans un diocèse, l'évêque invitait « là où cela était possible, le curé de chaque communauté de paroisses à monter au clocher de l'église la plus proche de son presbytère pour, à une heure donnée, bénir les Rameaux en même temps que lui-même le faisait à la cathédrale. » Nous avons vu se dérouler les scénarios les plus

---

9. Ac 2, 42.

10. La ritualité du *Séder*, avec les deux premières soirées de *Pessa'h*, est minutieusement consignée dans le livre de la *Haggadah*.

inventifs pour que les rameaux soient bénis par l'évêque ou par un prêtre, mais en bien des endroits ils n'ont finalement pas été bénis. Personne n'a su dire et expliquer aux fidèles, célébrant dans leur maison, qu'ils pouvaient par eux-mêmes appeler la bénédiction du Seigneur sur les rameaux.

Ce qui est en jeu ici, c'est le rapport entre le ministère ordonné et la communauté. Il existe un besoin inconscient que ce soit un ministre de la communauté qui agisse (ici pour bénir les rameaux). Pourtant, en la circonstance, le baptisé agit « au nom de l'Église » et non pas en son nom propre, c'est pourquoi un père de famille ou tout autre personne peut bénir<sup>11</sup>.

Ce qui est en jeu, c'est la juste articulation entre les deux sacerdoce : celui des fidèles exerçant leur sacerdoce baptismal et le sacerdoce ministériel. Il ne s'agit, en aucune manière, de les opposer, mais de les articuler en rappelant que le sacerdoce baptismal est commun à tous, laïcs et prêtres. Il est donc premier sur le sacerdoce ministériel, non seulement parce que le sacerdoce ministériel est au service du sacerdoce commun, mais aussi parce que le sacerdoce ministériel n'est qu'une vocation particulière à l'intérieur du sacerdoce commun.

Les liturgies domestiques ont permis à bien des chrétiens de prendre en main leur destin de *Christi fideles*, d'adultes dans la foi, et de sortir d'une sorte d'infantilisme dans leur rapport de dépendance vis-à-vis du prêtre. Il appartient encore à ce dernier de former les laïcs pour qu'ils prennent les responsabilités qui sont les leurs, tout en veillant à l'unité de la communauté, ce qui est le rôle du pasteur en charge de veiller à la juste articulation entre les deux sacerdoce.

## Prier à la maison avec les ressources de la liturgie

### *Donner un lieu à la prière*

Prier à la maison n'est pas une nouveauté. Mais le confinement a élargi le cadre habituel de la prière personnelle ou de la dévotion privée.

11. Le *Livre des bénédicitions* (AELF, *Rituel romain*, Mame Desclée, 2003) fournit une abondante matière dont les laïcs peuvent se saisir sans empiéter sur le rôle des ministres ordonnés.

La prière domestique nécessite une organisation fondée sur le sacerdoce baptismal. Elle a sa propre dynamique spatiale et rassemble une communauté restreinte qui implique néanmoins une conduite ministérielle effective de la prière. Cette conduite est dissociée de son rapport habituel à l'autel, même si ce dernier demeure le centre symbolique, plus que topographique, de la vie liturgique de la communauté tout entière.

Pour beaucoup, il a fallu organiser un espace particulier pour donner un cadre à la prière : choisir un lieu dans la maison, organiser l'espace avec une croix, une icône, des bougies, etc. Chacun a œuvré selon ses propres critères, avec souvent en arrière-fond le modèle de l'église. Ce qui comptait, c'était de rendre compte d'un lieu de présence à Dieu. L'organisation d'un espace dédié à la prière manifeste que nous sommes incarnés : nous avons besoin de déterminer un lieu de rencontre avec Dieu. Même si Dieu n'est pas lié à un lieu, notre humanité requiert d'en identifier un.

### *Construire la prière*

Ce que nous nommons « prière domestique » a ceci de particulier qu'elle est liturgique, c'est-à-dire donnée par l'Église et ritualisée. Si le modèle dominant est celui de la messe, il n'est pas le seul. Le confinement a dévoilé un certain nombre d'actes liturgiques déjà présents dans la vie de l'Église, mais qui ne sont pas toujours compris comme des liturgies domestiques : la communion portée aux malades ; les différentes stations auprès d'un défunt ; les prières du manuel *Protection, délivrance, guérison* ; les bénédictions ; mais aussi les prières dans les maisons de retraite : et bien sûr la liturgie des Heures.

Toutes ces formes utilisent des éléments communs qui structurent la prière à savoir : les psaumes, la parole de Dieu, des intercessions, le *Notre-Père*, des oraisons.

Les propositions faites pour le Triduum pascal ont pu être de bons exemples de liturgies domestiques et d'exercice du sacerdoce baptismal.

Il en fut ainsi pour celle prévue pour le Jeudi saint, vécue à la manière juive du repas jalonné par les lectures, voire, quand c'était possible, par le lavement des pieds ; celle du Vendredi saint prenait bien sa place paradigmatische de liturgie de la Parole ; quant à la Vigile pascale, elle invitait à vivre une

liturgie de la Parole vécue comme un récit en tension vers les sacrements de Pâque impossible à vivre dans le présent.

### **L'empreinte de la grande Église sur l'Église domestique**

Le succès des liturgies domestiques ne doit pas faire oublier que leur orientation fondamentale est eucharistique et dominicale au sein de la grande assemblée. La célébration eucharistique apparaît alors comme « la » liturgie irriguant les liturgies domestiques. Le manque de rassemblement communautaire a sans doute été l'expérience la plus difficile à vivre au moment des confinements, mais en contrepoint, l'expérience de la prière domestique a permis de prendre conscience que nous formons un corps, le corps du Christ, et que sa vitalité lui vient de la vie des multiples cellules qui composent ce corps. Dans ce sens, l'expérience du confinement a conduit les fidèles à s'arrimer à ce qu'ils connaissaient et donc à vivre la liturgie en recevant le contenu comme un don. Ainsi les lectures du jour de la messe ont été au centre de la prière. Certains ont lu l'homélie de leur curé et les intentions de prière universelle proposées sur les sites paroissiaux ; ils ont utilisé le répertoire des chants de la paroisse, etc. La prière domestique était alors référée à celle de l'église paroissiale.

Articuler la prière à la maison et la prière de la grande Église, Église mère, revient à penser l'église domestique comme le miroir de la grande Église rassemblée pour la liturgie. C'est dans la grande Église que s'authentifie la pratique d'une prière qui s'origine dans le rassemblement communautaire, l'eucharistie ne pouvant être la seule activité de l'Église car le mystère pascal demande à être célébré sous des formes variées<sup>12</sup>. C'est dans la grande Église que se vit la communion au corps du Christ dans sa double forme sacramentelle et ecclésiale. C'est dans la grande Église que s'accomplit le mystère de la Pâque, que s'édifie le corps du Christ en vue de la plénitude du salut.

---

12. Cf. *infra*, la citation de Mgr de Moulin-Beaufort.

## Conclusion

Si les liturgies à la maison découlent de la liturgie eucharistique communautaire et y ramènent, elles deviennent alors elles-mêmes *source et sommet de la vie chrétienne*, et, selon leur mode propre, réelle source de vie contribuant à la vitalité du corps entier.

Rendre les fidèles conscients de leur sacerdoce baptismal – et donc de leur rôle dans les liturgies domestiques, au sens large du terme – demeure une tâche pour l'avenir. Il nous faut prendre conscience que ce travail de fond aura une incidence sur la manière de vivre la liturgie communautaire. Mais il permet de revisiter et de faire une expérience nouvelle de la participation active où les ministères s'inscrivent dans la dynamique de collaboration réciproque qui existe entre les deux sacerdoces. Dans cette perspective, la lettre apostolique récemment publiée du pape François *Spiritus Domini* sur le lectorat et de l'acolytat est d'autant plus importante que son apport peut aider à approfondir la réflexion théologique sur les ministères.

La pandémie aura donc remis au centre de la vie ecclésiale un de ses marqueurs fondamentaux : l'exercice du sacerdoce baptismal. À partir d'une juste compréhension de ce sacerdoce, il devient possible d'admettre l'émergence d'une vie liturgique vécue à la maison, non comme un pis-aller momentané, mais comme une réalité ecclésiale porteuse de fruits pour la communauté et l'Église tout entière.

Bernadette MELOIS

### Résumé

L'expression « Église domestique » dans l'Antiquité avait une signification toute autre qu'aujourd'hui, puisque c'était toute l'Église qui se réunissait dans les maisons. Néanmoins, l'expérience vécue durant les confinements liés à la pandémie, a permis de donner un sens nouveau à ces « Églises domestiques », célébrant des « liturgies domestiques » pour palier l'absence de rassemblement dans les églises. Tout en clarifiant les terminologies employées, et en s'appuyant sur les initiatives proposées dans les diocèses et les paroisses, l'auteure en tire la conséquence majeure d'une redécouverte du sacerdoce baptismal, y compris dans sa capacité à célébrer, à bénir et à supplier au cours d'une prière ritualisée. Les liturgies à la maison, empruntant à la liturgie de l'Église, ont été conduites par des laïcs baptisés, dans le souci de s'articuler à la liturgie de la grande Église. « Les liturgies domestiques ont permis à bien des chrétiens de prendre en main leur destin de *Christi fideles*, d'adultes dans la foi... » redécouvrant ainsi une juste articulation entre le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel. Cette expérience de quelques mois devrait enrichir la vie de l'Église et la vie chrétienne de manière durable.



## À LA RECHERCHE D'UNE NOUVELLE RÉCEPTION DE LA LITURGIE DES HEURES POUR LES BAPTISÉS

« À quelque chose malheur est bon ! » dit-on. Le confinement aurait-il permis que s'ouvre une certaine boîte de Pandore contenant, non pas tous les maux de la terre – la pandémie et ses conséquences nous suffisent –, mais le pire et le meilleur de ce qui a été proposé sur le Web pour combler, dans l'urgence, un vide existentiel : l'absence de rassemblement communautaire en son expression centrale qu'est la « messe<sup>1</sup> » ?

Quelle place la liturgie des Heures a-t-elle tenu au cœur de ce jaillissement spontané ?

### Des constats

Parmi les multiples propositions ayant envahi l'espace Web, on a pu noter la timide émergence de la liturgie des Heures. Pour préparer cette communication, j'ai cherché à connaître le taux d'audience des vêpres et/ou des laudes diffusées sur KTO, Radio-Notre-Dame, Lourdes, etc. pendant le premier confinement. Les réponses ont été évasives. Si le taux d'audience a marqué un léger plus, ce marqueur n'a pas forcément perduré à la sortie du confinement.

---

Bénédicte DUCATEL collabore régulièrement aux activités du Service national de la pastorale liturgique et sacramentelle. Elle fut rédactrice de la revue Magnificat (Mame). Elle a publié de nombreux articles, en particulier sur la liturgie des Heures dans les revues Célébrer (SNPLS, éditions du Cerf) et Voix Nouvelles (Ancoli).

1. En utilisant le terme de « messe », je rejoins le vocabulaire employé tant par les médias que par la majorité des fidèles.

Dans la masse des vidéos repérées sur internet avec les mots-clés : vêpres-confinement ou laudes-confinement, je n'ai vu, pour ainsi dire, que des sites habituellement habilités à ce type de programmation, communautés monastiques ou apostoliques et quelques communautés nouvelles menant une vie communautaire.

Quelques paroisses ont proposé l'un ou l'autre office, particulièrement pendant les jours saints, mais pas seulement. Les complies ont eu la faveur d'autres paroisses, de manière récurrente durant les deux confinements. Parallèlement, j'ai aussi repéré des paroisses donnant la parole aux laïcs pour des temps de prière plus informels.

Par ailleurs, et comme en prime, ce petit voyage sur la toile m'a permis de constater que Saint-Nicolas-du-Chardonnet et quelques autres communautés traditionalistes occupaient une large place sur le créneau des offices, ce qui ne devrait pas manquer de nous interroger.

Quoiqu'il en soit du nombre de paroisses ayant proposé les offices, l'image qui s'en est dégagée, comme pour la « messe », est une image cléricale. Ce sont les prêtres qui prient devant la caméra. Ceci est d'autant plus manifeste quand les laïcs se voient confier, sur d'autres créneaux, des temps de prière qui ne sont pas l'office. Loin de moi l'idée de critiquer ces temps de prière. Mais le message non verbal demeure : au clergé l'office, aux fidèles autre chose. La fenêtre de l'écran en témoigne.

Durant les confinements, les moines et les moniales ont continué naturellement leur vie de priants. De leur côté, les prêtres ont dit l'office, par devers eux le plus souvent, sans, la plupart du temps, chercher à rejoindre les fidèles « cloîtrés » contre leur gré. Il était pourtant possible de leur offrir de partager une forme de prière liturgique hautement traditionnelle – rien moins que la prière de l'Église.

Cette observation première conduit à la remarque suivante : si la crise sanitaire s'est fait miroir de nos pratiques, il est clair que la liturgie des Heures ne s'y est pas beaucoup reflétée. Peut-on en conclure qu'elle est pour autant absente de la réalité ecclésiale ? Il semble qu'au contraire, elle y occupe une place de plus en plus grande.

## La liturgie des Heures en dehors du miroir

La liturgie des Heures n'a pas fait le *buzz* sur les réseaux sociaux, fussent-ils ecclésiaux. Certes. Mais la crise sanitaire n'a pas livré tous ses secrets, et les propositions Internet ne reflètent que partiellement, et très imparfairement, ce qui s'est réellement passé dans les maisons des fidèles. Comme l'écrit Sylvain Tesson : « L'écran [...] tue la substance des choses, en compresse la chair. La réalité s'écrase contre les écrans<sup>2</sup>. »

La réalité diffère donc des constats observables sur Internet. Il faut aller chercher, ailleurs, des indications de la mise en œuvre de la liturgie des Heures. Ailleurs, c'est-à-dire dans la normalité quotidienne, sur les bulletins ou les sites paroissiaux, où depuis déjà de nombreuses années, la liturgie des Heures – laudes et/ou vêpres – a fait une réelle apparition sur les horaires de la semaine. Mais pas seulement. Les réunions pastorales sont l'occasion de prier l'office du milieu du jour ou complies ; les sorties ou les événements paroissiaux, les fêtes patronales proposent les vêpres ou parfois les vigiles ; les pèlerinages tout comme certaines sessions les introduisent dans leur programme. Les camps de jeunes, les routes qui conduisent aux JMJ sont aussi un lieu de découverte et de mise en pratique de la liturgie des Heures, fut-ce à la manière de la revue *Magnificat*. Un mouvement en faveur de la liturgie des Heures se développe de plus en plus, et les monastères ne sont plus les seuls points de contact avec elle. Leur absence de visibilité dans le miroir des pratiques que constitue la mise en ligne de célébrations, tient plus au choix de ce qui est présenté qu'à la réalité paroissiale. Les deux confinements ont mis à l'arrêt toutes les activités paroissiales, y compris la liturgie des Heures là où elle est habituellement célébrée.

La crise sanitaire a fait apparaître un certain visage de l'Église, d'une part très cléricale, et d'autre part en mal de célébration eucharistique – jusqu'à la revendication un rien violente lors du dernier confinement. Elle n'a pas pu se faire l'écho d'une pratique qui demeure, d'une part, limitée dans la vie des fidèles,

---

2. Sylvain TESSON, *Dans les forêts de Sibérie*, Paris, Gallimard « Folio », 2011, p. 112.

et d'autre part, souvent vécue sans éclat dans l'intimité de sa chambre. On pourra regretter que les confinements n'aient pas, plus fréquemment, donner à prier la liturgie des Heures. Néanmoins, dans quelques temps, il faudra se mettre à l'écoute de ce qui s'est passé dans les paroisses qui ont proposé la liturgie des Heures et voir quels fruits en découlent.

### Quelques arrière-fonds tenaces

Il flotte dans la mémoire collective une certaine incompréhension par rapport à la liturgie des Heures. L'image que beaucoup ont encore en tête est celle énoncée, sur le site de la Conférence des évêques de France, par un jeune évêque : « Vous avez certainement croisé au fond de l'église un prêtre ou un diacre penché sur un gros livre noir. Eh bien, c'est un bréviaire<sup>3</sup>. » Le cadre et l'image sont plantés. Si beaucoup ont du mal à s'en défaire c'est que, bizarrement, elle est entretenue en dépit de la réalité : avez-vous vu, récemment, un prêtre priant l'office tout seul au fond de l'église ? Certes, l'évêque ajoute bien vite : « J'ai une bonne nouvelle pour vous, cette prière n'est pas réservée aux prêtres, elle est pour vous. » Mais certains fidèles ont encore bien du mal à se défaire de cette idée que la liturgie des Heures – appelée à tort « bréviaire<sup>4</sup> » – n'est pas vraiment la leur, et qu'en la priant, ils toucheraient quelque peu à un domaine réservé aux prêtres.

Traîne aussi, dans un arrière-fond de conscience, cette idée que « l'office divin est [...] adressé à Dieu, au nom et pour l'avantage de tous les chrétiens, par les prêtres et les autres ministres de l'Église<sup>5</sup> ». Les laïcs en bénéficieraient par ricochet sans avoir besoin d'y prendre part. La liturgie des Heures a encore du mal à sortir du domaine réservé. Elle peine à devenir

3. L'inscription dans la règle de Chrodegang, évêque de Metz au VIII<sup>e</sup> siècle, de l'obligation de dire l'office *in particulu* en cas d'absence de la communauté, est devenue, vers le X<sup>e</sup> siècle, la règle générale pour le clergé séculier en occident. Après plus de dix siècles de pratiques, les conséquences de cette règle se font encore sentir lourdement.

4. Dérivant du latin *Breviarum* qui signifie « abrégé », le bréviaire désigne à l'origine un livre contenant les *incipit* des prières à dire, dont le contenu est connu par cœur.

5. PIE XII, *Mediator Dei et hominum*, § “L'office divin”, dans *La Documentation catholique*, t. 45 n. 1010, 1948, col. 193-251.

dans sa réalité objective, la prière de l'Église, la prière du peuple de Dieu exerçant son sacerdoce baptismal.

On peut relever quelques éléments dont l'incidence est variable mais qui entravent encore un plus large épanouissement de la liturgie des Heures. Certains prêtres vivent la liturgie des Heures davantage comme une tâche à remplir que comme le lieu d'une expérience spirituelle. Ils ne comprennent alors pas pourquoi les laïcs voudraient s'y attacher. D'autres la vivent encore comme une prérogative sacerdotale et n'envisagent pas d'en être comme dessaisis. Du côté des laïcs, après avoir goûté d'une manière ou d'une autre à la richesse de l'office, ils sont souvent découragés par l'exercice solitaire, le maniement difficile du *Prière du temps présent*<sup>6</sup> (PTP), le coût des quatre volumes, l'ignorance des hymnes, de la psalmodie, les questions techniques de calendriers, de numéro de semaine, de préséance, etc. La liturgie des Heures se trouvent prise au cœur de vents contraires qui n'aident pas à son éclosion et à son épanouissement parmi les fidèles.

### Prendre au sérieux la liturgie des Heures

Ces constats un rien négatifs ne semblent pourtant pas être en capacité de tenir longtemps devant la vague de fond qui se lève en faveur de la liturgie des Heures. Vague de fond qui n'est pas l'expression d'une mode, au même titre que le serait celle de la « très efficace » neuvaine à sainte Philomène ou à Marie qui défait les noeuds. La liturgie des Heures se fait une place dans la vie des fidèles. C'est un fait dont il faut à la fois se réjouir et prendre la mesure pour l'accompagner, la déployer et l'enraciner. La liturgie de Heures s'installe dans la vie paroissiale grâce à l'engagement des prêtres qui incitent les fidèles à les rejoindre pour prier ou à faire de la prière des Heures un lieu d'approfondissement spirituel, et d'autre part grâce aux services diocésains qui proposent des formations variées, plus souvent techniques que spirituelles, mais qui ouvrent un chemin.

Il faut sortir d'un contexte de mode ponctualiste, nécessairement limité dans le temps, pour se poser des questions plus

---

6. AELF, *Prière du temps présent*, Cerf – Desclée – Desclée de Brouwer – Mame, 1980.

globales et plus fondamentales. Au fond, pourquoi la liturgie des Heures revient-elle sur le devant de la scène ecclésiale après tant de siècles d'enfouissement dans l'escarcelle du clergé ? Qu'est-ce qui lui donne sa légitimité au regard d'autres pratiques spirituelles ?

### *La liturgie des Heures est une liturgie*

Que la liturgie des Heures soit une liturgie est, certes, une tautologie mais elle est surtout une réalité mal perçue. La réforme du « bréviaire » a donné naissance à la *Liturgie des heures*. Un accouchement discret qui a fait passer du « gros livre dans les mains du prêtre », à un acte ecclésial, ou plutôt à une action conjointe de Dieu et de son peuple en faveur de ce même peuple. Action où, selon les mots de *Sacrosanctum concilium*, « s'exerce l'œuvre de notre rédemption » (SC 2). Qu'elle soit *liturgie* implique donc un lieu pour célébrer, une organisation spatiale, des gestes, des mouvements, des paroles, des dialogues, des chants, des rôles ministériels, etc. Dire l'office, son livre sur les genoux, c'est aller contre la nature même de la prière de l'Église – corps du Christ –, c'est la priver de son « site cérémoniel<sup>7</sup> », selon les mots de Jean-Yves Hameline, et donc de sa dimension « d'action totale » par laquelle et dans laquelle advient et s'exerce la plénitude du mystère pascal. En tant que liturgie, la liturgie des Heures appartient à l'ensemble du peuple de Dieu et ne peut être l'apanage d'aucun membre en particulier.

### *La liturgie des Heures est entrée dans le mystère pascal*

C'est toute la thèse d'Arnaud Join-Lambert. Il soulignait que la « non réception par le plus grand nombre de la réforme liturgique sur ce point [la liturgie des Heures] est l'absence de raisons profondes pour modifier une pratique multiséculaire<sup>8</sup>. »

7. Jean-Yves HAMELINE, « Note pour un concept de site cérémoniel », *Concilium* 259, 1995, p. 63-67, forme condensée de l'article publié dans *La Maison-Dieu* : « Le culte chrétien dans son espace de sensibilité », *LMD* 187, 1991, p. 7-45.

8. Arnaud JOIN-LAMBERT, *La liturgie des Heures par tous les baptisés. L'expérience quotidienne du mystère pascal*, Leuven/Paris/Dudley, MA, Peeters, 2009, p. 185.

Or, la pratique multiséculaire se fonde sur la recommandation de Jésus de « prier sans se décourager » (Lc 18, 1) ainsi que sur celle de Paul de « prier sans cesse » (1 Th 5, 17), et donc sur la sanctification du temps. Elle n'est, pour ainsi dire, jamais justifiée par ce qui constitue le cœur même de toute liturgie, à savoir la mémoire et l'actualisation du mystère pascal. Arnaud Join-Lambert définit ce qu'il nomme « l'expérience du mystère pascal », et qui renvoie en filigrane à la capacité personnelle de chacun de vivre une expérience – tout en prenant bien soin de définir le mot « expérience<sup>9</sup> ». Mais, il me semble que plus qu'à une expérience du « passage » de la mort à la vie, la liturgie des Heures nous convoque à entrer dans un mouvement de « participation » effective et dynamique au mystère pascal, à raison même de notre baptême qui fait de nous les membres du corps du Christ.

Ce n'est pas effet de rhétorique de la part de saint Paul lorsqu'il affirme : « Nous avons été baptisés pour former un seul corps<sup>10</sup> », non pas seulement un corps constitué ni même un corps social avec une organisation spécifique, mais le corps dont le Christ est la tête<sup>11</sup> et les baptisés les membres. Autrement dit, comme tous les autres actes liturgiques, la liturgie des Heures doit être

considérée comme l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus Christ, exercice dans lequel la sanctification de l'homme est signifiée par des signes sensibles [...] et dans lequel le culte public intégral est exercé par le Corps mystique de Jésus Christ, c'est-à-dire par le Chef et par ses membres<sup>12</sup>.

En tant que membre de Jésus Christ, nous sommes rendus participants de son œuvre de salut qui, simultanément, s'exerce en notre faveur. « Souviens-toi de Jésus Christ, dit Paul à Timothée. Si nous sommes morts avec lui, avec lui nous vivrons » (2 Tm 2, 11).

9. A. JOIN-LAMBERT, *La liturgie des Heures par tous les baptisés*, p. 236-238.

10. 1 Co 12, 13.

11. Cf. Col 1, 18.

12. *Sacrosanctum concilium* 7, qui, à la fin de ce même numéro tire une éclairante conclusion : « Par conséquent, toute célébration liturgique, en tant qu'œuvre du Christ prêtre et de son corps qui est l'Église, est l'action sacrée par excellence dont nulle autre action de l'Église ne peut atteindre l'efficacité au même titre et au même degré. »

C'est ce qui se produit lorsque priant la liturgie des Heures nous mettons en pratique notre sacerdoce baptismal.

### *La liturgie des Heures comme expression emblématique du sacerdoce baptismal*

Ce qui fait la spécificité du sacerdoce baptismal, c'est qu'il intègre l'ensemble des baptisés sans séparation d'ordre ou de fonction. Le baptisé, qui vient de recevoir l'onction du saint-chrême, entend le célébrant affirmer : « Désormais, vous faites partie [de son peuple], vous êtes membre du corps du Christ et vous participez à sa dignité de prêtre, de prophète et de roi<sup>13</sup> ».

Parce qu'il reçoit, selon les catégories de Thomas d'Aquin<sup>14</sup>, le caractère baptismal, le baptisé participe à la dignité sacerdotale du Christ qui l'habilite à la prière liturgique. Ce n'est donc pas uniquement en raison de leur ordination sacerdotale que les prêtres disent l'office, mais en raison de leur baptême<sup>15</sup>. Certes, ils y sont assignés par les promesses préalables à l'ordination<sup>16</sup>,

13. *Rituel du baptême des petits enfants*, Mame-Tardy, 1984, n. 101. La traduction du *Rituel de l'Initiation chrétienne des adultes*, Desclée-Mame, 1997, est un peu différente (n. 289) : « Vous faites partie de son peuple. Il vous marque de l'huile du salut afin que vous demeuriez membre du Christ prêtre, prophète et roi pour la vie éternelle. »

14. *Somme théologique*, IIIa, q63, a3.

15. Ce qui ne s'oppose pas au propos de Paul VI dans *Laudis canticum* : « Que ceux qui, ayant reçu l'Ordre sacré, sont destinés à être *d'une façon particulière* le signe du Christ prêtre, et ceux qui par les vœux de la profession religieuse se sont spécialement consacrés au service de Dieu et de l'Église, ne récitent pas l'office uniquement pour observer la loi, mais bien plutôt parce qu'ils reconnaissent l'importance intrinsèque de la prière, ainsi que sa valeur pastorale et ascétique. » (C'est nous qui soulignons) Il ne s'agit donc pas d'une exclusivité du ministère sacerdotal, mais d'une manière propre d'être signe du Christ prêtre. Ce que sont tous les baptisés à leur manière propre également.

16. Lors de l'ordination diaconale, la liturgie des Heures est mentionnée à travers la question : « Voulez-vous garder et développer un esprit de prière conforme à votre état et, dans la fidélité à cet esprit, célébrer la liturgie des Heures en union avec le peuple chrétien ? » (*L'ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres*, Desclée-Mame, 1996, n. 200), mais pas dans le dialogue d'engagement de l'ordination presbytérale (n. 124) : « Voulez-vous implorer avec nous la miséricorde de Dieu pour le peuple qui vous sera confié, en étant toujours assidu à la charge de la prière ? » On pourrait s'interroger sur la différence entre ces deux formules.

mais finalement pas plus que les vierges consacrées qui, tout en restant laïques<sup>17</sup>, reçoivent le livre de la prière de l'Église comme signe de leur consécration<sup>18</sup>. Prêtres, moines ou consacrées ne disent l'office que pour autant qu'ils sont baptisés. Et s'ils prient les Heures, c'est parce que membres du corps du Christ, ils exercent eux aussi leur sacerdoce baptismal. À la différence des fidèles laïcs qui n'entendent pas souvent ce type de discours, les consacrés qui mettent en œuvre quotidiennement la prière des Heures pourraient ou devraient plus facilement prendre conscience de ce fait.

Ce qui, finalement, rassemble tout le peuple de Dieu sous la même bannière, c'est que tous, ou presque, ignorent que la prière des Heures est l'expression de leur sacerdoce commun : ceux qui prient les Heures parce qu'ils sont investis d'un rôle particulier, autant que ceux qui ne les prient pas parce qu'ils ignorent qu'ils ont un sacerdoce à mettre en œuvre de cette manière-là. Si les prêtres reçoivent la charge de dire l'office, c'est en vue d'entraîner les fidèles à le prier avec eux, tout comme, de manière analogique, ils sont ordonnés pour présider l'eucharistie pour que tous les fidèles la célèbrent et en vivent.

### Quelques remarques pastorales en forme de conclusion

Il conviendrait de :

- Donner une plus grande chance à la liturgie des Heures d'être une liturgie en la célébrant ensemble.
- Donner à entendre que toute liturgie est une entrée dans le mystère pascal, eucharistie et liturgie des Heures comprises. Car finalement, parmi la grande majorité des fidèles, qui peut dire ce qu'est le mystère pascal et quel est son rapport avec la « messe » ? Ne va-t-on pas à la « messe » pour communier ? Mais à qui, à quoi ? La notion de mystère pascal est, en fait, peu, pas ou mal comprise, et demande une réappropriation.

17. Les vierges consacrées sont dites, ici, laïques en opposition à l'état clérical. Les moines, non prêtres, et moniales entrent dans la même catégorie.

18. « Recevez le livre de la prière de l'Église. Ne cessez jamais de louer votre Dieu ni d'intercéder pour le salut du monde » (*Rituel de la consécration des vierges*, Mame, 2018, n. 68).

- Donner à voir en acte l'exercice du sacerdoce commun, c'est-à-dire donner aux fidèles la place qui leur revient dans l'acte de la célébration de la liturgie des Heures.

Le champ de la formation dans ces domaines est immense, tant pratique et technique que spirituel, que ce soit pour les clercs ou les laïcs.

Il n'est pas possible de parler de la liturgie des Heures, sans parler du livre qui en est le support. À la veille du Concile, la réforme du Bréviaire apparaissait à la fois comme nécessaire et en même temps terriblement complexe pour les Pères conciliaires : comment toucher à ce monument de la Tradition ? Au terme des discussions conciliaires et des commissions de travail qui ont simplifié le corpus, la *Liturgie des heures* a vu le jour, mais le contenu est resté parfaitement clérical. Les textes patristiques de l'office des Lectures, ainsi que la forme et le contenu des intercessions de l'*editio typica* en témoignent sans contestation. La traduction-adaptation française des intercessions, parfois critiquée, mérite pourtant une attention bienveillante quant au fond, à la forme, et à l'introduction de formulaires de l'antiquité chrétienne. Peut-on rêver d'une sorte de *Commun prayer book* où tous les baptisés – laïcs et ministres ordonnés<sup>19</sup> – engagés dans le monde trouveraient de quoi mettre en œuvre leur commun sacerdoce pour la gloire de Dieu et le salut du monde ? Sans-doute, le temps n'est pas encore venu, mais il est toujours possible d'y aspirer !

La liturgie, rappelait Jean-Paul II, « a pour première tâche de nous ramener inlassablement sur le chemin pascal ouvert par le Christ, où l'on consent à mourir pour entrer dans la vie<sup>20</sup>. »

Il n'est pas tout à fait nouveau d'en conclure que la liturgie n'est autre qu'une marche à la suite du Christ, mort et ressuscité, ou, autrement dit, qu'elle nous entraîne dans le consentement à la mort pour entrer dans la vie. Lorsque nous prions la liturgie des Heures, l'Heure qui se déploie *hic et nunc* n'est pas connue de celui qui s'y donne. Sans doute, elle est connue par la raison, mais, parce qu'en elle, c'est l'Heure du Christ

19. La liturgie des Heures dans le monde monastique conservant la particularité qui lui est propre depuis l'antiquité chrétienne.

20. Lettre *Vicesimus quintus annus* pour le 25<sup>e</sup> anniversaire de la constitution sur la liturgie, n. 6, dans CENTRE NATIONAL DE PASTORALE LITURGIQUE, *Renouveau liturgie. Documents fondateurs*, éd. du Cerf, « Liturgie » 14, 2003.

et, par lui, de l'Église, qui s'accomplit, elle n'est pas connue dans sa grâce. Puissions-nous apprendre, tous et chacun, que la liturgie des Heures n'est pas un « passe-temps », fut-il spirituel, mais qu'elle est, au cœur du temps qui passe, le temps du retournement pascal inauguré par la plongée dans la mort et la résurrection du Christ en vue de son accomplissement dans la gloire.

Bénédicte DUCATEL

### *Résumé*

L'impossibilité, pour les fidèles, de rejoindre une assemblée célébrante durant le confinement a-t-il favorisé le développement de la liturgie des Heures ? Rien n'est moins sûr, même si ce que l'on a pu en voir – sur Internet, en particulier – ne reflète qu'imparfaitement la réalité de nos pratiques. Il semble que cette prière de l'Église soit encore largement perçue comme étant d'abord la prière du clergé. Cela dénote sans-doute, une profonde incompréhension de la liturgie des Heures, souvent renvoyée à l'image du « bréviaire » et au domaine réservé des prêtres. Cependant, l'auteure souligne combien la liturgie des Heures a commencé à se développer dans la vie paroissiale et familiale, chez nombre de fidèles. Celle-ci apparaît davantage comme une véritable liturgie célébrée en Église et comme une entrée dans le mystère pascal (et pas seulement comme sanctification du temps) à l'instar de toute liturgie. Elle apparaît aussi comme une expression emblématique du sacerdoce baptismal dans la mesure où elle est conçue pour tous les baptisés afin qu'ils déplient la mission reçue lors de leur baptême. Les clercs (mais aussi les religieux), qui ont reçu plus spécifiquement le mandat de célébrer la liturgie des Heures, ont la charge d'entraîner les fidèles à la prier avec eux.

## LA PRÉGNANCE DU MODÈLE MÉDIATIQUE PENDANT LA CRISE SANITAIRE

### Introduction : naufragés ou spectateurs ?

« Vous êtes embarqué » (Pascal)

Dans le livre d'Hans Blumenberg, *Naufrage avec spectateur*<sup>1</sup>, le naufragé se retrouve soudainement dans l'eau, accroché à un bois flottant, avec le traumatisme d'avoir perdu son navire et ses camarades. Le bonhomme ne se retrouve pas les mains vides : il y aura par grâce un rocher à explorer, un jour peut-être des compagnons inespérés ; surtout il aura ce que la mer lui redonnera peu à peu.

Il était superflu de demeurer oisif à souhaiter ce que je ne pouvais avoir ; la nécessité éveilla mon industrie. Nous avions à bord plusieurs vergues, plusieurs mâts de hune de recharge, et deux ou trois espars doubles ; je résolus de commencer par cela à me mettre à l'œuvre [...] Mais l'espérance de me procurer le nécessaire me poussait à faire bien au-delà de ce que j'aurais été capable d'exécuter en toute autre occasion<sup>2</sup>.

---

MARCO GALLO est prêtre du diocèse de Saluzzo (Italie), professeur de liturgie et de sacramentaire à l'Institut supérieur de sciences religieuses de Fossano. Il dirige la *Rivista di Patorale Liturgica* (Ed. Queriniana, Brescia) et a publié, notamment : « Du “Ego te absolvo” à la nouvelle formule “Deus Pater misericordiarum”. Une ecclésiologie de la réconciliation ? », dans A. LOSSKY, M. SODI, La liturgie témoin de l'Église, LEV, Città del Vaticano 2012, 253-264 ; « La liturgie des Heures, célébration sacramentelle du mystère pascal », Liturgie 186, 2019, 250-265.

1. Hans BLUMENBERG, *Naufrage avec spectateur*, Paris, L'Arche, 1994, 114.

2. Daniel DEFOE, *Robinson Crusoé I*, In libro veritas, Collection Romans/Nouvelles, p. 58-59.

Les premières actions de Robinson Crusoé nous conduisent dans la fameuse image de Hans Blumenberg, métaphore de la modernité en général, et peut-être pour notre moment présent. Devant la pandémie et le régime de confinement, tous les corps sociaux ont réagi comme ils ont pu. Tous ceux qui en avaient la possibilité ont réorganisé leurs activités à distance : la formation, le soin des liens, les célébrations, le commerce. Les communautés chrétiennes, les paroisses, les diocèses avec leurs services pastoraux, les autres groupes ecclésiaux et, bien sûr, le Vatican lui-même ont essayé de garder le maximum des liens possibles avec et entre les fidèles<sup>3</sup>. Comme de nouveaux Robinson Crusoé, nous nous sommes raccrochés aux bois flottants que nous avons trouvés, et nous sommes maintenant sur une île étrange depuis des mois. Sur ce rocher inconnu nous vivons avec la tentation de songer à la navigation d'auparavant, avec la nostalgie des restes du chargement du navire : quelques-uns nous ont été restitués, d'autres reviendront, d'autres encore probablement jamais plus. Dans cette métaphore, notre tentation, comme théologiens qui ont la tâche de la réflexion au service du discernement ecclésial, est de regarder ce naufrage comme des spectateurs du phénomène, qui peuvent y assister comme de l'extérieur. Sans doute la curiosité donne une réelle attention aux spectateurs, mais – comme dit Blumenberg – celui qui regarde le naufrage de la plage aura un jour d'autres esprits mauvais dans ses navigations, sans rien avoir appris. Essayons donc de regarder non pas comme des observateurs extérieurs mais en tant que naufragés ce que la mer nous a restitué jusqu'à présent et ce que nous avons fabriqué avec ces restes.

Voilà maintenant notre question de naufragés : qu'est-ce qui arrive à un corps social qui passe en quelques semaines du rassemblement physique en présence comme canal presque exclusif de toutes ses activités, à d'autres voies de contact pour tout ou presque tout ? Et : quelle espèce de communauté se constitue pour un long temps avec des corps qui ne se rencontrent pas ?

3. Sur les effets de ces efforts, voir : Arnaud JOIN-LAMBERT, *Les liturgies domestiques en temps de confinement. Une enquête pour orienter la pastorale liturgique post-Covid-19*, *La Maison-Dieu* 302, 2020/4, 165-188. « Trois faits massifs se dégagent de notre enquête : la messe télévisée est restée une forme très suivie ; de nombreuses personnes ont alterné les supports (TV, internet de paroisse, autre internet, messe du pape) ; les messes sur internet ont été multipliées. », p. 168-169.

Quelles conséquences cette situation a-t-elle sur la présidence liturgique ?

J'anticipe la conclusion de cette communication : mon hypothèse est que nous nous trouvons dans une situation ecclésiale irréversible, dans laquelle les célébrations comme de nombreuses autres activités pastorales en présence et à distance ne seront plus à lire comme des alternatives, mais selon une complémentarité complexe. En liturgie, comme en catéchèse et dans les activités caritatives, il s'agira d'élaborer des catégories de discernement suffisamment adéquates, sans l'excusable naïveté de la période actuelle.

### **Liturgie et technologie : phénoménologie d'une affinité élective**

La relation entre liturgie chrétienne et *media* est à lire dans sa continuité, à partir de son contexte récent et connu : la messe a été retransmise par la télévision en France, comme dans beaucoup d'autres pays occidentaux, au tout début de ce service (24 décembre 1948, première mondiale<sup>4)</sup>). D'ailleurs, la radio avait déjà été appréciée par le Pape : Guglielmo Marconi avait mis ses connaissances au service de Pie XI pour que sa voix pût être écoutée « simultanément sur toute la superficie de la terre », le 12 février 1931. Nos célébrations étaient, déjà

4. Célébrée par le Cardinal Suhard, archevêque de Paris et transmise par RDF. Six heures plus tard la Messe de la nuit de Noël fut transmise aux États-Unis, célébrée par le Cardinal J.A. Spellman dans la cathédrale de saint-Patrick à New York. Des nombreux théologiens s'exprimèrent contre la transmissibilité de la messe par la télévision (Romano Guardini, Karl Rahner, John Baptist Metz, Hans-Bernhard Meyer) : pour eux, il n'y a qu'une messe, celle qui se vit en présence. Voir Franco LEVER, « *Messa e televisione* », dans Franco. LEVER – Pier-Cesare RIVOLTELLA – Adriano ZANACCHI (edd.), *La comunicazione. Dizionario di scienze e tecniche*, <https://www.lacomunicazione.it> (consulté le 25/10/2021). En France voir la longue expérience de « *Le Jour du Seigneur* », émission qui dure depuis 1949, la plus ancienne émission du monde, confiée aux dominicains, en particulier le P. Raymond Pichard (1913-1992) : <https://www.france.tv/france-2/le-jour-du-seigneur/>. Voir Guy LAPOINTE, « L'espace liturgique éclaté. Questions autour de la messe dominicale télévisée au Canada francophone », *La Maison-Dieu* 197, 1994, 81-97. Et Andrzej DRAGULA, « Nous faut-il une nouvelle discipline de l'arcane ? Perspective polonaise. », *Théologiques* 16, Montréal, 1/2008, 163–177 (consulté le 25/10/2021 : <https://id.erudit.org/iderudit/019189a>).

avant la pandémie, truffées de technologie : les microphones, l'éclairage électrique, le chauffage et bien d'autres outils ont changé profondément nos actes rituels. Pensons, par exemple, comment l'amplification électrique change forcément le rôle du « chanté », auparavant stratégie délicate par rapport au « crié », à notre liberté de ton de la voix dans un grand espace, à l'influence difficile à déchiffrer (et non encore approfondie) du fait que la voix nous parvienne dans nos églises normalement par d'autres canaux que la présence physique de celui qui nous parle. Cela est signe du fait que l'acte liturgique évidemment est depuis toujours, et par sa nature, une action culturelle : l'homme célèbre en tant qu'homme de son temps et chaque époque a pris le risque d'utiliser ou non les technologies à sa disposition. La liturgie de l'époque baroque n'a pas eu peur d'adopter des machines d'autel et des instruments musicaux venant du monde du théâtre, tout comme depuis des années nous disposons de musique enregistrée que certains commencent à diffuser pendant nos liturgies. Le rapport entre liturgie et technologie s'expose depuis toujours à un discernement. Mais dans cette continuité longue, quelles analogies et différences pouvons-nous lire entre ce langage télévisé, par rapport à nos « nouvelles » célébrations en *streaming* ? La première analogie est à repérer exactement dans cette continuité : les messes transmises par de nombreuses paroisses ont été importantes exactement comme les messes télévisées, ou comme les moments très impressionnants rapportés dans tous les autres médias. Pensons en particulier à la prière du Pape François le 27 mars 2020. Si la liturgie est télévisuelle depuis la naissance de ce *medium*, comment pouvait-elle ne pas entrer massivement dans le *web* ?

La deuxième analogie est visible du fait que les célébrations en *streaming* et par télévision (ou radio) suscitent la même question : participer ou bien célébrer ? On peut assister à une liturgie à distance comme à un spectacle, en restant en quelque façon à l'extérieur de l'action. Toutefois, notre vocabulaire conciliaire nous montre tout de suite que le même risque est depuis toujours possible aussi en présentiel :

Aussi l'Église se soucie-t-elle d'obtenir que les fidèles *n'assistent pas à ce mystère de la foi comme des spectateurs étrangers et muets*, mais que, le comprenant bien dans ses rites et ses prières, ils participent de façon consciente, pieuse et active à l'action sacrée.  
*(Sacrosanctum concilium 48)*

Une communauté qui décide de transmettre sa liturgie par internet doit se poser les questions habituelles sur l'art de célébrer et la formation liturgique : dans ce contexte, une vraie participation active est-elle possible ? La pluriministérialité est-elle suffisante ? Quelle instruction et quelle formation sont-elles nécessaires pour que cela soit possible ? La communauté est donc responsable de la formation de tout son corps rituel, selon les différentes formes de présence. En réfléchissant comme naufragés de ce phénomène, et non pas comme des spectateurs, toutes les considérations que l'on a pu faire sur les conditions de participation par la télévision sont aujourd'hui précieuses, en ayant identifié les questions principales comme la nécessité d'instruments élaborés : une régie adaptée, l'opportunité de monitions ou la nécessité du silence, le choix des images à transmettre pendant l'action.

L'assemblée connectée peut être vécue donc comme un certain et nouveau prolongement de celle en présence (paroissiale, diocésaine, d'élection ou catholique) dans le milieu domestique. De nombreuses familles ont partagé leur surprise, sur la présence de membres de la famille normalement absents aux liturgies à l'église, mais impliqués dans les célébrations en *streaming* ou en télévision. Quelques agents pastoraux plus attentifs ont essayé de fournir des indications adaptées : la nécessité de s'habiller de façon festive (et non pas en pyjama), l'interruption de toute autre activité pendant la liturgie, l'invitation à chanter et répondre, à vivre le silence, la participation du corps aux gestes liturgiques prévus, l'utilisation d'objets disponibles (une bougie, de l'eau, un morceau de pain, presque comme « *antidoron solatium*<sup>5</sup> »).

En continuité avec des *media* plus « traditionnels » nous pouvons donc affirmer que la liturgie à distance peut être consciente, pieuse et active à condition qu'elle ne se pose pas « à la place », mais « en prolongement » d'une liturgie en présence. Elle est donc une autre forme de milieu liturgique si elle permet aux corps qui célèbrent de se rencontrer. La communauté qui se rencontre est la même qui se serait rassemblée en présence.

5. La pratique de l'*anti-doron* (« à la place du don ») *solatium* (« confort »), fut longuement utilisée parmi les Latins, importée en Orient après le IX<sup>e</sup> siècle. L'usage de la distribution des *pains bénits* est encore documenté en Occident jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle. Cela peut être proposé non pas comme une substitution de la communion eucharistique, mais plutôt comme attente du corps du Christ.

Les analogies toutefois laissent pressentir des différences très importantes. Il est naïf de penser que transmettre et participer en *streaming* soit la même expérience. Pour en comprendre la dimension il nous est nécessaire de préciser quelques catégories anthropologiques fondamentales.

### Le numérique comme milieu de vie

Le temps du numérique, nous le savons, n'est pas seulement une époque où l'humanité dispose d'instruments digitaux plus performants. Les instruments numériques – et non seulement les *media* – nous ont conduits dans une vraie révolution anthropologique, la *quatrième* selon l'expression de Luciano Floridi, philosophe<sup>6</sup> de l'université d'Oxford<sup>7</sup>. Ce changement est donc le quatrième parce qu'il est à lire dans un processus déjà en cours depuis longtemps, un processus qui se manifeste comme une dislocation de la nature humaine du centre à la périphérie de l'ontologie. Cela a commencé avec Nicolas Copernic avec la *révolution cosmologique* : l'humanité ne peut plus se penser comme centre immobile de l'univers cosmologique. La deuxième est une *révolution biologique*, opérée par Charles Darwin, pour laquelle l'humanité n'est plus le centre du monde biologique, détachée et différente du reste du monde animal. La troisième est celle provoquée par Sigmund Freud, la *révolution mentale*. L'homme ne peut plus se penser comme centre du soi rationnel, capable de déterminer ses actions (comme sujet pleinement transparent à soi-même, selon Descartes). Cette troisième révolution s'est radicalisée avec les neurosciences. La quatrième, enfin, est une *révolution informationnelle* (Alan Turing) : l'homme ne peut plus se penser comme centre du monde de l'information, comme entité autonome, mais il est un organisme informationnel interconnecté (*inforg*), avec les autres et avec les dispositifs dans une unique *infosphère*. L'homme reste le (probable) seul moteur sémantique de l'univers, mais inséré

6. Luciano FLORIDI, *The Fourth Revolution : How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

7. Les recherches de Bernard Stiegler sont très utiles pour situer ce passage anthropologique. Le vocabulaire est différent, mais les considérations sont très proches : voir Bernard STIEGLER, *La technique et le temps*, Paris, Fayard, 2018, en particulier la deuxième partie (« La désorientation »), surtout p. 419-581.

dans un milieu où les choses lui parlent et se parlent entre elles sans lui. C'est un pas considérable pour l'humanité, un pas qui se fait une fois seulement et qui est en voie d'accomplissement.

Ce processus entraîne des changements anthropologiques profonds :

- Non plus dans l'histoire mais dans l'hyperhistoire : si la préhistoire est le temps des hommes sans écriture, depuis le 4<sup>e</sup> millénaire avant JC, nous avons des documents qui témoignent de ce qui s'est passé. À l'époque des *big data*, le pouvoir n'est plus celui d'enregistrer des données, mais de savoir les lire avec des modèles mathématiques adaptés (*patterns*). Nous avons plus de données que de moyens de stockage : l'histoire cherchait à préserver, l'hyperhistoire cherche ce qu'il faut effacer et crée son nouveau monde : l'infosphère.
- Non plus dans l'espace mais dans l'infosphère : nous vivons dans un environnement informationnel. Nous pensons encore l'espace comme newtonien, fait de choses « mortes », non interactives. Les choses « se parlent » entre elles, enregistrent tout (a2a – *anything to anything*, a4a – *anywhere for anywhere*). L'infosphère devient de plus en plus synchronisée, délocalisée, corrélée. Une énorme migration est en train de se passer, du monde des choses à un nouvel animisme où nous parlons aux objets et ils nous répondent, ils nous guident et nous éprouvons pour eux des sentiments profonds (voir le roman de Ian McEwan, *une machine comme moi*<sup>8</sup>).
- Non plus en vie mais *on-life* : nous ne vivons simplement pas une vie, mais nous sommes *on-life* : il ne suffit pas de nous mettre *off-line* pour ne pas produire des informations. *On-line* ou *off-line*, chaque personne est un organisme informationnel (*inforg*) qui est exposé à un déluge d'informations sans arrêt. Nous vivons une partie très considérable de notre vie dans l'infosphère. Nous avons désormais une nature hybride qui s'habitue à l'infosphère (la « société des mangroves»<sup>9</sup>), comme fusion entre

8. Ian McEWAN, *une machine comme moi*, Paris, Gallimard, « Du monde entier », 2020.

9. Floridi appelle « société des mangroves » cette situation hybride : comme les mangroves, végétaux qui vivent dans les endroits d'eau saumâtre,

l'analogique et le numérique. L'espace du numérique va sans doute grandir, dans un système homme/machine déséquilibré, où l'espace des *inforgs* machines augmente de plus en plus.

L'homme dans l'époque du numérique est un être qui éprouve puissamment la tâche de vivre comme *inforg* : il doit produire continuellement des informations, partager des images, témoigner des évènements (devant un beau panorama, une œuvre d'art, une tragédie, un moment privé) : un *inforg* a toujours la tentation de vivre en tant que spectateur plus que comme participant à l'aventure du naufrage<sup>10</sup>. Dans le temps du numérique, le sacré n'a pas disparu : au contraire, il subsiste comme « temps dédié à moi-même », où éthique et esthétique se confondent. On cherche la confirmation de soi-même, et non pas la conversion.

Cette migration anthropologique comporte des conséquences très considérables sur notre sujet. Le corps trouve la réalité virtuelle convaincante : elle est une amplification très puissante des sens humains, leur plus fort prolongement. La preuve de cette efficacité sur le corps est par exemple l'utilisation des casques à réalité immersive pour le soin de certaines maladies, ou l'espace que le virtuel a pris dans les relations affectives. C'est exactement ce que la philosophie appelle milieu de vie, dans le sens de Darwin. Le virtuel n'est donc pas une alternative à la réalité, mais une certaine augmentation ontologique<sup>11</sup>, et donc de la réalité même, permise par le prolongement de la sensibilité connecté à un référent physique. Il ne faut pas seulement changer ce que nos sens nous font percevoir, il s'agit plutôt d'apprendre à vivre dans un autre monde, un milieu différent.

---

incompréhensibles si on les regarde avec des catégories typiques de l'eau douce ou salée, de la même façon nous habitons désormais un milieu où les barrières entre réel et virtuel sont tombées.

10. Voir la réflexion suggestive de Michel Maffesoli sur les mystères et l'initiation dans les media numériques, comme actualisation des mystères médiévaux, comme expression de la nécessité du ré-enchantement dans un temps de désenchantment : Michel MAFFESOLI, *Imaginaire et postmodernité*, Paris, Ed Manucius, 2013.

11. Voir Maurizio FERRARIS, *Où es-tu ? Ontologie du téléphone mobile*, Paris, Bibliothèque Albin Michel, « Idées », 2006.

### **Les médias comme métaphores actives : le streaming n'est pas le télévisuel**

De ce milieu numérique, les médias constituent une partie qui mérite une réflexion supplémentaire. Selon la fameuse définition de Marshall McLuhan<sup>12</sup>, les *media* fonctionnent depuis toujours – donc avant la naissance du numérique – comme des métaphores actives. Ils ne transportent pas seulement le message, mais ils modifient l'émetteur, le destinataire et le message même, comme toutes les métaphores. Leur efficacité est justifiable à partir d'un monisme non-déterministe : le monde métaphorique provoque des effets observables dans notre cerveau que les neurosciences savent maintenant expliquer comme fonctionnement biologique intracorporel et inter-corporel, dans un système non automatique où la liberté de l'interprétation (et donc la formation) joue un rôle encore décisif. Les *media* numériques tendent à produire toutefois une expérience humaine bien différente de celle de la culture alphabétique et télévisée. Non pas donc un homme tenté d'abstraction mais de pratique simultanée et immersive de ses sens corporels.

Le *web* est une technologie qui a déjà une longue histoire. Il est habituel de parler de son évolution avec les expressions *web* 1.0, *web* 2.0, *web* 3.0 et même (certains) *web* 4.0.

Le *web* 1.0 (années 90) offre une communication unidirectionnelle, avec des données disponibles à la consultation, très proche du télévisuel. Sa programmation reste réservée aux experts, parce qu'il est nécessaire de « parler » une langue de codes et d'algorithmes pour participer à sa publication. Le *web* 2.0 (après 2004) voit la naissance et la diffusion des *socials* et des *blogs*, avec une puissante interaction et participation multidirectionnelle : il n'est pas nécessaire d'avoir une préparation informatique spécifique pour être actifs et protagonistes sur ces réseaux. Le *web* 3.0 (notre époque) prévoit une interaction plus complexe, sur la base de contenus et non pas de codes (*semantic web*). On pourrait dire qu'avec le *web* 3.0 aucune activité humaine ne peut se faire sans connexion. Certains

12. Marshall McLUHAN, *Pour comprendre les médias*, Paris, Seuil, « Points », 1968 (*Understanding Media : The Extensions of Man* Cambridge, Mass. : MIT Press, 1995 [1964]).

parlent d'un *web* 4.0, la connexion sans la volonté humaine, où les algorithmes mettent en relation tous ceux qui font les mêmes activités sur la toile.

Notre *web* (3.0) a démocratisé internet, et nous ne sommes pas préparés à une telle démocratisation : sur le *web* nous n'avons pas les mêmes filtres et les inhibitions qui, au contraire, nous ont été donnés par l'éducation bourgeoise. Nous nous permettons des jugements, des réactions et de vraies agressions que nous n'osierions pas en présence des personnes. De fait, pour la liturgie, pendant le naufrage du confinement, nous avons utilisé internet comme s'il était encore *web* 1.0, un outil monodirectionnel, comme une télévision plus facile et moins chère à produire et à diffuser, mais il s'agit là d'une action d'une naïveté dangereuse : offrir un produit numérique expose à des lois qu'on ne peut pas facilement manipuler sans être manipulé. Ces lois sont la puissance des instruments utilisés, la capacité de capturer rapidement l'attention – les premières vingt secondes sont décisives d'après *YouTube* – et d'obtenir que celui qui regarde passe du temps sur le produit, le pouvoir des *likes*, l'impossibilité d'arrêter l'interaction des autres. Ces lois sont-elles vraiment compatibles avec l'action liturgique transmise en *streaming* ?

La naïveté s'est dévoilée, laissant émerger la nudité du roi d'Andersen. Souvent la liturgie transmise a été révélatrice de la théologie liturgique discutable du célébrant et de la communauté : « *Lex aethere vulgandi statuat legem fide supplicandi* » (en construction latine : « *Legem fide supplicandi lex statuat aethere vulgandi* »), la loi de la communication numérique fait la loi de la prière (et de la foi). Qu'est-ce qui est indispensable pour une liturgie en *streaming* ? Le seul prêtre avec un portable (un seul) sur l'autel ? Quelle est la ministérialité minimale pour que la participation soit active ? Qui chante ou répond ? Si on reste dans le phénomène comme naufragés qui vivent l'expérience et non pas comme spectateurs qui jugent celui qui nage, nous avons tous vécu des liturgies cléricales, avec une attention pour le contenu et non pas assez pour l'action, avec une fascination pour la dévotion populaire régressive et compensatoire. Les fidèles connectés ont eu du mal à arrêter la puissance de la plateforme numérique, ils ont essayé de ne pas réagir – même en ayant tout ce qu'il fallait pour mettre des *likes*, écrire des commentaires, faire des remarques – tout en se

réjouissant d'être en contact avec la paroisse ou la communauté d'appartenance. La liturgie transmise en *streaming* est donc trop puissante, trop démocratique dans le sens qu'elle ne prévoit pas une présidence compatible avec la présidence liturgique. Tout cela vaut aussi comme provocation pour nos liturgies en présence, qui risquent d'être ennuyeuses parce qu'elles ne nous donnent pas accès à une réalité vraiment immersive.

## Conclusion

« Le pire de cette crise, c'est seulement le drame de la gâcher »  
(Pape François, homélie de Pentecôte 2020)

Le modèle médiatique a joué un rôle fondamental comme alternative disponible au naufrage des activités ecclésiales pendant le confinement et le temps suivant. Le naufragé que je suis a essayé de continuer sa vie et sa mission avec les moyens mis à disposition « bien au-delà de ce que j'aurais été capable d'exécuter en toute autre occasion ». Les mêmes considérations valent pour la catéchèse et pour les actions de fraternité de la communauté chrétienne. Pour la liturgie, elles nous portent à la formulation de trois thèses :

### *Un miroir fidèle*

La communication dans le temps du numérique révèle toujours bien plus que ce que nous sommes habitués à imaginer : elle dévoile et forme un regard plus profond. Les liturgies transmises ont dévoilé très souvent des célébrants avec une théologie liturgique centrée sur le contenu et non pas sur l'action et ses dimensions minimales de participation active. Transmettre une liturgie en *streaming* comme si elle était télévisée est une imagination naïve. La relation numérique dans le *web 3.0* déclenche une communication qui se prétend démocratique, dans laquelle il n'est pas facile de retrouver la forme de la présidence liturgique chrétienne. Toutefois, cette relation manifeste un désir de participation active plus profond que ce que nos liturgies en présence permettent. Quand les instruments numériques seront plus performants, comme prolongement des sens corporels actuellement exclus comme le toucher et l'odorat, ils donneront accès à

une participation encore plus immersive. Le numérique est une amplification de l'ontologie, non pas une alternative à la réalité, mais une réalité renforcée par l'usage accru des sens corporels.

### *Une complémentarité complexe*

Le rôle de la transmission à distance d'une liturgie change quand les conditions de sûreté sanitaire se modifient. Nous pouvons affirmer que cette retransmission revêt désormais une signification différente de celle du temps du confinement. Mais une communauté pourrait-elle vraiment ne pas retransmettre la liturgie quand ceux qui voudraient être présents sont empêchés d'y participer pour des bonnes raisons ? Quand, par exemple, un familier qui vit au loin demande de participer à un mariage, à des funérailles ou à un autre sacrement, ne serait-il pas en situation de vivre ce moment comme partie de l'assemblée présente, même à distance ? Comme naufragés nous pourrions nous poser la question inverse de celle qui nous a conduit jusqu'ici : que-ce qui est arrivé à une communauté qui a pris la décision de ne rien transmettre pendant le confinement ? N'a-t-elle pas communiqué quand même un message ? S'annonce donc, à ce point, une complémentarité complexe entre liturgie en présence (vraie, avec une ministérialité suffisante) qui serait le référent physique, et une participation à distance formée (ni passive ni trop intrusive), comme prolongement de l'assemblée.

### *Influences du numérique sur l'homme liturgique*

Même en présence, l'homme qui a migré dans l'infosphère vit la liturgie avec les mutations de sa sensibilité. Il me semble qu'au moins trois dialectiques sont à étudier :

- Vitesse – rythme. Le numérique change le rapport entre action et temps nécessaire pour son efficacité. En relation avec la vitesse du monde numérique, la liturgie doit réfléchir sur la question prophétique de son rythme, qui n'est pas une question de rites brefs ou rapides, mais de capacité d'expérience immersive et harmonieuse.
- Concentration raccourcie – enchantement. Le temps d'attention est visiblement plus bref. La liturgie peut offrir un plein de signification symbolique avec sa pluralité de

codes (verbaux, non-verbaux, chant, image, parfum, mouvement, lumière/obscurité). La technologie enchanter vite, mais très vite désenchanter (B. Stiegler parle de « misère symbolique »). Les rites sont une ressource formidable contre un temps vide, et donnent une solidité au liquide du temps : ils enchantent ! Tandis que les médias fractionnent le corps, les rites rétablissent un corps entier. Nous sommes exposés à un danger mortel : dans le temps numérique, les rites ne peuvent pas être médiocres, ils doivent créer une hétérotopie, des différences qui créent la différence. La liturgie sans forme ni force provoque le dégoût !

- Temps qui fuit – temps sauvé. Les hommes de l'ère numérique ont l'impression de disposer paradoxalement de moins de temps (diminution de la quantité et de la qualité du sommeil, du temps convivial). La liturgie leur offre au contraire son sacrement du temps sauvé, par la liturgie des Heures, le rythme de la semaine entre dimanche et les autres jours, par l'année liturgique avec ses temps<sup>13</sup>.

Dans ces tensions dialectiques, le naufrage que nous sommes en train de vivre ne permet pas d'être des spectateurs ; il ouvre d'énormes chantiers sur l'art de célébrer et sur la formation liturgique tout court.

Marco GALLO

---

13. Voir à ce sujet la contribution de Laurent de Villeroché, *LMD* 304, 2021/2, 55-75.

### Résumé

Le développement des retransmissions de célébrations liturgiques en *streaming* durant les confinements liés à la crise sanitaire de Covid 19 permet d'interroger le rapport complexe entre liturgie et *media*. Rapport que nous avons abordé surtout comme « naufragés », à la manière d'un Robinson Crusoé se raccrochant à ce qui est à sa portée. Il y a cependant une affinité particulière entre la liturgie comme médiation et les médias, y compris ceux dont nous disposons aujourd'hui, même s'il convient d'en repérer les limites. Il faut, pour cela, tenir compte du 4<sup>e</sup> tournant anthropologique – la *révolution informationnelle* – qui nous permet d'appréhender l'être humain – non plus comme le centre de tout – mais comme « inséré dans un milieu où les choses lui parlent et se parlent entre-elles ». Ainsi, la réalité virtuelle fait aussi partie du monde à vivre dans lequel nous évoluons et elle marque nos propres corps. Autrement dit, il nous faut « apprendre à vivre dans cet autre monde » dans lequel le virtuel prolonge la réalité physique et ne se limite pas à une simple alternative circonstancielle. Cela exige que nous soyons attentifs à la qualité même de nos productions numériques, que nous réfléchissions sérieusement aux enjeux et à la mise en œuvre de ces communications, quittant notre naïveté naturelle qui peut provoquer l'ironie, voire la dérision, et finalement trahir la Bonne Nouvelle que nous avons à annoncer au monde. Cela demande aussi que nous travaillions notre art de célébrer la liturgie de l'Église (en présentiel) et développions la formation liturgique.

## LA SACRAMENTALITÉ DE LA MESSE TÉLÉVISÉE

### MANQUE DE LITURGIE OU LITURGIE DU MANQUE : À LA RECHERCHE D'UNE FORME SACRAMENTELLE

La pandémie que nous avons vécue pendant plus d'un an, et ses conséquences sanitaires sur la manière avec laquelle s'est déployée notre socialité ont touché profondément la liturgie et ce, sous deux angles opposés mais évidemment liés : d'une part, l'Eglise en prière a peiné à se rassembler pour louer Dieu (voire même en est privée) ; d'autre part, la vie de l'Eglise semblait se résumer, d'un point de vue médiatique, à la liturgie, et plus spécifiquement à la messe dominicale (cf. le nombre de retransmission médiatiques de célébrations de la messe sur Internet). Il se pourrait que cette aventure, qui a d'abord été une catastrophe pour nombre de victimes, apparaissent – comme le soulignent le pape François<sup>1</sup> et Mgr de Moulins-Beaufort<sup>2</sup> – non seulement comme un signal ou un avertissement<sup>3</sup> mais aussi comme une

---

*Philippe BARRAS, responsable du Service de formation permanente du diocèse d'Arras, est enseignant à l'Institut supérieur de liturgie (Theologicum de l'Institut catholique de Paris), à la Faculté de théologie de Lille et à l'Institut pour la mission (Lille). Il est directeur de la rédaction de *La Maison-Dieu* dans laquelle il a publié plusieurs articles dont « Liturgie et inculturation » dans LMD 296, 2019/2, 9-34.*

1. PAPE FRANÇOIS, « Une crise révèle ce qu'il y a dans nos coeurs », tribune parue dans le *New York Times*, 26 novembre 2020.

2. Mgr ÉRIC DE MOULINS-BEAUFORT, *Le matin, sème ton grain. Lettre en réponse à l'invitation du président de la République*, Paris, Bayard-Cerf-Mame, « Documents d'Eglise », 2020.

3. L'interview du philosophe, sociologue et théologien Tomas HALIK, recueilli par C. Hoyeau dans *La Croix l'Hebdo* du 1 juin 2020 est particulièrement

opportunité (nous n'oserions pas dire « chance »), pour interpréter les signes des temps afin d'envisager l'avenir. Certains ont avancé que le monde d'après ne serait plus semblable au précédent, voire qu'il ne devrait plus l'être. Certes, mais il ne faut pas oublier – nous rappelle le pape François déjà cité<sup>4</sup> – « que nous avons une destination commune », que « personne n'est sauvé seul [...] et que nous sommes liés par des liens de réciprocité ».

Cette crise mondiale suscite de très nombreux commentaires, des études et publications multiples qui posent des questions à son sujet et tentent souvent de proposer des issues. Mais, l'analyse de ce qui s'est passé après le premier confinement, et qui s'est prolongé à l'issue du second, nous rend plutôt réservé quant à nos véritables capacités à interpréter en profondeur ces changements<sup>5</sup> et surtout à changer radicalement nos modes de vie. De ce point de vue, il en va tout autant dans l'Église – au niveau institutionnel et dans les communautés locales – que dans la vie sociale. C'est dans ce contexte incertain que nous nous interrogeons dans ce colloque sur ce que devient la liturgie, afin de donner quelques repères pour mieux la déployer dans un avenir proche mais aussi plus lointain. Cela nous rend particulièrement humble. Nous ne pouvons que balbutier quelques éléments de réflexion liés à notre propre expérience, partielle et subjective... quelques variations sur notre thème que je voudrais audacieuses au regard de ce que nous avons déjà abordé<sup>6</sup>.

intéressante : <https://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/Tomas-Halik-L'Eglise-doit-etre-tous-pas-uniquement-croyants-2020-06-01-1201096905> (consulté le 25/10/2021). Le prêtre considère que la pandémie constitue un véritable signe des temps qu'il nous faut savoir écouter et comprendre : « c'est le langage de Dieu dans les évènements de l'histoire dont nous faisons partie ». Il ajoute : « cette période où nos églises ont été fermées est pour moi un avertissement prophétique : à moins que l'Église entreprenne la réforme demandée par le pape François – pas seulement une réforme structurelle mais surtout un tournant dans les profondeurs, au cœur même de l'Évangile –, ces églises vides et verrouillées ne seront pas l'exception mais plutôt la règle. (...) »

4. Cf. Tribune dans le *New York Times* ; cf. aussi Lettre encyclique *Fratelli tutti*, 2 octobre 2020.

5. Cf. Intervention de Marco GALLO, « La prégnance du modèle médiatique pendant la crise sanitaire », ci-avant, p. 35-48.

6. Cf. entre autres, les articles de Bénédicte MARIOLLE et Thomas O'LOUGHLIN dans *LMD* 304, 2021/2.

## Des liturgies domestiques

Dans une interview particulièrement suggestive, Mgr Mario Grech<sup>7</sup> déclare trouver incroyable – on pourrait dire hallucinant – que certains, clercs ou fidèles, aient pu déplorer l'interruption de la vie de l'Église durant cette pandémie puisqu'ils étaient privés de la célébration des sacrements. Comme si la vie de l'Église se limitait à cela et plus spécifiquement à l'eucharistie dominicale. Il ajoute regretter le cléricalisme qui s'est développé durant cette période, avec « un degré d'exhibitionnisme et de piétisme qui a plus à voir avec la magie qu'avec une expression de foi mature. » Et il en déduit que la réforme ecclésiale voulue par le dernier Concile n'est pas encore aboutie, en particulier du point de vue ecclésiologique puisque certains n'ont pas intégré que les baptisés ont un rôle à jouer, une tâche ministérielle à accomplir, notamment – selon le Cardinal – au sein d'Églises domestiques familiales. Ce sont elles qui doivent faire vivre l'Église institutionnelle (et non pas l'inverse), « ouvrant des horizons d'espérance », affirme-t-il. Je consonne assez bien avec ce point de vue, même s'il convient de regarder de plus près ces « Églises domestiques » qui ne peuvent – ni ne doivent – se limiter à la cellule familiale. D'ailleurs, nous avons pu relever diverses initiatives vécues durant les confinements successifs<sup>8</sup> – liturgie des Heures, liturgies de la Parole sous diverses formes, prières familiales ritualisées, etc. – qui peuvent apparaître comme de véritables chances pour ces Églises domestiques, et que nous devons encourager. Mais se posent alors deux questions délicates.

La première est la suivante : comment est honorée la dimension catholique, universelle ? On voit bien combien cela est déjà difficile – mais pas impossible – au sein des paroisses ou

7. Cal Mario GRECH, « Pandémie, vie de l'Église, quelles leçons ? », interview d'Antonio Spadaro et Simone Sereni, *La civiltà cattolica*, 23 octobre 2020, traduit <https://www.laciviltacattolica.fr/leglise-a-la-frontiere-entretenir-avec-mgr-mario-grech-le-nouveau-secretaire-du-synode-des-eveques/> (consulté le 25/10/2021) : « S'il n'y a pas d'Église domestique, l'Église n'a pas d'avenir. L'Église domestique est la clé qui ouvre des horizons d'espérance ! » Il se réfère pour cela à la *Domus Ecclesiae* des Actes des apôtres.

8. Cf. Les interventions de Bernadette MÉLOIS et de Bénédicte DUCATEL, ci-avant, respectivement p. 11-21 et p. 23-34. Voir aussi l'intervention de François MEUSNIER dans le même colloque de l'ISL et qui doit paraître prochainement dans un petit livre avec quelques autres contributions.

des communautés. La difficulté en est accrue au sein d'une famille. C'est là que l'expérience des communautés persécutées en Corée<sup>9</sup> devrait pouvoir nous guider.

On pourrait formuler la seconde question ainsi : comment cette communion au sein du corps du Christ prend-elle forme ? Ou plus exactement comment prend-elle matière d'un point de vue sacramental, puisque nous sommes des êtres sensibles ? Gregory Solari<sup>10</sup> a proposé de favoriser des eucharisties domestiques. L'idée vaut sans doute la peine d'être creusée. Mais elle ne résout pas la question pour ceux qui ne pourraient pas accueillir un prêtre, avec le risque de se limiter alors à quelques familles privilégiées. On peut s'interroger sur la faisabilité d'une vie liturgique en *ecclesiola* dans nombre de familles qui se reposent sur la paroisse pour catéchiser leurs enfants ou que la paroisse rejoints seulement dans certaines occasions seulement. Les propositions catéchetiques faites durant le confinement en sont de bons exemples. Pour faire face à l'empêchement des groupes paroissiaux de se réunir, de nombreux outils, très bien réalisés, ont été proposés afin de favoriser une catéchèse à la maison. Mais quelles sont les familles qui ont pu, ou su les mettre en œuvre ? Les limites sont ici, bien sûr sociales et culturelles, mais aussi psychologiques, dépendantes des personnes et liées à la vie de couple.

### *Chances et limites des solutions trouvées*

Arnaud Join-Lambert, dans un article très instructif paru dans *LMD* 302<sup>11</sup>, analyse une enquête qu'il a réalisée auprès de 1200 personnes (France et Belgique) en juin-juillet 2020 sur leurs pratiques liturgiques durant le premier confinement. Si nombre

9. Cf. l'intervention de Paul Min-Taeg HAN, « Vie communautaire et liturgie domestique de chrétiens persécutés. L'exemple de la Corée du Sud », ci-après, p. 99-114.

10. Gregory SOLARI, « Dieu nous repose la question : pour vous qui suis-je ? », interrogé par Maurice Page sur le Cath-Info (Portail catholique Suisse) : <https://www.cath.ch/newsfr/gregory-solari-dieu-nous-repose-la-question-pour-vous-qui-suis-je/> (consulté le 25/10/2021). Voir aussi Id., « Absence réelle », sur le blog *Ecclesia* du journal *La Croix* : <https://faire-eglise.blogs.la-croix.com/absence-reelle/2020/04/06/> (consulté le 25/10/2021).

11. Arnaud JOIN-LAMBERT, « Liturgies domestiques en temps de confinement. Une enquête pour orienter la pastorale liturgique post-Covid-19 », *LMD* 302, 2020/4, 165-188.

d'entre-elles (51 %) ont suivi la messe à distance, à la télévision ou sur leur ordinateur – un pourcentage significatif qui interroge –, d'autres ont cherché à développer des célébrations domestiques, parfois connectées mais aussi autonomes, grâce à des propositions diocésaines ou paroissiales.

Sous forme de synthèse et de perspective, A. Join-Lambert en tire trois pistes que nous formulons ici par des questions :

- La célébration de l'eucharistie demeure essentielle pour la vie chrétienne, quitte à la « suivre » à distance. Mais comment l'eucharistie, centre et sommet de la vie chrétienne, n'apparaît-elle pas comme le tout de la vie liturgique ?
- L'émergence des *ecclesiolae* familiales avec des célébrations non-eucharistiques est une chance. Mais avec quelle pérennité ? Par ailleurs, combien sont déboussolés et ne sont pas prêts à cela ?
- La participation active des fidèles – qui a semblé manquer dans les célébrations retransmises mais que l'enquête a montré comme essentielle pour les confinés –, s'est cherchée dans différentes pratiques. Ce qui souligne le besoin d'assemblées concrètes. Mais comment faire vivre une telle participation active des fidèles en proximité, dans des petits groupes, des *ecclesiolae* ou des fraternités ? Avec quels modèles ? Le problème se pose en particulier, mais pas seulement, là où il n'y a pas d'assemblée dominicale habituelle.

Michel Steinmetz fait à peu près les mêmes constats dans *La Maison-Dieu* 301<sup>12</sup> : les liturgies domestiques ont toujours existé et nous gagnerions à les revaloriser, affirme-t-il. Mais les messes télévisées interrogent : l'écran ne fait-il pas écran à la participation réelle ? Surtout les célébrations filmées avec les moyens du bord et sans compétence particulière<sup>13</sup>, ne risquent-elles pas de conduire à une sur-théâtralisation ? Les possibilités offertes par ces retransmissions à distance ne risquent-elles pas de favoriser un délitement du sens de l'assemblée ? En même temps, Steinmetz reconnaît quelques aspects positifs à

12. Michel STEINMETZ, « Liturgies en temps de crise. Liturgies domestiquées et liturgies domestiques », *LMD* 301, 2020/3, 179-191.

13. Au regard de ce qui peut se faire, par exemple, au *Jour du Seigneur* (produit par le CFRT et France 2, télévision française) avec la retransmission de la messe du dimanche matin.

ce foisonnement de retransmissions visuelles des célébrations eucharistiques : une certaine redécouverte de la nécessaire participation active et consciente ; une prise de conscience que la liturgie peut irriguer la prière familiale ou personnelle ; une prise de conscience que – par-delà la pratique rituelle – se joue l'essentiel de la foi chrétienne, et une valorisation d'une pastorale de la proposition et du seuil s'appuyant sur la relation entre le mystère du Christ et l'économie sacramentelle.

Pour ma part, je tire de ces analyses et convictions, deux constats essentiels :

- D'une part, la seule retransmission télévisuelle de la messe, surtout célébrée par un prêtre seul comme l'a expliqué hier Thomas O'Loughlin<sup>14</sup> – outre le cléricalisme qu'elle sous-tend – montre largement ses limites, et aussi ses dangers. Je n'en pointerais qu'un qui n'a pas encore été évoqué : la diffusion large par les médias de la célébration de l'évêque ou du curé d'une paroisse, pourrait devenir une solution de facilité. Certains seraient même tentés de prôner cette solution pour parer à la diminution du nombre de ministres ordonnés, et par-là, renforceraient l'abandon des assemblées eucharistiques dominicales.
- D'autre part, les fidèles ont besoin de médiations liturgiques, les reliant à l'Église et à leur communauté chrétienne, qui les situent dans la foi au Christ mort et ressuscité, et donnent sens à leur existence. Et c'est cela que la crise nous a révélé. J'en ai moi-même été témoin dans ma propre famille, et pas seulement à cause de la pandémie<sup>15</sup> : la messe télévisée, ou la retransmission en *streaming* d'une célébration en petit comité présidée par le curé de la paroisse ou par l'évêque, établit d'une certaine manière ce lien indispensable et constitue ainsi une médiation authentique. Peut-être pourrait-on même la désigner

14. Thomas O'LOUGHIN, « La persistance de présupposés néo-scolastiques et la situation de la liturgie catholique contemporaine », *LMD* 304, 2021/2, 29-53.

15. Cf. la question de la pratique liturgique des personnes âgées, dans les EHPAD ou chez elles, lorsqu'elles se retrouvent plus ou moins seules, dans l'incapacité de rejoindre une communauté et recevant trop peu la visite de paroissiens venant célébrer avec elles et leur porter la communion.

« médiation sacramentelle » au sens donné par *Lumen gentium*,<sup>1</sup> au terme « sacrement » ?

La question est alors la suivante : comment réfléchir ce paradoxe ? Comment pouvons-nous chercher à mieux comprendre ce qui se joue « sacramentellement » dans ces retransmissions pour guider un discernement et faire ainsi œuvre de théologien ?

### *Manque de liturgie ou sacramentalité plus large*

Avec l'équipe qui a préparé ce colloque, nous avons donné comme titre à cette intervention : « Manque de liturgie ou liturgie du manque. À la recherche d'une forme sacramentelle. »

La formulation « Hameline-esque »<sup>16</sup> de la première partie du titre, est due à Olivier Praud dont je signale l'excellente contribution<sup>17</sup> lors d'une journée organisée par la Faculté de droit canonique sur « L'Église en état d'urgence » à propos de la situation qui motive notre propre colloque : « Manque de liturgie ou liturgie du manque ? Célébrer à l'heure de la Covid-19 ». En effet, si nous avons manqué de liturgie durant cette pandémie, il faut surtout nous rappeler que le manque est constitutif de la liturgie elle-même. Comme l'affirme O. Praud : « La liturgie établit le manque comme une mesure de la participation pleine et entière du peuple chrétien, non pour l'annuler, mais pour le regarder comme la marque de l'attente eschatologique ».

D'autres désigneraient ce « manque » autrement ; en faisant par exemple « l'éloge de la distance »<sup>18</sup>, en valorisant la réserve et la sobriété dont fait preuve la liturgie dans son caractère invitatoire<sup>19</sup>. Ce qui m'intéresse particulièrement dans cette formulation, c'est ceci : et si nos manques de liturgie durant cette pandémie (eucharisties dominicales, en particulier) étaient le

16. En référence à Jean-Yves Hameline, pratiquant assez facilement ce type de jeu de mots. Ou encore son frère Daniel HAMELINE, « La créativité. Fortune d'un concept ou concept de fortune ? », *LMD* 111, 1972/3, 84-109.

17. Olivier PRAUD, « Manque de liturgie ou liturgie du manque ? Célébrer à l'heure de la Covid-19 », dans Ludovic DANTO et Cédric BURGUN (dir.), *L'Église en état d'urgence*, Cerf, « Patrimoine », 2021.

18. François CASSINGENA-TRÉVEDY, « Éloge de la distance », *LMD* 233, 2003/1, 43-73.

19. Cf. J.-Y. HAMELINE, « La foi sur son axe fondamental », *LMD* 174, 1988/2, 59-73 ; Id. dans *Une poétique du rituel*, Cerf, « Liturgie » 9, 1997, p. 11-24.

moyen par lequel nous étions invités à redécouvrir combien la liturgie ramène à l'absence de Celui qui est notre vie, notre chemin, notre vérité et combien elle nous ouvre à son attente impatiente et à l'accomplissement promis. Dans un rééquilibrage théologal le mot de la « présence » tellement valorisée dans la liturgie : présence réelle du Christ, de l'Église, des fidèles... Mais jamais sans médiation ! Peut-être pourrions-nous – a contrario, si je puis dire – imaginer que les solutions de substitution aux manques d'eucharisties dominicales (telles que les a repérées Join-Lambert, par ex.) apparaissent comme une forme de renouvellement de nos liturgies, non seulement dans leur dimension domestique chère à Mgr Grech, mais aussi dans leur dimension proprement sacramentelle, nous aidant à réajuster le rapport à la présence-absence de notre Seigneur Jésus Christ. La composition d'un espace « célébratoire » particulier dans nos maisons et la détermination d'un temps spécifique<sup>20</sup> en sont déjà les marques. Mais pourrait-on parler également d'une forme sacramentelle particulière ?

J'ai moi-même proposé d'adoindre à ce titre « À la recherche d'une forme sacramentelle ». L'allusion à la sacramentaire scolaistique n'est évidemment pas fortuite, même si la forme nous conduit alors à nous interroger sur la matière. Comme je viens de l'exprimer sous forme de constat et de question : les moyens déployés, avec parfois beaucoup de créativité, pour vivre sa foi religieusement, le dimanche, en famille et en lien avec d'autres, seraient-ils les révélateurs d'une forme de sacramentalité ? D'une sacramentalité élargie – dont parle si bien Louis-Marie Chauvet<sup>21</sup> –, d'une sacramentalité retrouvée selon les intuitions conciliaires de Vatican II ? Pour creuser cette question, de façon très partielle bien sûr, je vous propose de réfléchir sur la manière de comprendre le fait de suivre une messe télévisée ou retransmise sur Internet. Réflexion dans laquelle anthropologie et théologie se rejoignent, bien sûr.

20. Cf. l'intervention de Jean-Marie DUTHILLEUL dans ce dossier, p. 73-83 et celle de Laurent de VILLEROCHÉ parue dans *LMD* 304, 2021/2, 55-75.

21. Louis-Marie CHAUDET, *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Bayard, 2010, p. 42 et ss.

### *Participer à une liturgie télévisée*

La question n'est plus de savoir s'il est possible ou non de retransmettre la messe à distance par le truchement d'écrans, ce qui était la question des années 50, ni même si cela est pertinent ou non<sup>22</sup>. C'est un fait incontournable aujourd'hui. Les questions sont les suivantes : qu'est-ce que cela change dans notre rapport à la liturgie ? Quel type de participation y est déployé ? Et, *in fine*, s'agit-il vraiment d'une liturgie pour ceux qui regardent la messe ?

Récemment, le *Jour du Seigneur* a publié une courte vidéo<sup>23</sup> intitulée « Le sens de la messe télévisée », dans laquelle nous est présentée une dame âgée, seule, qui exprime combien ce moment est capital dans sa vie – et on la voit allumer une bougie sur une table (se constituer un espace propre comme le dit si bien Michel de Certeau dans *L'homme, cet arbre de gestes*), faire les gestes (tracer sur elle le signe de croix) et répondre aux dialogues. Le responsable actuel du *Jour du Seigneur*, Fr. Thierry Hubert, y affirme que la messe télévisée – en tant que solution lorsqu'on ne peut rejoindre une assemblée célébrante plutôt que de ne rien faire – offre la possibilité de « vivre de manière renouvelée, ce que c'est que faire communion et faire corps ». « La télé pouvant être un vrai média, un intermédiaire, qui me permet de vivre le mieux possible la messe retransmise, suivant ma disposition spirituelle. » Il conclut en affirmant que la messe télévisée peut être un « outil qui vient réanimer le besoin de relation avec le Christ et avec l'assemblée ».

Bien sûr, il faut noter l'importance nécessaire de la disposition spirituelle des spectateurs, de l'aménagement spatial et du rendez-vous à heure fixée. Mais ce qui est marquant, plus encore peut-être par l'attitude de la personne âgée filmée que

22. Voir Karl RAHNER, « *Messe und Fernsehen : Sendung und Gnade* », *Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbrück-München, 187-200 ; Guy LAPOINTE, « L'espace liturgique éclaté », *LMD* 197, 1994/1, 81-97 ; Hein SCHAEFFER, « La célébration eucharistique à la télévision », *Concilium* 172, 1982, 77-87 ; Léon LEGARDIEN, « Liturgie et télévision », *Questions liturgiques* 63, 1982, 227-233 ; Jean-Pierre WILLAIME, « Vers des chrétiens électroniques », *Lumière et Vie* 155, 1981, 56-59 ; Jean-Marc CHAPPUIS, « Télévision et présence réelle », *Lumière et Vie* 155, 1981, 88-100 ; etc.

23. « Le sens de la messe télévisée », Le Jour du Seigneur, <https://www.youtube.com/watch?v=jSd1YqWXYX4> (consulté le 25/10/2021).

par les propos de Fr. Hubert, c'est la possibilité que le spectateur ne soit pas un simple spectateur mais que se joue pour lui un « être-là<sup>24</sup> », une mise en présence de l'indicible, une mise en relation, avec Dieu et avec l'Église, qui n'est pas dénuée d'une certaine sacramentalité. Autrement dit, on peut former l'hypothèse qu'il s'agit bien – pour ceux qui regardent – d'une liturgie au sens propre que donne à ce mot le concile Vatican II<sup>25</sup>, à condition de vouloir vivre ce moment comme tel et prendre la juste mesure de ce qui s'y joue ; une liturgie mineure, pourrait-on dire, – en suivant le pape François<sup>26</sup> –, qui ne remplacera jamais l'assemblée célébrante. Mais une liturgie quand même.

Pour creuser cette hypothèse, qui semble consonner particulièrement avec notre théologie de la liturgie, on peut tenter de réfléchir un peu plus avant, en prenant appui sur quelques analogies connues et étudiées qui ne seront ici qu'évoquées.

24. Cf. J.-Y. HAMELINE, « Le culte chrétien dans son espace de sensibilité », *LMD* 187, 1991, 7-45 ; Id. dans *Une poétique du rituel*, Cerf, « Liturgie » 9, 1997, p. 93-123.

25. Cf. *Sacrosanctum concilium* 2.

26. PAPE FRANÇOIS, Homélie de la messe du 17 avril 2020 : « Cette familiarité avec le Seigneur, des chrétiens, est toujours commune. Oui, c'est intime, c'est personnel mais en communauté. Une familiarité sans communauté, une familiarité sans pain, une familiarité sans l'Église, sans le peuple, sans les sacrements est dangereuse. Elle peut devenir une familiarité – disons – gnostique, une familiarité pour moi seul, détaché du peuple de Dieu. La familiarité des apôtres avec le Seigneur était toujours communautaire, toujours à table, signe de la communauté. C'était toujours avec le sacrement, avec le pain. Je dis cela parce que quelqu'un m'a fait réfléchir sur le danger qu'en ce moment nous vivons, cette pandémie qui nous a fait communiquer religieusement par les médias, par les moyens de communication, même cette messe, nous sommes tous en communion, mais pas ensemble, spirituellement ensemble. Le peuple est petit. Il y a un grand peuple : nous sommes ensemble, mais pas ensemble. Il y a aussi le sacrement : aujourd'hui vous l'avez, l'eucharistie, mais les gens qui sont liés à nous, ont seulement la communion spirituelle. Et ce n'est pas l'Église : c'est l'Église d'une situation difficile, que le Seigneur permet, mais l'idéal de l'Église est toujours avec le peuple et avec les sacrements. Toujours. » [https://www.vatican.va/content/francesco/fr/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie\\_20200417\\_lafamiliarita-conil-signore.html](https://www.vatican.va/content/francesco/fr/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie_20200417_lafamiliarita-conil-signore.html) (consulté le 25/10/2021).

## **Chercher à comprendre ce qui se joue à distance**

### *L’analogie avec les dispositifs de formation*

La formation est, bien sûr, un des lieux majeurs où se pose la question du rapport entre une action en présentiel et celle retransmise techniquement à distance. Nous en faisons l’expérience ici même, à la Catho de Paris : une formation donnée *in situ* est différente de celle donnée en distanciel. Nous mesurons certains bénéfices liés aux formations en distanciel qui ouvrent à d’autres pédagogies et manières de travailler. Mais nous en percevons aussi les limites, et le frein majeur et décisif est celui de laisser certains étudiants sur le bord de la route ! C’est là évidemment que réside le risque primordial, et il en est de même pour « nos liturgies du manque » : nous l’avons évoqué à propos des célébrations domestiques de la Parole qui demandent des compétences, un savoir-faire, un savoir-être et des connaissances. Cela est vrai également pour les retransmissions des messes télévisées qu’il est difficile de suivre attentivement alors que les sollicitations domestiques sont nombreuses. Apparemment cela peut permettre de rejoindre un public plus large, plus nombreux<sup>27</sup>. Mais n’est-ce pas seulement une impression ? Il est loin d’être évident que tous les spectateurs se comportent comme la personne âgée filmée par *Le Jour du Seigneur*, prenant les moyens d’une véritable participation. Pour d’autres, la messe télévisée n’est qu’un bruit de fond ou un simple alibi. On peut alors s’interroger : qui sont ceux qui bénéficient véritablement de cette proposition, comme, d’ailleurs des propositions catéchétiques ? Ne sont-ce pas seulement ceux qui ont déjà quelques prédispositions et aussi de bons moyens techniques et une culture adéquate qui les rendent capables d’entrer véritablement dans ces propositions ?

27. Cf. les chiffres d’audience des messes télévisées : habituellement, 550 000 sur France 2, le dimanche. Chiffre qui a été triplé durant le confinement, le 22 mars 2020. Source Stratégies : <https://www.strategies.fr/actualites/media/4042606W/les-audiences-du-jour-du-seigneur-bondissent-sur-france-2.html> (consulté le 25/10/2021). Par contre, les chiffres atteints par les retransmissions sur *Youtube* ou équivalent, de messes paroissiales ou diocésaines durant le confinement ont reçu des audiences très variables.

Mais revenons au rapport présentiel – distanciel en formation. Sans trop nous aventurer dans les études importantes et nombreuses sur le sujet, nous pouvons au moins remarquer le rapport et la différence que les spécialistes de ces questions font entre médiation et médiatisation. En suivant, en particulier, les travaux de Daniel Peraya<sup>28</sup> de l'Université de Genève (Faculté de psychologie et des Sciences de l'éducation), il est trop clair qu'on ne peut se contenter d'une définition simple (qu'il juge d'ailleurs superficielle et qui empêcherait de bien comprendre ce qui se passe) dans laquelle *médiation* désignerait une mise en relation humaine entre deux termes, et *médiatisation* une médiation technique (par et avec la technologie dont on dispose). Vue sous cet angle, la messe télévisée ne serait jamais qu'une médiatisation d'une liturgie célébrée en Église. Mais Peraya développe une autre compréhension de ces concepts. Pour lui, *médiation* désigne une mise en relation entre deux termes, quels qu'ils soient, selon un processus cognitif dont les agents peuvent être aussi bien humains que techniques ou instrumentaux ; la *médiatisation* est en revanche, un processus de conception et de mise en œuvre d'une communication, qui renvoie plutôt à une ingénierie de la communication, avec une scénarisation selon les médias choisis et l'objet traité. Ainsi – et cela s'observe facilement par l'expérience – comme en présentiel mais en jouant sur d'autres ressorts : la formation en distanciel ne se contente pas de médiatiser des contenus. Elle transmet aussi des manières de faire, des pédagogies qui elles-mêmes sont formatrices : elle se fait acte de formation dans lequel les étudiants ne sont pas seulement « agis » mais deviennent acteurs<sup>29</sup> et intègrent savoir, savoir-faire et savoir-être.

---

28. Daniel PARAYA, « Médiatisation et médiation. Des médias éducatifs aux ENT (environnements éducatifs de travail) », dans *Le dispositif. Entre usage et concept*, Hermès 25, Paris, CNRS éditions, 1999 ; Id., dans V. Liquète (éd.), *Médiations*, Paris, CNRS, « Les essentiels », 2010, p. 35-48 ; disponible également sur le site de l'Université de Genève [https://tecfa.unige.ch/tecfa/maltt/cofor-1/textes/DanielPeraya\\_essentielsVdef.pdf](https://tecfa.unige.ch/tecfa/maltt/cofor-1/textes/DanielPeraya_essentielsVdef.pdf) (consulté le 25/10/2021). Voir aussi Bernadette CHARLIER, Nathalie DESCHRYVER, D. PERAYA, « Apprendre en présence et à distance », *Distances et savoirs* 4, Paris, CNED-Lavoisier, 2006, p. 469-496.

29. B. CHARLIER, N. DESCHRYVER, D. PERAYA, « Apprendre en présence et à distance », p. 471.

### *Médiation et médiatisation*

Nous pouvons considérer la liturgie chrétienne (et en particulier la messe dominicale) comme lieu de structuration du sujet chrétien pour l'établir membre du corps du Christ, et donc aussi comme lieu de formation. Sans entrer plus avant dans l'approche scientifique des dispositifs de formation, je peux en tirer au moins une certaine analogie pour affirmer que le fait de regarder une messe retransmise à distance (seul ou à plusieurs), en s'y impliquant, n'est pas seulement une liturgie médiatisée par une technologie. Elle peut être considérée, avec les conditions de désir et d'engagement personnel des participants, comme une médiation, – sans-doute moins prégnante que dans une vraie messe avec assemblée présente. Il y a médiatisation du côté des producteurs, car il est clair que le *Jour du Seigneur* exerce une véritable ingénierie du partage de la liturgie à un grand nombre par le média télévisuel (et cela n'est pas sans influence sur la mise en œuvre de la liturgie elle-même). Tout comme le curé de ma paroisse sur le *Web*, durant le confinement, de manière beaucoup plus modeste, voire trop modeste (c'est-à-dire en absence de compétences<sup>30</sup> d'ingénierie). Mais si je me place du côté de ceux qui écoutent et regardent, il s'agit bien d'une médiation qui ne relève pas d'un processus d'ingénierie de communication (sauf s'ils se placent d'un point de vue critique d'analyse de la mise en œuvre et des compétences déployées) mais bien plutôt d'une recherche de mise en relation et de compréhension de cette relation (ce qui est la définition d'une médiation selon Peraya<sup>31</sup>). Certes, la médiation n'est pas aussi complète qu'en présentiel : la relation des corps est physiquement très limitée ; les autres sens que l'ouïe et la vue ne sont pas sollicités ; surtout la relation n'est pas réciproque (l'action de ceux qui écoutent et regardent n'a aucune répercussion sur ce qui est montré à l'écran) ; la « prise de corps du Ressuscité dans le monde par l'Esprit » (selon l'expression

30. Cela n'est pas propre au prêtre. On pourrait s'interroger aussi, dans un certain nombre de paroisses, sur la compétence des équipes liturgiques et des cérémoniaires, qui ont en charge de déterminer et mettre en œuvre la célébration à partir d'un cahier des charges, d'un ordo fixé par l'Église, en tenant compte des personnes présentes, des ministres, des moyens dont on dispose, etc.

31. D. PARAYA, « Médiatisation et médiation... », p. 6.

de L.-M. Chauvet<sup>32)</sup> ne peut se déployer dans la communion eucharistique, la plupart du temps<sup>33)</sup>.

On l'aura compris, il ne s'agit pas ici de plaquer une analyse scientifique consacrée aux dispositifs de formation présentiel et distanciel, à la retransmission de messes télévisées. Mais simplement de repérer combien, dans cette dernière – et les confinements auxquels nous avons été soumis nous ont sans doute permis de le mesurer plus fortement qu'à l'habitude – le suivi d'une messe télévisée ou sur *Youtube* peut constituer une médiation au sens plein du terme, et un véritable lien sacramental pour ceux qui le désirent. Encore faudrait-il que nous puissions analyser plus finement cette médiation, analyser cas par cas, plusieurs célébrations : quels sont les types de médiations à l'œuvre ? Comment sont situés les actants (y compris les écoutants-regardants) ? Quelles sont les objets et les fonctions qui sont médiatisés ? Etc. À propos des différents types de médiation, Peraya en distingue cinq par leurs effets, c'est-à-dire selon la transformation qu'elle vise à opérer dans la relation entre les deux termes : médiation sémiocognitive (effets cognitifs induits) ; médiation relationnelle ou pragmatique (effets sur les dimensions sociales) ; médiation sensorimotrice ou psychomotrice (effets d'interactivité) ; médiation praxéologique (effets sur l'activité du sujet) ; médiation métacognitive ou réflexive (effets sur la connaissance de soi). Cette typologie nous semble assez pertinente<sup>34)</sup>, y compris pour appréhender les médiations liturgiques sauf le fait que n'y apparaît pas une complexification majeure qui tient à sa ritualité symbolique et, en particulier, au rôle des ministres liturgiques (ordonnés ou non). En effet, la médiation opère de manière triangulaire puisque l'actant qui

---

32. L.-M. CHAUVENT, *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Paris, Bayard, 2010, p. 164.

33. Nous n'aborderons pas ici le cas des certains établissements de santé qui proposent de regarder ensemble la messe télévisée, le dimanche, et qui la prolonge par la communion grâce à la réserve eucharistique.

34. Même s'il convient de noter le fait que dans les dispositifs de formation, il y a une certaine interaction qui permet aux étudiants à distance de réagir et d'agir vis-à-vis de l'enseignant, alors que dans la messe télévisée, il n'est envisagé aucune réciprocité. On voit très mal le président de la célébration avoir devant lui un écran qui lui retransmette en direct les pouces levés ou baissés et les commentaires des auditeurs !

pose les signes à destination des bénéficiaires renvoie à un référent<sup>35</sup>, au Tout-Autre qui interagit avec eux.

### *Et du côté des concerts, du théâtre et du cinéma*

Sans être spécialiste de musique, de théâtre ou de cinéma, pas plus que des sciences de l'éducation, nous pouvons nous interroger : n'aurions-nous pas un questionnement similaire du côté des arts de représentation ? Le confinement a permis de faire l'expérience de concerts retransmis sur le *web*, en lieu et place de concerts en salles rendus inaccessibles. Chacun connaît la différence radicale entre un concert en salle et l'écoute de la même œuvre enregistrée sur un disque ou un autre support. Cependant, j'ai fait personnellement l'expérience, avec mon épouse, durant le confinement, de suivre à la date prévue, sur *Youtube* en direct depuis la salle sans spectateurs, un concert de l'Orchestre philharmonique de Lille<sup>36</sup> auquel nous sommes abonnés, en lieu et place du concert en salle qui ne pouvait avoir lieu : c'était très différent de l'écoute d'enregistrements en boîte ! L'image apportait quelque chose à l'écoute. Comme en salle, l'émotion était perceptible mais l'était aussi une forme de connivence avec le lieu, avec l'orchestre et son chef, avec les œuvres redécouvertes autrement. Le *kairos* du direct et la qualité de retransmission qui nous faisaient presque entrer dans l'espace de la scène, n'y étaient pas pour rien. Sans doute a pu jouer aussi, la nouveauté – qui ne tiendrait peut-être pas la distance à la longue –, d'une certaine répétitivité de la formule.

On pourrait dire sans doute la même chose du théâtre et de sa retransmission télévisée qui en appauvrit tellement les effets. Il en va de même pour le cinéma (en salle) et la projection du film chez soi sur une télévision, la taille de l'écran n'expliquant pas tout. Ou encore, en soulignant la différence noire – mais aussi une certaine complicité – entre le théâtre (avec le contact direct entre acteurs et public) et le cinéma. Là aussi, et d'une autre manière, l'espace dans lequel la représentation se déploie et le temps fixé qui lui est donné, ainsi que les dispositions dans

35. Selon la distinction générale opérée par Philippe OLIVIERO et Tufan OREL, « L'expérience rituelle », *RSR* 78/4, 1990 ; repris dans Henri BOURGEOIS (dir.), *Enjeux du rite dans la modernité*, *RSR*, Hors-série, 1991.

36. Au programme : *Concerto pour violon* de Tchaikowski et *Sinfonieta* de Francis Poulenc (5 décembre 2020).

lesquelles se trouvent les spectateurs, sont des critères essentiels. Les confinements que nous avons vécus ont peut-être permis de repérer que la différence entre une représentation réalisée avec un public et une retransmission par média interposé était certes radicale, mais que la seconde – sous-réserve de quelques dispositions – n'était pas nulle pour autant.

Certes, la liturgie n'est pas un théâtre<sup>37</sup>, même si elle a nombre de points de connexion avec lui. Elle est encore moins du cinéma ! Sauf peut-être pour ceux qui ne croient pas. Là s'arrête la comparaison. Simplement, elle nous permet de souligner que nous ne sommes pas les seuls à nous interroger, que le manque d'interactions reste un handicap majeur (l'impossibilité pour les écoutants-regardants d'être perçus par ceux qui sont filmés et par les autres écoutants-regardants) et que le direct à un moment déterminé (pas n'importe lequel) favorisant la simultanéité, demeure une condition essentielle. Il reste que les expériences faites durant le confinement ont montré que – sous certaines conditions et dans un certain contexte – les retransmissions à distance pouvaient aussi porter du fruit.

### La messe télévisée est-elle une vraie liturgie ?

Il est clair que si nous ne percevons les retransmissions télévisées que comme des prolongements de célébrations liturgiques par des moyens techniques sophistiqués, il ne saurait être question que d'*ersatz* de liturgies, dont nous avons déjà bien cerné les limites<sup>38</sup>. On comprend aisément qu'elles puissent être perçues comme « objet de consommation religieuse », tout au moins pour certains. De ce point de vue, l'absence de l'assemblée rend rédhibitoire le fait qu'elles puissent être comptées parmi les liturgies<sup>39</sup> de l'Église. Mais, ce que nous avons pu

37. Cf. le très beau dossier « La liturgie, un théâtre ? », *LMD* 219, 1999/3.

38. Cf. *LMD* 304, 2021/2 : particulièrement les interventions de Sylvain BRISON « Les nouveaux défis d'une ecclésiologie politique », p. 92-93 ; Th. O'LOUGHLIN, « La persistance de présupposés néo-scolastiques et la situation de la liturgie catholique contemporaine », p. 45-46 ; voire aussi Bénédicte MARIOLLE « Le culte distancié à l'épreuve de la mort : pour une nouvelle approche du fait sacramental », 9-27.

39. C'est pourquoi nous ne prenons pas en compte ici les eucharisties célébrées par un prêtre seul devant son téléphone, mais les retransmissions

repérer à travers quelques analogies, nous conduit à en désigner surtout la valeur propre, non seulement en période de confinement, mais pour des personnes réellement empêchées de participer physiquement à nos célébrations ecclésiales.

À une autre époque, peut-être, aurions-nous pu parler de paraliturgie, ou plus exactement de péri-liturgie, un peu comme pourraient l'être certaines dévotions populaires ou même le chemin de croix vis-à-vis de l'Office de la Passion. Notre conviction profonde est qu'il s'agit bien d'une liturgie, certes mineure, mais tout de même une liturgie, surtout quand on évoque la messe dominicale. Au même titre que l'on parle de liturgie des Heures pour ceux qui, empêchés de rejoindre une assemblée célébrant l'office, prient seuls chez eux, à l'heure dite, l'office correspondant.

Les différentes dimensions d'une liturgie sont présentes dans la messe télévisée : il s'agit bien d'une prière trinitaire à laquelle peuvent se joindre les téléspectateurs (comme c'est le cas pour les personnes présentes dans l'église lors d'une cérémonie) ; cette prière est centrée sur le mémorial de la mort et de la résurrection du Christ, par lequel l'Esprit Saint nous est communiqué (il n'est pas sûr que ce dernier ait plus de mal à franchir les ondes que les alignements de bancs de nos églises) ; elle est celle de l'Église universelle répandue dans le monde et incarnée dans une communauté locale (à condition bien sûr qu'il y ait une vraie célébration communautaire retransmise) suivant l'ordo établi par l'Église elle-même ; elle poursuit l'œuvre salvifique du Christ, exerçant par là la fonction sacerdotale (selon SC 7) dans la mesure où les téléspectateurs se sentent vraiment partie prenante de l'action déployée. Certes, la dimension ecclésiale en est largement amoindrie lorsqu'il n'y a pas de communauté physique autour de celui qui « suit » la messe à la télévision. On peut donc reconnaître qu'il s'agit d'une liturgie mineure. Mais sa dimension sacramentelle ne devrait pas nous échapper. Non pas au sens étroit des sept sacrements définis par la théologie scolaistique, mais au sens large, comme on l'entend pour les étapes précédant les sacrements de l'Initiation chrétienne des adultes à la veillée pascale, par exemple, ou comme on l'entend pour les bénédictions qui déplient et élargissent la sacramentalité de nos sacrements (on peut penser, par exemple, à la bénédiction des médailles de baptême). Bien sûr, c'est par le sacrement

---

qui ont cherché à rendre témoignage d'une assemblée, même minimale, célébrant la messe.

proprement dit que se déploie l'œuvre salvifique du Christ qui s'associe son Église (*SC* 7), mais la retransmission médiatique en déploie la sacramentalité sur un espace plus large, comme signe « de l'union intime avec Dieu et de l'unité du genre humain » (*LG* 1). Elle la déploie aussi comme moyen pour ceux qui – empêchés d'y participer autrement – s'y investissent pleinement pour que leur vie chrétienne en soit transformée. Un peu comme le fait la communion portée aux personnes malades, en se limitant ici à la seule Parole, surtout si les célébrants marquent leur attention particulière aux téléspectateurs.

### *Plaidoyer pour la messe télévisée*

Rassemblons quelques éléments dans un plaidoyer pour la messe télévisée, tout en reconnaissant ses limites, bien entendu. Nous souhaitons réellement le développement de liturgies domestiques familiales ou amicales qui déploient la liturgie des Heures ou s'inspirent d'elles, qui mettent en œuvre une liturgie de la Parole sous diverses formes avec une certaine créativité et ce, même hors temps de pandémie ! Certes, soyons conscients que cela n'est pas à la portée de tous, car il faut une certaine éducation chrétienne, voire une certaine autonomie dans l'appréhension de la foi chrétienne pour oser et savoir adapter une liturgie à sa propre famille, à fortiori à un petit groupe moins homogène encore. C'est là même que se situe la raison la plus profonde qui me fait souligner l'enjeu sacramental de la retransmission de célébrations, eucharistiques ou non. Ces retransmissions ne sont pas seulement des solutions de facilité. Et les critiques occasionnelles sur la messe télévisée qui ne serait qu'une parodie de liturgie, ne viennent-elles pas de notre focalisation excessive sur une « participation » extérieure et mesurable à l'eucharistie ? Une participation corporelle que nous cherchons à tout prix, quelle que soit la médiation à l'œuvre, comme s'il n'existant que celle-là qui soit valable (ce qui relève aussi d'une conception très instrumentale de la liturgie et des sacrements !). La messe télévisée demeure pour beaucoup (et l'on peut penser, en particulier, aux générations précédentes) le lien nécessaire non seulement à l'Église, mais à la foi en Dieu, par le Christ Jésus. Saint Thomas<sup>40</sup> lui-même avait affirmé que les sacrements sont nécessaires à l'homme

---

40. SAINT THOMAS D'AQUIN, IIIa pars, Q. 61, art. 1.

pour trois raisons : parce qu'il est un être sensible et qu'il a besoin de signes ; parce qu'il est pécheur et qu'il a donc besoin de médicament ; parce que sinon, il se réfugierait dans des superstitions. Car cela renvoie à un besoin fondamental de l'humain, un besoin biologique de « Dieu » dirait Boris Cyrulnik<sup>41</sup>, qui renvoie à ce qui s'est passé dans l'enfance, à l'émergence de la parole et de sa fonction affective.

Lorsque ces célébrations télévisées sont proposées en direct dans le temps même de la liturgie retransmise, lorsque les images permettent d'intégrer l'espace liturgique dans lequel l'action se déploie et l'assemblée qui l'habite, lorsque les écoutants-regardants élargissent cet espace célébratoire dans leur propre cercle et se préparent intérieurement à s'associer pleinement à l'action – malgré la limite majeure qui est l'absence d'interactivité<sup>42</sup> concrète (dans le fait d'entendre les réponses, et le chant des autres visionneurs) ou plus diffuse (par la perception des corps des autres), limite qui peut se trouver amoindrie par la présence d'une véritable assemblée<sup>43</sup> filmée et rejoindre par le direct –, alors on peut affirmer que la célébration suivie sur écran à distance peut constituer une médiation sacramentelle. Nous sommes alors en présence d'une médiation différente de celle de la messe (*in situ*), une médiation mineure mais réelle.

La performativité de cette médiation réside essentiellement dans la parole déployée, ce qu'elle donne à entendre et à voir, une parole incorporée par ceux qui la profèrent et qui se trouve

41. Boris CYRULNIK, *Psychothérapie de Dieu*, Paris, Odile Jacob, Poches 473, 2019, p. 59ss.

42. Il serait intéressant d'aller voir ici du côté des études réalisées sur l'interaction dans les jeux sur Internet. Par ex. Tatiana SHULGA, « Présence médiatisée et construction de l'espace d'interaction. Comparaison entre jeux de rôles classiques et MMORPG », *Les Cahiers du numérique* 4, 2003/2, 101-115. <https://www.cairn.info/revue-les-cahiers-du-numerique-2003-2-page-101.htm> (consulté le 25/10/2021). Elle souligne combien les systèmes d'interaction Internet proposés dans les jeux, donnent lieu à des communautés d'intérêt ou de choix, avec un engagement limité des membres, mais qui peuvent parfois conduire à des co-présences, et même parfois à des face-à-face en présence réelle dans une rencontre envisagée alors davantage comme épreuve pour l'affirmation de soi que comme but relationnel.

43. C'est sans doute là qu'il faut voir la grande limite des messes célébrées par le curé, seul à l'autel, durant le confinement, à destination de ses paroisiens. Même si l'on peut, par ailleurs, comprendre son désir de maintenir une communion au sein de la communauté. Il faut ajouter cependant, le problème de survalorisation de la figure du prêtre qui n'est pas sans poser de question.

ainsi transmise avec une corporéité réelle. Encore une fois, cela demande un effort important pour ceux qui regardent et écoutent. Ne serait-ce que parce que l'écoute de cette parole ne peut plus passer que par les oreilles et les yeux. Elle ne passe plus par la peau, par le corps<sup>44</sup>, par l'odeur, par le goût.

Mais la performativité réside aussi dans le récit que compose la liturgie, et qui n'est pas altéré par la retransmission. Un récit qui nous entraîne dans le mémorial fondant notre foi et qui en le configurant à partir de l'évènement pascal, a la capacité de nous permettre de le refigurer<sup>45</sup> dans notre propre vie. C'est ainsi que les écoutants-regardants peuvent se sentir insérés dans le mystère pascal du Christ, évidemment pas de manière aussi pleine et entière que le fait de la participation à la liturgie des sacrements de l'Église, mais de manière non négligeable, dans une sacramentalité élargie.

### *Avec un risque majeur*

Il me reste encore un point à évoquer pour terminer ces variations inachevées. Si nous prenons en compte l'impact de telles « liturgies » retransmises durant les confinements, il y a bien des risques. Et un risque majeur est celui qu'un certain nombre de fidèles se satisfassent de cette médiation assez commode, finalement, qui ne demande pas trop d'effort, et qui échappe au contrôle de l'institution ecclésiale. Ce ne sera pas la première fois dans l'histoire de l'Église ! Mais le risque le plus pernicieux, n'est-il pas celui que porte finalement notre société contemporaine que Gérald Bronner désigne comme « apocalypse cognitive »<sup>46</sup> : le monde de l'information (*l'infosphère* dont parle aussi Marco Gallo<sup>47</sup>) est tellement dérégulée

44. Cf. les éléphants qui, paraît-il, communiquent aussi par les vibrations que provoquent leurs pattes sur le sol et qui perçoivent des vibrations ultra-sensibles comme celles des nuages... Cf Berth MORTIMER, William Lake REES, Paula KOELEMUIJER, Tarje MISSEN-MEYER, « *Classifying elephant behaviour through seismic vibrations* », *Current Biology* 28, Issue 9, May 07, 2018, p. 547-548. Voir [https://www.cell.com/current-biology/fulltext/S0960-9822\(18\)30420-2](https://www.cell.com/current-biology/fulltext/S0960-9822(18)30420-2) (consulté le 25/10/2021).

45. Selon la triple mimesis qui caractérise le récit selon Paul RICŒUR, *Temps et récit I*, Paris, Seuil, « Points Essais » 227, 1983, p. 85-129.

46. Gerald BRONNER, *L'apocalypse cognitive*, Paris, PUF, 2021

47. Cf. Marco GALLO, « La prénance du modèle médiatique pendant la crise sanitaire », ci-avant, p. 35-48.

que le temps de cerveau disponible est limité, favorisant ainsi la crédulité au dépend d'une recherche de rationalité dans la mesure où cela satisfait nos attentes émotionnelles immédiates. Évidemment la valorisation de la croyance n'est pas pour nous déplaire, mais pas sans rationalité. La crédulité qui s'abstient de toute rationalité est toujours subjective et ne fait que renforcer l'individualisme de l'homme qui se prend pour un dieu. Déjà la concurrence possible entre les messes paroissiales que chacun choisit selon ses goûts va dans le sens d'une certaine individualisation ; mais l'élargissement du choix possible sur Internet en renforce encore le risque : je peux choisir le prêtre qui me convient, ou l'évêque ou même le pape !

Au-delà des risques qu'il nous faut effectivement mesurer à leur juste valeur, nos réflexions visaient seulement à prendre la mesure d'une sacramentalité que portent les liturgies de substitution vécues durant les confinements. Ceci est vrai tant à travers les messes télévisées ou retransmises sur Internet, que dans les liturgies de fraternité en proximité qui doivent être encouragées et développées, y compris dans des formats modestes et simples, et pas seulement au sein des cellules familiales. On aimerait aussi rêver que cela ne se limite pas aux temps de confinement et puisse continuer dans la vie de l'Église, au quotidien<sup>48</sup>, ce qui inaugurerait un renouveau cohérent avec ce que l'Église est appelée à être et devenir<sup>49</sup>.

Peut-être aussi, cette expérience nous permet-elle de mieux comprendre la sacramentalité que l'Église déploie dans sa vie même. Une sacramentalité instrumentale comme l'entendaient les scolastiques ? Peut-être ne faut-il pas l'abandonner totalement, mais à la condition qu'elle soit réinterprétée, et associée à une compréhension élargie de la sacramentalité. Une sacramentalité médiatrice et relationnelle selon la voie ouverte par le concile Vatican II. Aucune approche de la sacramentalité n'est et ne sera suffisante à elle seule pour rendre compte de la manière avec laquelle Dieu nous fait grâce.

Serait-ce alors la grâce de ce temps de crise que de nous inviter à retravailler ces catégories théologiques ? Si cela se

48. Pourquoi, dans certains diocèses, les propositions de liturgie de la Parole dominicale à vivre en famille n'ont-elles pas été poursuivies dès l'annonce de la réouverture des célébrations dominicales avec des jauges réduites ?

49. Cf. PAPE FRANÇOIS, *Evangelii gaudium* entre autres.

réalise, alors on pourra dire que le manque de liturgie nous aura été bénéfique. Il restera toujours à chercher à mieux saisir combien la liturgie nous ouvre au manque, à une présence qui est aussi absence<sup>50</sup>.

Philippe BARRAS

---

50. Cf. le très beau sermon de John-Henri NEWMAN, *Sermons Paroissiaux*, vol 6, 10, Paris, Cerf, 2006, p. 114-124. <http://www.newmanfriend-sinternational.org/fr/la-presence-spirituelle-du-christ-dans-leeglise/> (consulté le 25/10/2021).

### *Résumé*

Rien ne remplacera jamais la célébration liturgique de l’Église, dans une assemblée qui fait mémoire, ensemble, de la Pâque du Christ. Les confinements vécus durant la crise sanitaire nous ont fait cependant percevoir que la retransmission télévisuelle (sous certaines conditions) n’était pas sans valeur – ce que les personnes âgées et malades connaissent bien depuis longtemps. Bien sûr, nous sommes invités à déployer des trésors d’imagination pour permettre des liturgies de la Parole et la liturgie des Heures dans des célébrations domestiques, familiales ou amicales. Mais pour nombre de chrétiens, celles-ci ne comblent pas le manque de liturgie effective, ne serait-ce qu’en raison de leur éducation chrétienne lointaine ou de leur difficulté à oser imaginer et conduire de telles célébrations. De plus, si l’on compare cette pratique de la retransmission de messes télévisée à d’autres situations, – comme la formation en distanciel ou la retransmission de spectacles vivants sans public –, on s’aperçoit que ces dernières ont une véritable valeur pour ceux qui les suivent avec l’intention de participer. L’auteur argumente sur le fait que ces retransmissions télévisées suivies par des fidèles aux intentions spirituelles concordantes, constituent des liturgies, certes mineures, mais néanmoins à portée sacramentelle. Il ne s’agit certes pas de l’eucharistie célébrée dans l’Église, ni même prolongée par médias interposés, mais il s’agit bien d’un sacramental comparable à d’autres sacramentaux. Il reste à travailler sérieusement la complémentarité de ces sacramentaux qui s’articulent autour de l’eucharistie, sacrement majeur de la vie de l’Église.



## LA LITURGIE AU MIROIR DE LA CRISE : L'ESPACE RÉEL

Le titre de notre contribution est « l'espace réel », ce qui est quelque peu énigmatique. Existerait-il donc un espace irréel ?

En fait on m'a demandé de vous parler des répercussions de la crise sanitaire que nous traversons sur l'aménagement liturgique des églises, sur l'aménagement liturgique de l'espace réel. Car depuis quelques mois maintenant, nous vivons dans un espace qui paraît irréel tant il est disloqué par les exigences qui nous sont imposées pour sa fréquentation. Nous allons réfléchir à ces questions en trois étapes.

D'abord nous porterons un regard sur ce que nous avons vécu et ce que nous vivons aujourd'hui, en nous focalisant principalement sur les bouleversements de notre système de relations dans l'espace réel. En effet, on pourrait considérer que, par la puissance des outils numériques, nous sommes par exemple tous en ce moment même en relation par la magie de *Teams*<sup>1</sup>, mais en fait nous ne sommes pas en relation, nous sommes simplement en communication. Les amoureux savent bien faire la différence entre communication et relation : Roméo sait bien

---

*Jean-Marie DUTHILLEUL, architecte reconnu et ingénieur des grandes Écoles, a conduit maints grands projets architecturaux et urbains. Il a été chargé de la restructuration du campus de l'Institut catholique de Paris, et a par ailleurs une expertise reconnue dans l'aménagement des édifices religieux, avec des réalisations nombreuses dont la chapelle Saint-Martin à Tours (2017) et la cathédrale de Nanterre (2013). Il intervient régulièrement à l'Institut supérieur de liturgie (ICP) et a publié Espace et liturgie. Aménager les églises, Paris, Mame, 2015 et Liturgie et Architecture, Paris, Parole et Silence, 2019.*

1. Marque déposée de Microsoft.

que faire un *skype*<sup>2</sup> avec Juliette – communication – ce n'est pas la même chose que la serrer dans ses bras – relation.

Ensuite nous porterons un regard de simple baptisé sur ce qu'est devenue la vie liturgique dans notre pays depuis quelques mois, avec d'une part, le développement soudain des transmissions télévisuelles de célébrations et d'autre part, la limitation de la fréquentation de l'espace des églises et la répercussion de cette limitation sur leur aménagement.

Enfin, en troisième partie, nous nous projetterons dans l'avenir pour discerner comment préparer l'espace des églises pour célébrer la joie des retrouvailles, lorsque le virus sera vaincu. En effet, il y en aura forcément des retrouvailles et elles gagneront à être autre chose qu'un « retour à la normale ».

### **Regard sur ce que nous avons vécu**

#### *L'espace*

Nous vivons donc, depuis quelques mois dans l'espace, dans des conditions folles, que ce soit dans l'espace public des villes ou dans l'espace privé : ainsi les villes ont perdu leur raison d'être, et les habitations sont devenues pour beaucoup, le lieu central de leur activité.

Sur un territoire restreint, les villes sont en effet des lieux d'accumulation d'hommes et de choses, accumulation dont la raison d'être est la mise en relation, la densité des mises en relation. Or l'arrivée du petit virus dans les villes a eu pour conséquence l'injonction d'éviter toute relation entre ses habitants. En conséquence, nous vivons donc les villes en plein paradoxe.

Il y a quelque mois, m'approvisionnant dans un supermarché d'une ville du centre de la France, je découvais avec effroi cette affiche : « Vous aimez votre grand-mère ? N'allez pas la voir. » Conseil effrayant car je sais bien que ma grand-mère ne vit que pour voir les autres, ses amis, sa famille, et que si elle ne peut plus les voir, les toucher, elle va perdre sa raison de vivre, sa raison tout court et qu'elle va mourir...

Lorsque Jésus est appelé au secours par le lépreux, (Mc 1, 40) il s'approche de lui et le touche. Et le lépreux guérit. Si le lépreux

---

2. Marque déposée.

avait aimé Jésus, dira-t-on, il n'aurait pas dû l'appeler appliquant ainsi les consignes de l'affiche du supermarché. « Lépreux, si tu aimes Jésus, ne l'appelle pas ! » Et pourtant il l'appelle. Et Jésus porteur de la toute-puissance de l'Amour vient à lui, le touche, et le guérit. Jésus devenu lui-même « cas contact » ne peut plus aller vers les autres et s'en va en dehors des villes. Mais les autres viennent à lui, les autres dont on ne précise pas s'ils ont spécialement besoin d'une guérison physique ; on ne dit pas non plus qu'ils ne souhaitent sûrement pas devenir lépreux. Et pourquoi viennent-ils à lui à leur tour, sans chercher particulièrement ses dons de guérisseur ? Tout simplement parce que Jésus représente ce qu'ils cherchent, c'est-à-dire la relation d'Amour. Les hommes sont conçus pour la relation d'Amour ; cette relation, le Christ, Dieu révélé, leur propose chaque jour qu'il fait. Donc si j'aime ma grand-mère, je dois aller la voir, en prenant toutes les précautions nécessaires bien sûr car je ne suis pas Jésus, n'étant que bien imparfairement un membre de son Corps.

Ainsi ce que révèlent très concrètement les conditions actuelles de fréquentation de l'espace des villes c'est que l'homme ne peut pas vivre sans relations réelles et que ce qui fonde la réalité de la ville, c'est le système de relations réelles qu'elle engendre. Si le but que nous poursuivons c'est la Jérusalem du ciel c'est parce que notre destinée, c'est la relation d'Amour entre tous les hommes pour qu'ils ne fassent plus qu'un. Lorsque Jean nous dit voir descendre du ciel la Jérusalem, la ville de Dieu, c'est parce qu'il voit l'humanité formant corps par les relations d'amour tissées entre ses membres.

Déjà le psalmiste chantait (Ps 121, 1-3) :

Quelle joie quand on m'a dit :  
« Nous irons à la maison du Seigneur ! »  
Maintenant notre marche prend fin  
Devant tes portes, Jérusalem !  
Jérusalem, te voici dans tes murs :  
Ville ou tout ensemble ne fait qu'un !

Quant à l'espace privé, souvent conçu comme un simple lieu d'habitation pour dormir et manger ensemble, il est devenu à la fois, école, lieu de travail pour certains, espace de loisir pour tous, dans une promiscuité obligatoire et permanente interdisant aux occupants de « se retirer dans un endroit désert ». Or, on sait

bien que l'instauration durable de relations fraternelles repose sur l'alternance de moments de mise en relation réelle et de moments de méditations solitaires. L'homme n'est pas seulement relation : pour que puisse être envisagée une relation entre deux êtres, il convient que chacun existe comme personne et ait la possibilité de se retirer aussi dans un endroit désert. Ainsi en est-il d'ailleurs, de la relation à Dieu, alternant « le silence de la chambre » et la communion de tous en « un même corps », celui du Christ.

### *Le rapport aux autres*

Dans tous les cas, le rapport à l'autre a été, et est encore, comme mutilé par deux injonctions physiques. La première est de cacher les deux tiers du visage par un masque. Nous expérimentons en ce moment à quel point le visage est l'un des instruments de transmission des sentiments humains le plus puissant. Ainsi comment dire la sympathie sans visage ? Comment exprimer l'approbation ou la désapprobation ? On constate que le regard, qui nous paraissait jusqu'à présent un moyen d'expression si efficace, perd de son pouvoir s'il n'est pas accompagné de cet imperceptible mouvement des lèvres, qui souvent lui donne son sens, en un doux sourire ou au contraire une moue expressive.

La seconde injonction physique est celle ne pas se toucher. Mais comment consoler sans prendre dans ses bras ? Et comment accompagner sans prendre par la main ? Ainsi chacun est enfermé dans son propre corps. Alors que sa finalité est d'être instrument de la charité, le corps apparaît de moins en moins comme vecteur de la rencontre des autres. Il en vient même à être conceptualisé, en n'apparaissant que dans de petits rectangles lumineux, – via les écrans d'ordinateurs et en général de manière assez déformée par les objectifs des caméras –, comme simple signe, vague, approximatif, d'une identité. Notre corps lui-même ne peut plus jouer son rôle de mise en relation avec les autres.

### **Regards sur la vie liturgique**

Dans ce contexte, quel regard porter sur la vie liturgique ? La liturgie, service du peuple, met en place des actions réelles, dans l'espace réel, rendant perceptible dans le monde visible la relation à Dieu et son action même.

### *L'interdiction des rassemblements cultuels*

Du jour au lendemain, comme les croyants des autres religions, les chrétiens n'ont pas été autorisés à se rassembler dans les lieux de culte. Cette injonction n'a étonnamment pas été perçue par ceux qui la prononçaient comme une épreuve infligée aux catholiques : il y avait la télévision, et ils n'avaient qu'à « regarder la messe à la télé ». Quelle vilaine expression, « regarder la messe ». Ceci en dit long sur ce que signifie la liturgie eucharistique, la messe, pour la plupart de nos contemporains.

Si la messe est à « regarder », c'est donc que c'est un spectacle. Pourquoi tant de gens s'imaginent-ils que c'est un spectacle ? Mais parce que les catholiques eux-mêmes, depuis plus d'un demi-siècle, ont installé leurs églises comme des salles de spectacle. Elles sont constituées d'une « scène », surélevée, largement éclairée, qui concentre toute l'action – jouée par des acteurs pour la plupart costumés déambulant sous les *sunlights* –, et d'une salle où sont alignés des rangées de sièges pour asseoir, face à la scène où se déroule l'action, un maximum de spectateurs appelés fidèles qui cherchent le meilleur endroit pour voir l'action. En prenant place sur l'une des chaises et en se retournant pour saluer fraternellement le voisin de derrière, il n'est pas rare qu'on rencontre un regard noir. Ce dernier est analogue à celui rencontré au cinéma, d'une personne courroucée par le fait qu'on vienne devant elle, lui cacher une partie de l'écran. Il s'agit bien d'une configuration de spectacle.

Ainsi la messe est considérée par nombre de nos contemporains comme un spectacle parce que les catholiques la présentent dans l'espace réel des églises comme tel.

Mais dans le débat sur l'interdiction des messes, ce qui a été souvent mis en avant a été l'impossibilité de communier au corps du Christ avec une interprétation univoque de cette expression « communier au corps du Christ » : la consommation du pain consacré. Et l'on a vu d'ailleurs se mettre en place parfois, des opérations s'apparentant à une sorte de *click-and-collect* eucharistique, des fidèles allant recevoir le pain consacré dans les églises ouvertes, entre deux courses alimentaires.

Mais ce qui est apparu, de façon peut-être moins explicite mais pourtant bien réelle, dans l'expression de la souffrance de ne pas pouvoir communier au corps du Christ, c'est la souffrance de ne pas pouvoir se réunir en son Nom, de le savoir « au milieu de nous ».

Bien avant de prononcer, au présent, la parole de consécration du pain, « ceci EST mon corps » au soir de sa passion, Jésus avait dit, au présent là aussi, « quand deux ou trois sont réunis en mon nom, je *suis* là au milieu d'eux » (Mt 18, 20). Ce présent « *je suis* », renvoie à la réponse à Moïse près du buisson brûlant sans se consumer, signe de l'éternel présent, « Celui qui m'a envoyé vers vous c'est « *Je suis* » (Ex 3, 14). Ce présent, nous rappelle que lors de la célébration eucharistique, la rencontre physique avec le Christ commence dès le rassemblement fraternel des fidèles : Jésus n'arrive pas en retard à la messe. Dès le début, debout, il prie avec les fidèles présents, puis ceux-ci l'écourent, s'offrent avec Lui, l'accueillent en eux, puis partent avec Lui. C'est bien cette proximité physique des fidèles formant corps avec le Christ tout au long de la liturgie eucharistique qui a aussi manqué douloureusement aux catholiques pendant ces semaines de fermeture des églises.

La télévision aurait pu en partie soulager cette douleur, mais son efficacité en la matière a été conditionnée par la qualité de réalisation des captations de messes. En effet, la majorité des retransmissions de messes ont été réalisées en utilisant des cadrages larges, à l'image de l'émission « au théâtre ce soir ». On y voyait quelques prêtres et servants disposés dans des chœurs souvent encombrés de bancs disparates, sans composition d'ensemble qui soit le reflet d'une communion, derrière un président d'assemblée s'adressant à une nef sombre, non éclairée puisque vide. Sans doute, a-t-on manqué là une occasion de pédagogie sur la messe qui aurait pu, et dû être montrée explicitement comme un rassemblement joyeux et fraternel autour du Christ, fût-ce d'une toute petite communauté.

Cependant, certaines retransmissions ont au contraire été composées à partir de cadrages serrés sur le prêtre, les lecteurs ou un chantre, la présence de l'assemblée n'étant rendue que par des voix assurant répons et chants. Cette présence des quelques personnes présentes évoquée par le seul son obligeait

alors le « téléspectateur » à un effort d'imagination et avait pour effet de l'entraîner naturellement à participer à l'action.

De ces deux extrêmes, il nous faut retenir que la captation d'une liturgie et sa transmission sur des écrans à travers le territoire nécessite un énorme travail de conception pour constituer à tout le moins une pédagogie de l'évènement et parfois, si l'Esprit souffle, entraîner dans l'action elle-même, ceux qui regardent et écoutent. Lors des JMJ de 1997 à Paris, la réalisatrice des retransmissions avait commencé à travailler le contenu de celles-ci avec le cardinal Lustiger et son équipe, plus de six mois avant l'évènement.

### *Les rassemblements cultuels en communauté réduite*

Plus tard, les messes ont été autorisées, mais avec une assistance réduite. Et il a fallu se poser les questions de l'agencement des sièges permettant de respecter les consignes d'éloignement et de plafonnement du nombre de fidèles présents à chaque célébration.

On a pu percevoir la différence d'expérience physique produite – et donc de signification transmise –, dans les églises où seuls sont restés en place les sièges autorisés, et celles où ont été maintenus tous les sièges, y compris ceux qui étaient interdits.

Dans le premier cas, on pouvait déambuler entre les chaises. L'espace, sans allées imposées mais en agencement libre, retrouvait sa puissance, sa fluidité et l'on pouvait aller vers son frère librement. Dans le second cas, les interdits matérialisaient dans la chair même de l'espace, l'éloignement des fidèles les uns des autres. Dans le premier cas, la distance vide provoquait de manière naturelle, la mise en valeur de chaque personne pour les autres avec pour conséquence, la constitution d'un lien communautaire. En outre, cette disposition a permis le très bel envoi de ceux qui distribuaient la communion à chaque personne à sa place, à l'instar des apôtres distribuant le pain lors de l'évènement de la multiplication des pains. Dans le second cas, l'encombrement de l'espace matérialisait physiquement la coupure entre les personnes présentes, qui apparaissaient alors comme de simples individus, non « personnalisés ».

Cette expérience doit nous interroger très fortement sur la façon dont nous aménageons les sièges des églises. Trop souvent les responsables des lieux n'ont que deux impératifs : assoir le maximum de personnes et permettre que le « podium » soit vu. Rien de plus. Il est temps de se demander si ces deux obsessions qui relèvent davantage de l'exploitant d'une salle de spectacle – cherchant à « rentabiliser » l'espace dont il dispose en y installant le maximum de places assises – que d'une pensée sur la signification de l'assemblée liturgique, ne devraient pas se conjuguer avec celle de la mise en relation joyeuse entre tous ceux, prêtres et fidèles, qui célèbrent l'eucharistie. Alors on pourra chanter à l'instar du psalmiste dans le psaume 121 : « Quelle joie quand on m'a dit : nous irons à la maison du Seigneur ! »

### Regard sur l'avenir

Quelle joie quand de nouveau, nous pourrons dans quelques semaines, dans quelques mois, aller librement dans les églises nous retrouver proches, comme des frères, retrouver nos frères prêtres pour célébrer avec eux la messe. Et enfin, faire corps. Voir les visages de nos frères, sans masques, entendre résonner les chants dans le volume commun de l'église, se toucher pour se donner la paix...

Quelle fête ce sera dans tout le pays ! Ce sera comme lorsqu'une famille se réunit après avoir été dispersée sur toute la terre. Alors on apprête la maison pour l'accueil de la communauté familiale, on installe le salon pour s'écouter les uns les autres, on dresse les sièges autour de la table pour le banquet de fête. Ainsi en sera-t-il dans les églises lorsque nous sortirons de nos maisons pour y converger. Nous allons pouvoir y composer l'espace de la joie.

Car nous allons ressentir profondément la joie des retrouvailles, la joie que l'on éprouve lorsque qu'il y a adéquation entre nos aspirations et ce que l'on vit. Mais cette joie de l'évènement des retrouvailles pourrait bien signifier, si nous le voulons, le début d'un renouveau liturgique, un renouveau missionnaire, qui montre au monde ce qui constitue son avenir : la joie du Christ qui dit au Père « garde-les unis dans ton nom pour qu'ils soient uns, comme nous-mêmes [...]. Je parle ainsi, dans le monde, pour qu'ils aient en eux ma joie, et qu'ils en soient comblés. » (Jn 17, 11.13)

Nous serons comme ces captifs que le Seigneur ramena à Sion, nous vivrons comme un rêve, et l'on pourra dire en nous voyant : « Quelles merveilles le Seigneur fit pour nous : nous étions en grande fête. » (Ps 125, 3)

Est-ce que ceux qui n'ont pas notre foi vont vraiment se dire : « ils paraissent être en grande fête » ? Qu'est-ce qu'un espace de fête, de joie fraternelle ? C'est un espace fait à la fois pour la rencontre et pour l'expression corporelle de la joie. Un espace où l'on peut se voir pour s'aimer, et en même temps où l'on peut regarder ensemble dans la même direction. Il est donc à la fois un espace du mouvement et un espace de contemplation joyeuse.

Nous avons vécu en exil dans nos maisons dans la ferveur avec le Christ, nous avons prié ensemble, nous avons communiqué dans le même Esprit malgré les distances qui nous séparaient. Et nos églises étaient vides. Le corps du Christ que nous formons était invisible, caché, comme au tombeau. Lorsque nous retrouverons ces églises, elles seront comme la manifestation du Corps ressuscité puisque nous ne formons qu'un seul corps avec le Ressuscité. Et nous devrons donc les transfigurer, ces églises, pour que ce corps soit manifesté. Un manifeste, par la joie, d'une même ferveur fraternelle.

Pour une telle fête, il nous faudra sortir nos églises des ornières de nos habitudes : en finir avec ces files de chaises interminables emprisonnant le peuple, avec ce spectacle lointain qui se déroule sur un podium inaccessible, isolant les prêtres – reclus derrière l'autel – des spectateurs assistant à la messe comme on regarde la télévision. Le « spectacle » est dans la salle car c'est en fait un évènement total rassemblant fidèles et prêtres. Cela signifie qu'il convient, en chaque lieu, de se poser la question de la façon dont on peut s'y asseoir pendant le temps de la Parole ou pour prier en silence, mais aussi de la manière dont on peut s'y tenir debout pendant tout le reste des célébrations eucharistiques. Et si les chaises étaient réservées aux personnes qui en ont le plus besoin ? Et si en certains lieux, les personnes valides s'asseyaient par terre ? Et si on mettait à disposition de simples pliants ? Lorsque on venait écouter Jésus au bord du lac, apportait-on des chaises ?

Alors on pourrait voir chaque église transformée, devenir nouvelle et missionnaire ; devenir une église maison du peuple

en fête, réuni autour du Christ. Un peuple en communion pour écouter la Parole et chanter les psaumes ; un peuple en mouvement, se réunissant debout autour des autels pour s'offrir au Père ; un peuple qui, nourri du corps et du sang du Christ, serait vraiment rassemblé par l'Esprit saint en un seul corps, comme l'Église le demande par la voix du prêtre dans la plupart des prières eucharistiques. Chaque baptisé est prêtre, prophète, et roi. Et comme prêtre il se doit d'apprêter la maison pour la fête.

En chaque ville, en chaque paroisse, chaque communauté peut dès maintenant commencer à réfléchir à son projet pour apprêter la maison en vue de cette fête des retrouvailles qui désormais ne finira jamais, telle une anticipation de la Jérusalem céleste.

Organiser l'espace pour qu'il soit accordé à ce qui s'y passe, conduisant ainsi ceux qui l'habitent à vivre pleinement ces significations, est un travail long et exigeant. On n'invente pas l'espace d'une église en quelques minutes et sur quelques intuitions. L'espace ajusté est spécifique à telle église et à telle communauté. Il n'existe pas d'aménagement générique d'espace pour la liturgie eucharistique, pas plus qu'il n'existe d'aménagement générique d'une habitation. Il faut donc en chaque lieu travailler, explorer des configurations inconnues, s'extraire de la routine rassurante. Il est vrai que dans cette période de catastrophes permanentes, où les peurs se juxtaposent – peur du dérèglement de la planète, de la maladie, de perdre les moyens de vivre – tous sont fatigués et pourraient succomber à la tentation du repli sur un univers stable.

C'est pourtant en ces moments qu'il faut aller plus loin, exercer la liberté donnée par Dieu pour le chercher en travaillant l'espace. En déclarant l'année 2021 année saint Joseph, le pape François n'écrivait-il pas : « le travail est participation à l'œuvre du salut, occasion pour hâter l'avènement du Royaume [...] La personne qui travaille collabore avec Dieu lui-même et devient un peu créatrice du monde qui nous entoure » ?

En projetant ainsi l'espace nouveau des églises, nous pourrons dire avec le premier pape : « Aussi vous exultez de joie, même s'il faut que vous soyez affligés, pour un peu de temps encore, par toutes sortes d'épreuves. » (1 P 1, 6)

Jean-Marie DUTHILLEUL

### **Résumé**

Explorant la manière avec laquelle le rapport à la liturgie a été vécu durant la crise sanitaire, l'auteur – architecte de renom et expert en aménagements liturgiques – propose sa réflexion sur l'espace de célébration dans nos églises. En effet, les règles sanitaires de confinement et de protections (masque, distanciation, etc.) nous ont fait prendre conscience de la réalité des relations dont nous avons besoin, tant dans nos villes que dans nos communautés chrétiennes. La multiplication des retransmissions en vidéo n'a fait que renforcer l'idée déjà bien ancrée d'une messe réduite à un spectacle qu'on regarde, auquel on assiste, et dont témoignent malheureusement nombre d'aménagements de nos églises. La réduction du nombre de participants, lors de célébrations ensuite autorisées, a montré lui-aussi aussi ses limites et souligné le manque de réflexion théologique sur la réalité de l'assemblée liturgique constituée comme corps du Christ, unie à lui et en lui. Le retour à une situation plus normale devrait être – selon l'auteur – l'occasion à saisir pour réfléchir à frais nouveaux sur l'aménagement de nos églises, pour en faire un lieu de fête et de joie autour du Ressuscité. Éviter le podium de spectacle et les alignements de chaises qui emprisonnent les fidèles – les empêchant de faire corps – et s'engager dans de nouvelles configurations ajustées à la liturgie de l'Église au lieu et à la communauté, demandent un réel travail. C'est à ce prix que l'expérience vécue durant cette crise sanitaire portera des fruits.



## LA LITURGIE, UN ITINÉRAIRE

### ESSAI DE RELECTURE D'UNE EXPÉRIENCE DIOCÉSAINE EN TEMPS DE CRISE SANITAIRE

Pour appréhender la force de résistance que constitue notre liturgie dans un temps de crise comme celui de la pandémie que nous avons vécu, il m'a été donné l'intitulé suivant : « La liturgie, un itinéraire ». Nous tâcherons de l'énoncer d'abord, dans une première partie, à partir de la question « Qui parcourt l'itinéraire ? ». Dans une seconde partie, je tenterai d'expliciter d'où part ce chemin et où il conduit : « Quel chemin ? ». Je développerai alors comment la liturgie nous situe dans l'attente eschatologique, en s'attachant aux commencements pour nous conduire à la fin des temps.

#### **Qui parcourt l'itinéraire ?**

Un itinéraire n'a pour seul objet d'être parcouru. Qui le parcourt ? Tout comme un chemin appelle des voyageurs, celui qui se présente comme le chemin (Jn 14, 6) sollicite des disciples. La vie liturgique pour sa part est épiphanie de cet itinéraire que l'Église dispose en même temps qu'elle s'y trouve engagée et précédée. Elle organise ainsi le brassage que l'Esprit du Dieu vivant suscite et agrège au corps glorieux du Christ.

---

*Régis BOMPÉRIN est prêtre du diocèse d'Angers, enseignant à la faculté de théologie de l'Université catholique de l'Ouest dont il est aussi aumônier. Il est également curé de la paroisse Saint-Joseph et responsable de la pastorale liturgique et sacramentelle de son diocèse.*

### *Des postures originales et leur biais*

La crise sanitaire m'a placé – comme responsable diocésain de pastorale liturgique et sacramentelle – dans une situation de dialogue intense avec l'évêque et avec plusieurs confrères prêtres. Il s'agissait de chercher à servir, selon nos missions et pour notre part, la charité pastorale du Christ afin qu'elle continue d'être dispensée à un peuple dispersé. Il fallait envisager des mises en œuvre, sur des critères sûrs, tout en étant en capacité d'en assumer les limites et les biais. Je me trouvais ainsi témoin de surprises, de questionnements, de paralysies, d'audaces mais aussi de fausses bonnes idées, de générosités qui pouvaient mal tourner. Il s'agissait alors de discerner suivant les diverses situations qui s'offraient à nous. En voici une typologie instinctive, exagérée et non exhaustive :

- Ceux qui baissaient le rideau en attendant des jours meilleurs, laissant chacun se raccrocher à son poste de radio, à la télévision catholique, à sa revue qui permet de suivre la messe... qui n'avait pas lieu. Ceux-là passaient en « pilotage automatique ».
- Ceux qui en venaient à rendre leurs paroissiens dépendant de leur piété personnelle. Ils n'étaient alors ni devant, ni au milieu ni même derrière le troupeau... mais derrière un écran à sens unique. Ils se trouvaient dans une posture qu'une théologie de l'alliance, une ecclésiologie de communion, ou une « *participatio actuosa* » ont du mal à habiter de manière satisfaisante. Ceux-là prenaient éventuellement le risque de finir dans un bêtisier mais aussi, plus positivement, pouvaient contribuer à des conversions de personnes soit situées près de chez eux, soit plus lointaines à travers leur adresse I.P.
- Ceux qui cherchaient des solutions satisfaisantes avec l'aide des responsables paroissiaux. Ils mettaient en place des propositions, via une ligne éditoriale choisie et assumée, sans nécessairement offrir de visage exclusif à une caméra, sans exclure non plus de donner à voir et d'inviter à se joindre à « quelque chose ». Ceux-là risquaient de se fatiguer, de ne pas faire le poids en nombre de vues sur *Youtube*<sup>1</sup>. Ils risquaient des tensions entre

---

1. Marque déposée.

eux, des débats vifs, mais aussi l'enrichissement d'une collaboration inouïe.

- Ceux, enfin, qui développèrent, lors du second confinement moins restrictif, les possibilités de communion sacramentelle. Avec le risque, soit d'aller vers une « ubérisation » de la communion eucharistique, soit de transformer la procession de communion habituelle du dimanche en file d'attente devant le tabernacle... lieu du Seigneur confiné. Les uns refusaient d'ouvrir ces possibilités, d'autres les présentaient de manière exclusive et certains les indiquaient parmi plusieurs modalités.

Ces options – et toutes les nuances que l'on peut ajouter – pouvaient être mises en œuvre *ad experimentum*, telles quelles ou dans une sorte de version dégradée.

La situation inédite s'appuyait sur l'outil numérique qui rend compte aussi bien du particulier que de l'universel, dans une neutralité feinte. Ce dernier offre, en effet, le même espace au charismatique comme à l'institutionnel, reléguant au second plan le mandat et la légitimité.

Ceux qui bâtiisaient, malgré tout, un itinéraire – ou le pont de fortune par-dessus les vagues épidémiques – ont surtout pensé à l'activité liturgique de l'Église. Ainsi, le choix s'est porté quasi exclusivement sur la dimension sacerdotale de l'existence chrétienne, avec le risque d'abandonner la dimension prophétique aux réseaux sociaux et de circonscrire la dimension royale (diaconale) aux courses faites pour le voisin. Cela n'est guère étonnant car nous avons vivement conscience qu'en de nombreux lieux, les dimensions « royales » et « prophétiques » de l'existence chrétienne sont déjà très sécularisées et individualisées. Malgré cela, il faut rendre grâce pour tant d'actions et de paroles caritatives posées par des communautés *ad extra* comme *ad intra*. Par ailleurs, il faut aussi reconnaître que les restrictions des libertés mettaient plus particulièrement en difficulté la vie liturgique.

S'il y a bien un itinéraire, et pour prendre une image, nous sommes passés de la carte routière au GPS ! Ce n'est pas qu'un saut technique, c'est une posture différente, une autre façon de conduire, d'être guidé, de penser un rythme ; c'est une somme d'interdépendances inattendues, de biais non envisagés. Pour

éviter les voies sans issues (ou s'en dégager) il faut prendre un peu de hauteur, regarder plus largement et peut être plus posément avec l'outillage disponible. Parmi ces recours, il y les services diocésains de pastorale liturgique et sacramentelle, qui ont pu apparaître comme des sortes de « bison futé » !

### *La pertinence de l'office de liturgie*

Rendre compte de nos choix, les fonder, les questionner, les confronter aux *Notes doctrinales et pastorales* des rituels, était et demeure un service précieux que peuvent rendre les offices de liturgie de nos diocèses. Cette relecture ne sera possible et fructueuse que si elle se fait en lien avec un certain *habitus* de la vie du presbyterium.

Avec la longue histoire de l'Église, nous ne sommes pas sans ressources théologiques, liturgiques et spirituelles. Cependant, ce que nous vivions, gérions, et célébrions parfois, de manière exceptionnelle, est devenu durant cette crise non pas la norme mais l'unique modalité. Un peu comme les malades qui sont empêchés de participer à un rassemblement, de rencontrer un prêtre, ou de faire du bien auprès d'autres, etc.

Pendant de longues semaines, dans les dialogues avec les confrères par téléphone, dans la recherche et la construction des propositions, la politique diocésaine recommandait :

- « Vous êtes confiné seul : joignez-vous à telle radio, à telle ressource » (et nous avions fait le choix de certaines retransmissions ou d'orienter vers des propositions précises, avec une certaine assise institutionnelle, dont certains « directs »).
- « Vous êtes confinés à plusieurs : autant que possible célébrez ensemble. » Pour cela nous avons disposé des ressources simples sur le site du diocèse (sans vidéo), qui respectent l'éventuelle pudeur sur les questions religieuses, des ressources qui n'exigeaient pas de longues préparations ou un mode d'emploi sophistiqué. Le point d'attention était simple : être rattaché à d'autres ; trouver une modalité pour percevoir le lien dans la prière. Souvent au titre de la célébration proposée était accolé le sous-titre : « célébrer chez soi en communion avec l'Église ».

Il y a eu aussi la prière présidée par le Pape place Saint-Pierre pour la fête de l'Annonciation, et dans une moindre mesure, la proposition du 8 décembre. Au niveau diocésain, nous avions pris l'option d'une retransmission en direct de la messe chrysomale – choix qui n'a pas été simple – et de la messe du jour de Pâques. Il y a eu d'autres retransmissions de messes en direct mais qui n'ont pas été proposées aux diocésains avec la même insistance. C'était une façon de se maintenir dans un équilibre entre communauté diocésaine et communauté locale, une manière de ne pas empêcher les initiatives paroissiales légitimes mais aussi de soutenir ceux qui étaient passés en « pilotage automatique ». Pour les dimanches et les jours de la semaine sainte, les propositions diocésaines contenaient un temps spécifique de célébration chez soi mais aussi une prière de bénédiction avant les repas du dimanche et une brève proposition pour un autre moment de prière. Le lectionnaire dominical, la liturgie des Heures et des éléments du *Missel romain* furent les principales sources. Nous avions fait enregistrer par des personnes depuis chez elles quelques chants avec un piano ou une guitare ; des voix du diocèse que certains pouvaient reconnaître, devenaient comme une invitation à y joindre la sienne. Il n'était pas nécessaire d'activer le bouton lecture ; ceux qui le souhaitaient pouvaient aussi chanter... seuls. Ces fichiers audios évitaient les sites de vidéos, avec leurs pubs, les enchaînements sur d'autres vidéos et toutes les images de clips ou de montages qui viennent parasiter ou empêcher tout recueillement ou qui obligent à changer de « page », faisant alors courir le risque de nous extraire de l'espace de célébration. La présentation en ligne s'accompagnait d'un visuel simple provenant du patrimoine diocésain ou d'éléments que chacun pouvait trouver chez lui. Il n'était pas nécessaire d'imprimer des pages pour prier et habiter la célébration proposée.

Il faut reconnaître que dans de nombreuses familles ou colocations, le choix fut de mettre l'ordinateur au milieu du coin-prière (avec une croix d'un côté, une bougie de l'autre et la Bible ou un « missel » si possible) et de se joindre à la prière, soit en silence dans le canapé, soit par des postures, des paroles et des chants. Il y a aussi eu des cheminements dans la façon d'investir les modalités proposées. L'ingéniosité pastorale, la persévérance de ceux qui continuaient de bâtir et de déployer l'itinéraire liturgique ont trouvé un écho essentiellement auprès

de ceux qui étaient disposés à les accueillir. Pour reprendre l'image de la circulation, non seulement nous sommes passés de la carte au GPS, mais nous avons aussi perçu que les uns avaient le permis de conduire sans pour autant l'utiliser, que d'autres s'improvisaient très bien « conducteur du dimanche » et enfin que beaucoup voulaient bien monter à bord si un tiers conduisait ! Une partie de nos propositions relevait de la conduite accompagnée. Combien n'ont pas cliqué sur le site de leur paroisse ou du diocèse ? Combien le site du Service national de la pastorale liturgique et sacramentelle (SNPLS) a-t-il connu de consultations ? Certes, quelques-uns ont découvert des propositions en ligne (textes, vidéos, sons) ou à la radio, mais combien n'ayant pas d'abonnement à une revue, pas d'internet et pas forcément l'idée de chercher, ont vécu une terrible aridité ? Font-ils partie de ce pourcentage – loin d'être insignifiant – dont on constate qu'il ne semble plus là le dimanche ou pas encore de retour... avec l'aveu terrible – surtout en ville – que nous n'arrivons pas toujours à mettre un visage ou un nom sur une large part de ces absents, ceux que la crise a mis... sur l'aire de repos.

### *Alors, qui parcourt l'itinéraire ?*

La réalité quasi non-énoncée, la personne non-présentée et qui est apparue à la fois comme la merveille et dans le plus grand flou... c'est l'Église. Le long détour descriptif qui précède nous permet de sentir celle qui est là dans ces balbutiements, et qui est aussi éprouvée. Lorsque nous parlons d'itinéraire, c'est elle que nous nommons implicitement : l'Église du Christ. Cette Église que Louis-Marie Chauvet présente comme un « pré-texte<sup>2</sup> » au sens d'une réalité qui précède et supporte, d'une présence en filigrane, opérante avant d'être expliquée voir même désignée.

L'Église est-elle d'abord un corps qui encadre et régule ou bien un corps qui engendre ? Loin de s'opposer, ces deux postures participent d'une même réalité, mais il y a nécessité d'un discernement. Pour autant, lorsqu'on privilégie la grâce qui advient plutôt que l'organisation de pouvoirs, la pensée ecclésiologique s'en trouve élargie, et l'articulation entre sacerdoce ministériel et sacerdoce commun est rendue plus dynamique.

2. Louis-Marie CHAUDET, *Symbol et sacrement*. Paris, Éd. du Cerf, « Cogitation Fidei », 1987, p. 168.

Il y a peut-être un « corps » à « discerner » pour reprendre les mots de l'apôtre Paul dans la lettre aux Corinthiens<sup>3</sup>. Il y a sans doute à mieux comprendre l'équipage des apôtres dans la barque avec Jésus (Mc 4, 35ss) et à consentir à sa Parole pour mieux faire face à la tempête<sup>4</sup>. La réalité théandrique de l'Église ne se perçoit bien que de manière mystagogique. N'est-il pas intéressant de remarquer que, lorsque l'Église est empêchée d'être visiblement l'*ecclesia*, elle est – d'une certaine manière – empêchée de poser une partie des gestes visibles par lesquels l'Invisible nous façonne au sein d'un même corps ? N'est-elle pas ce corps vivant qui cherche à proposer d'une manière accessible les moyens de l'unité avec Dieu et de l'unité du genre humain ? L'Église ne se découvre-t-elle pas elle-même comme cette embarcation précaire et par là même ne peut-elle pas servir le monde ? La prise de parole de François adressée aux croyants depuis la place Saint-Pierre peut se décliner dans l'encyclique<sup>5</sup> « Tous frères » !

La considération de ce qui constitue l'Église du Christ et une perception large de la sacramentalité sont, selon nous, ce qui constitue la clé d'une juste posture et d'une saine façon d'habiter les contingences, de chercher et vérifier paisiblement une large part de nos dispositifs, de comprendre positivement toute la réglementation qui s'est mise en place et de proposer des liturgies diocésaines, paroissiales, à domicile – sans oublier les familles spirituelles qui ont leurs propres ressources. Il ne s'agissait pas de proposer des fiches (qui parfois ressemblaient à de véritables encyclopédies !) à des personnes « incapables de prier » mais de les offrir à un corps empêché de se réunir.

En ces quelques mots, et dans la façon de les poser, aussi surprenant que cela puisse paraître, il nous semble, que la crise sanitaire conforte l'Église catholique dans sa perception d'elle-même et de ce que la liturgie est à juste titre « considérée comme l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus Christ, exercice en lequel le culte public intégral est exercé par le Corps mystique de Jésus-Christ, c'est à dire par le Chef et

3. 1 Co 11, 29.

4. Cf. Pape FRANÇOIS, discours du 27 mars 2020.

5. Pape FRANÇOIS, Encyclique *Fratelli tutti. Sur la fraternité et l'amitié sociale*, Bayard Éditions – Mame – Éd. du Cerf, « Documents d'Église », 2020.

par ses membres<sup>6</sup>. » La liturgie est un itinéraire, parcouru par les disciples-missionnaires. Il s'agissait, dans la mesure du possible, d'œuvrer pour que nos liturgies participent de la liturgie pérégrinante de l'Église même si celle-ci pouvait apparaître imparfaite (au sens de non totalement déployée), à l'image de la liturgie vécue en famille, Église domestique, où s'exprime un lien de participation bien que toutes les composantes de l'Église ne s'y trouvent pas. La recherche, les essais, les mises en œuvre liturgiques, contribuent à découvrir cet implicite de l'Église. Ce que nous vivons, décrivons et questionnons de la liturgie en temps de crise met à jour le pré-texte qu'est l'Église, un peu comme *Sacrosanctum concilium* 2 pose l'ensemble des jalons de ce qu'énoncera *Lumen gentium* 1 sur l'Église.

L'itinéraire liturgique à pour sujet le « nous » ecclésial en lequel chacun se glisse et en lequel chacun parvient à lui-même. Puisqu'il y a un itinéraire c'est qu'il y a certes des voyageurs, mais il y a aussi un déplacement...

## Quel chemin ?

« *Déjà là et pas encore* »

De là où nous sommes, à là où il nous précède ! L'itinéraire vers la gloire se vit par la grâce de l'Esprit Saint et par les sacrements afin de nous conduire au Christ qui nous précède dans la gloire et qui siège auprès du Père. C'est donc appelés vers la fin que nous découvrons en nos existences un commencement et, certainement, des commencements. C'est en vue de la victoire que nous courrons. « Si je cours ce n'est pas sans fixer le but » écrit l'apôtre Paul. Nous sommes tendus vers la fin, confessant la victoire du Christ et nous y ajustant, la déployant en nous par grâce. Ce « déjà là et pas encore », propre à la condition chrétienne, contribue à ce que l'Église – dans sa liturgie – semble très préoccupée des commencements.

La vive conscience eschatologique est-elle, cependant, si présente à la perception du peuple de Dieu ? La liturgie est une expérience, certes, de participation à l'œuvre de Dieu, mais

---

6. *Sacrosanctum concilium* 7.

7. 1 Co 9, 26a.

aussi un avant-goût, les arrhes d'un Royaume qui n'est pas encore achevé. Pour reprendre Edward Schillebeeckx, « la vie chrétienne est un Avent, une attente, une marche au-devant, non encore la pleine rencontre. Le christianisme est la religion du *Maranatha*<sup>8</sup> ». Cette réalité est peut-être la source d'une frustration, une clé pour comprendre le désir assez régulier d'en faire toujours plus dans le déploiement liturgique. Et cette incomplétude, beaucoup l'ont perçue plus fortement encore, depuis leur lieu confiné, et tout particulièrement dans l'absence de participation à la célébration des sacrements.

### *La difficile incomplétude*

Ne vivons-nous pas les liturgies comme si le don total et le déploiement du tout devaient être concomitants ? N'est-ce pas ainsi qu'il faut entendre certaines modes, par exemple dans la célébration de la confirmation, du mariage ou de l'ordre, où nous assistons à des demandes qui parviendraient presque à éclipser la solennité de la veillée pascale ? On veut ajouter, compléter, remplir, plus que déployer. Nos liturgies post-confinement avec leur lot de restrictions et de prudence nous aident peut-être à revisiter la « noble simplicité » dont parle le Concile<sup>9</sup>. C'est dans la célébration des funérailles que cela est peut-être le plus sensible. Je formule l'hypothèse que les circonstances participent au fait que la dimension eschatologique est moins « masquée » par la dimension d'hommage au défunt si souvent prégnante.

N'avons-nous pas assisté ces dernières années à une inflation de la liturgie du mariage ? Ainsi, il devient-il courant chez les plus fervents, de solliciter par un chant avant l'échange des consentements, une invocation explicite à l'Esprit Saint. On y constate aussi l'introduction d'une litanie des saints et parfois celle d'un ou deux chants d'action de grâce qui viennent s'ajouter au processional de communion. C'est aussi le cas à des ordinations. Il n'est pas rare qu'une hymne à un saint et un chant d'envoi viennent clore la célébration... pour éviter que l'on reste sur sa faim, pour laisser envisager que tout a été fait, avec le risque de laisser penser qu'il n'y a plus rien à attendre

8. Edward SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, « Lex Orandi » 31, p. 52.

9. *Sacrosanctum concilium* 34.

ou espérer. La délicatesse du chant, de la musique et du silence participe normalement de ce « déjà là et pas encore », de cette démarche périgrinante. Cette dimension eschatologique de la liturgie chrétienne ouvre la perspective et donne son relief à notre existence de pèlerin. L'habitation de l'espace liturgique et de ses perspectives y contribuent. Malheureusement, en bien des occasions la perspective de la gloire disparaît au profit d'un écran géant – qui remplit des espaces vides signifiants –, sur lequel sont projetés des moments de liturgie pas toujours signifiants, tel le lavabo, par exemple. Comment nos projections viennent-elles garder et honorer l'aspect non seulement illustratif mais iconique et symbolique des images, des vitraux – cette matière traversée par la lumière ? Comment nos liturgies en « visio », où tout se donne à voir, contribuent-elle à désigner, accueillir et désirer l'invisible ? Tout montrer ne donne pas forcément à voir !

On voudrait, systématiquement, que la liturgie nous rassasie... mais sommes-nous rassasiés de la même façon au sens physique et au sens métaphysique ? Quel est le statut du « plein » ? Recevoir la grâce n'épuise pas la grâce et n'encombre pas, mais dispose à recevoir de nouveau et peut être même ... davantage. La liturgie ne contribue-t-elle pas à creuser en nous le désir ?

Que nous soyons privés de rassemblements ou qu'ils soient autorisés, il y a un sentiment d'incomplétude, une sorte de manque douloureux. La fin de nos liturgies, si l'on se fie aux livres liturgiques, est peu déployée et l'on voit, en de nombreux lieux, s'ajouter quelques propositions. Certaines revues liturgiques abondent désormais en chants d'envoi. Comme si nos liturgies semblaient ne pas répondre au désir de tout avoir. Elles nous semblent davantage préoccupées des commencements (et moins de la fin), d'initier, de continuer plutôt que de clore. Aussi, je formule la proposition que la liturgie et les sacrements ne constituent pas tant une « force de résistance » (notamment en temps de crise) qu'une potentialité de résilience. Observons dans un rapide sondage comment nos livres liturgiques semblent peu préoccupés de la fin mais réellement soucieux des débuts.

### *Les commencements*

- Le baptême des petits enfants, s'il a un accueil déployé, comporte une entrée solennelle (par l'ouverture de la

porte) au nom de l'entrée de l'enfant dans l'Église mais aussi au nom d'une entrée pour avoir part à la vie éternelle. Le rituel ne propose pas de lieu spécifique pour la fin de la célébration ; on s'arrête à l'autel... même si dans la pratique on va souvent jusqu'à la statue de la Vierge (ainsi que l'évoque le rituel, selon les coutumes locales). Pour être plus exact, l'itinéraire liturgique nous conduit jusqu'à l'autel. Faut-il raccompagner jusqu'à la porte ? Le commencement est sans fin, la fin de l'action liturgique participe du commencement existentiel.

- L'initiation chrétienne des adultes donne lieu à un commencement très déployé, à une ritualisation abondante des commencements et des étapes jusqu'au bain baptismal, l'onction et le banquet eucharistique.
- L'expérience des jubilés a mis sous nos yeux des débuts solennels. La célébration se déroule avec l'acte liturgique d'ouverture d'une porte, par le franchissement d'un seuil, par l'accessibilité à un espace transitionnel. À l'issue d'un jubilé on rend grâce, mais on ne ferme jamais publiquement et liturgiquement la porte. Le jubilé de la miséricorde est terminé mais la miséricorde n'a pas fermé la porte ! La fin liturgique d'un jubilé se présente comme une louange et une exhortation à poursuivre ce qui a commencé à se dérouler.
- Le rituel du mariage sollicite un accueil déployé. Il est vrai que le *Rituel* indique aussi de longues bénédictions finales. Mais, si le ministre ordonné prend soin d'accueillir les fiancés à l'entrée de l'église (avec une réelle amplification), il ne lui est pas indiqué de raccompagner les mariés ! Il reste avec le sacristain et le chantre près de l'autel à regarder les mariés partir unis.
- Le sacrement de la réconciliation dans ses mises en œuvre habituelles a plus de difficulté à déployer l'itinéraire qui le constitue. Mais nous percevons bien qu'il manifeste sa fructuosité dans une vie eucharistique (dont la communion sacramentelle retrouvée participe au plus haut point). Cela est vrai non seulement pour le pénitent réconcilié mais aussi pour toute la sainte Église des pécheurs. Comme son Seigneur, l'Église est préoccupée que se vive un nouveau commencement.
- Le rituel des sacrements pour les malades, dispose de diverses portes et offre des combinaisons multiples.

- Le rituel des funérailles chrétiennes, en écho à celui du baptême, développe aussi cette entrée dans le bâtiment qui par analogie fait désirer l'entrée dans le Royaume en associant à la résurrection du Christ. Mais s'il y a du sens à déposer le cercueil devant l'autel, on perçoit bien que la sortie réelle n'est pas vraiment par la porte... Elle est la sortie pratique vers la prochaine station et on processionne avec le cercueil au nom de ce pèlerinage vers le lieu liturgique suivant. La sortie réelle, ne se trouve-t-elle pas dans le vitrail au centre de l'abside, vers cet orient eschatologique ? On chemine bien dans cette direction en étant associé aux sacrements de la Pâque.
- La célébration de l'eucharistie a ceci d'étonnant qu'on met quasiment vingt-cinq minutes, en semaine, avant d'arriver à la communion sacramentelle et moins de cinq minutes après... on se retrouve dehors, à la superette ! Dans la *Présentation générale du Missel romain*, les rites de conclusion sont présents en un seul numéro : le 90. Pour autant, la liturgie eucharistique nécessite dix-huit numéros (72-89), celle de la liturgie de la Parole s'étend sur seize numéros (55 à 71) et les rites initiaux neuf numéros (46 à 54). La procession d'entrée des ministres est indiquée, mais les rites de conclusion prévoient l'envoi du peuple puis le baiser de l'autel.
- Dans le *Cérémonial des évêques*<sup>10</sup> la sortie est indiquée. Elle ne semble avoir qu'une destination pratique : « retournez là où vous avez laissé les affaires ». On voit se développer en certaines grandes occasions une procession de sortie dont la destination est en fait la place, le parvis, le lieu public. La raison tient sans doute à la taille de la sacristie, mais témoigne aussi du souci de conclure la célébration de manière belle et orchestrée – sur un lieu public – ce qui d'après les livres liturgiques ne se termine pas vraiment.

Ce sentiment d'incomplétude qu'une société consumériste éveille et satisfait, la liturgie semble ne pas vouloir le combler. *Sacrosanctum concilium* 8 consonne fortement avec cette existence pérégrinante vers la gloire, dans l'incomplétude du présent :

---

10. *Cérémonial des évêques*, Paris, Desclée/Mame, 1999, n° 170.

Dans la liturgie terrestre nous participons par un avant-goût à cette liturgie céleste qui se célèbre dans la sainte cité de Jérusalem à laquelle nous tendons comme des voyageurs, où le Christ siège à la droite de Dieu comme ministre du sanctuaire et vrai tabernacle [...] nous chantons au Seigneur l'hymne de gloire [...] nous attendons comme Sauveur notre Seigneur Jésus-Christ jusqu'à ce que lui-même se manifeste, lui qui est notre vie, et alors nous serons manifestés avec lui dans la gloire.

Certes il y a une dispersion à vivre à la fin des célébrations à l'issue des rites, mais on perçoit qu'en fait, un jour il faudra rester ensemble autour de l'autel. Tant que ce jour n'est pas venu, on se disperse. Cet être-ensemble de l'Église, ce déjà là et pas encore des mystères disent, rythment, et déplient cet itinéraire. Selon les célèbres mots de Grégoire de Nysse, nous pourrions dire que cet itinéraire « ne s'arrête jamais d'aller de commencement en commencement par des commencements qui n'ont jamais de fin<sup>11</sup> ».

Étant curé de paroisse, un petit récit conclusif permettra de contenir en une phrase l'ensemble du propos de cette contribution. Pendant le premier confinement, on m'a signalé une dame qui allait fêter ses cents ans. On me prie de lui écrire une lettre ou une carte... tout en m'indiquant qu'elle ne voit... plus bien. Je me suis demandé s'il n'y avait pas quelque chose de plus adapté... il faut bien s'adapter ! On m'a suggéré « téléphonez-lui... mais je vous préviens.... elle entend haut ! » J'ai donc proposé d'aller la voir et de lui apporter la communion le jour de ses cent ans. Mon attestation dans une poche, le rituel dans l'autre, mon masque sur le visage et la custode sur le cœur, je suis allé chez elle en visiteation. Nous avons suivi le rituel de la communion pour les malades (comme si avoir 100 ans était une maladie). Avant de communier elle a tenu à faire une mise au point : « Monsieur le curé, c'est très gentil de venir me voir, ça me rapproche de la paroisse, mais je tiens à vous dire que pour moi la communion ce n'est pas une récompense, c'est le pain de la route. »

Régis BOMPÉRIN

---

11. GRÉGOIRE DE NYSSE, *VIII<sup>e</sup> homélie sur le Cantique des cantiques* (PG 44, 941).

### *Résumé*

De nombreuses initiatives ont été prises par les diocèses et les paroisses pour pallier le manque de liturgie durant les confinements liés à la pandémie du Covid 19. Relisant son expérience de curé de paroisse et de responsable diocésain de pastorale liturgique et sacramentelle, l'auteur tente d'analyser comment elles ont permis à l'Église de continuer son chemin. Elle a pu ainsi se reconnaître elle-même comme corps, se reconnaître en chemin, avec ses faiblesses et ses difficultés, exerçant la fonction sacerdotale du Christ par sa liturgie. Un chemin qui est fait de commencements pour atteindre le Royaume achevé à la fin des temps, dans la tension eschatologique inhérente à la vie chrétienne. La crise vécue nous a peut-être permis de mesurer combien la liturgie, et l'Église elle-même, étaient marquées par leur propre incomplétude afin de nous conduire toujours davantage à la vie éternelle, dans un Royaume – certes déjà là – mais pas encore achevé et vers lequel nous cheminons humblement.

## VIE COMMUNAUTAIRE ET LITURGIE « DOMESTIQUE » DE CHRÉTIENS PERSÉCUTÉS L'EXEMPLE DE LA CORÉE DU SUD

Chers professeurs, chers amis, je suis très honoré d'être invité à ce colloque comme intervenant. Je me sens plutôt comme un témoin, témoin en tant qu'ancien étudiant du *Theologicum*, et témoin en tant que théologien appartenant à cette communauté de chercheurs qui rendent un grand service à l'Église universelle.

Je dirai tout d'abord qu'il est très intéressant pour moi de voir les théologiens français s'intéresser, en ce temps de la crise pandémique, à l'histoire de l'Église de Corée, à la façon dont les chrétiens coréens ont mené leur vie de foi durant les persécutions. L'intérêt porte en particulier sur la vie communautaire et la place de la liturgie dans leur pratique de foi. En effet, il y a une ressemblance, quoiqu'en apparence, entre ces chrétiens persécutés et nous qui vivons cette crise pandémique sans précédent. De part et d'autre, nous sommes tous empêchés de nous rassembler publiquement pour célébrer la messe ou pour faire des réunions.

En m'appuyant sur quelques travaux effectués par des historiens de Corée, je vais essayer de répondre à cette question : comment ces communautés ont-elles vécu le temps des persécutions ? Je vais centrer mon propos sur la façon dont ces chrétiens ont mené leur vie de foi ainsi que la place que la

---

*Paul Min-Taeg HAN est prêtre diocésain, docteur de l'Institut catholique de Paris. Il est actuellement doyen et professeur de la faculté de théologie de l'Université catholique de Suwon (Corée du Sud). Il a publié La connaissance naturelle de Dieu chez Henri Bouillard, Cerf « Cerf-Patrimoine », 2016, 504.*

liturgie y prenait. Avant cela, je vais vous présenter sous quel angle j'aborde cette question, c'est-à-dire ma problématique, qui se formulerait ainsi : comment la vie de la première Église en Corée éclaire-t-elle la vie ecclésiale dans la crise pandémique actuelle, juste au moment où nous réfléchissons sur la synodalité de l'Église ?

### Liturgie au défi de la synodalité de l'Église

L'Université catholique de Suwon, où je travaille comme Doyen de la faculté de théologie, est en train de préparer un colloque international sur la synodalité de l'Église qui aura lieu en mai 2022 (qui fut reporté à cause de la pandémie), invitant quelques spécialistes européens, en particulier les Pères Souletie et Gagey. Et voici la problématique du colloque que nous avons formulée ensemble :

Si la synodalité a toujours existé dans l'Église, car c'est sa nature constitutive, le Pape François en relance l'urgence dans le contexte de la modernité mondialisée. Le renouveau synodal passe par l'Église locale et ses instances de gouvernement dont le synode diocésain est un outil important qui demande une réflexion théologico-pastorale en amont et en aval de sa célébration.

Le groupe du séminaire du second cycle que j'ai dirigé le semestre dernier a abordé ce sujet avec intérêt et passion. Cependant, nous devions relever certains obstacles à la réalisation de la synodalité : séparation entre foi et vie, disjonction entre sacerdoce baptismal et sacerdoce des clercs, attitude passive des laïcs, cléricalisme leur attribuant très peu de rôle ou de place, etc. Nos soucis rejoignaient bien la remarque suivante du document de la Commission théologique internationale :

Il est donc nécessaire de surmonter les obstacles représentés par le manque de formation et d'espaces reconnus où les fidèles laïcs puissent s'exprimer et agir, ainsi que par une mentalité cléricale qui court le risque de les tenir en marge de la vie ecclésiale<sup>1</sup>.

---

1. *La synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église*, n. 73 : [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20180302\\_sinodalita\\_fr.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_fr.html) (consulté le 25/10/2021).

Après avoir abordé un certain nombre de concepts théologiques sous-jacents à ce sujet, notre groupe s'est intéressé à l'histoire de l'Église de Corée qui a connu un rôle important des laïcs dans sa fondation et dans son développement durant les persécutions. Nous nous demandions comment la synodalité de l'Église, ainsi que le *sensus fidei* et le sacerdoce baptismal des laïcs, se réalisaient dans cette Église au temps des persécutions qui ont duré presqu'un siècle, où ils devaient mener leur vie de foi sans prêtre.

Nous ne pouvons traiter cette question sans considérer la crise pandémique que nous sommes en train de traverser. Cette crise, comme d'autres, révèle la force de faire ressortir les problèmes qui existaient déjà dans notre Église, et qui sont longtemps restés insaisissables. Certains théologiens coréens, à partir de la discussion liturgique sur la sacramentalité de la « messe diffusée », relèvent « le problème de la vie de foi trop centrée sur les sacrements et la liturgie », problème lié à une « pastorale qui fut quasiment paralysée durant la période de confinement<sup>2</sup> ». Au lieu de suivre cet avis qui prononce un jugement trop rapide sur la liturgie et la pastorale en Corée, je verrai plutôt le problème sous l'angle de la disjonction entre la foi et la vie, qui y est sous-jacent. Ce problème concerne aussi la liturgie qui reste souvent isolée de la vie des laïcs sans y pénétrer. Il s'agit bien de la relation entre la liturgie et la vie, ou en termes classiques, entre *lex orandi*, *lex credendi* et *lex vivendi*, qui s'avère urgente au miroir de la crise pandémique.

Dans ce questionnement, je me demande si le problème ne relève pas d'un certain cléricalisme qui, marqué par la distinction rigide entre *Église enseignante* et *Église enseignée*, considère l'évangélisation dans la seule direction allant « d'en haut vers le bas », en laissant ainsi les laïcs en marge de la vie ecclésiale. Ici, on considère la vie concrète des laïcs comme un « lieu de réalisation ou d'application » d'une vérité qui serait préétablie sans rapport intrinsèque et concret avec leur vie. Or, celle-ci n'est pas simplement un lieu d'application d'une vérité qui s'imposerait d'en haut, mais le lieu même où l'Esprit Saint

2. Cf. Jeong HEE-WAN, « Faith in the Era of Corona Virus – From a Religious Sociological and Ecclesiological Perspective », *On Church's Diagnosis for the Corona Virus Crisis and On Seeking the Pastoral Directions in the Post-Corona Era*, Documents recueillis pour le « 11<sup>e</sup> Academic Symposium of East Asia Evangelization Center », East Asia Evangelization Center, 2020, p. 141.

travaille avant même l'arrivée des missionnaires. Elle n'est pas un simple objet à instruire ou à rectifier, mais le lieu de la réponse de foi par les laïcs à l'égard de l'action divine. Il faudra donc, pour surmonter le problème de la disjonction entre liturgie et vie, renverser la direction qui allait « d'en haut vers le bas », pour aller « d'en bas vers le haut ». Il s'agira là de privilégier la vie historique et concrète des laïcs, et d'y discerner l'action de Dieu. On le verra, c'est ce que les prêtres missionnaires ont fait voir lors de leur visite pastorale durant les persécutions en Corée. Dans cette perspective, je vous invite à revisiter les communautés chrétiennes persécutées en Corée et les activités pastorales des missionnaires durant un siècle de persécutions.

### Brève histoire de l'Église de Corée au temps des persécutions

L'Église de Corée a vécu une longue période de persécutions, dont on compte quatre grandes vagues : 1801, 1839, 1846 et 1866. Depuis le baptême du premier chrétien coréen, Pierre Yi Seung-hun, en 1784, jusqu'à la dernière grande persécution en 1866 qui fit au moins huit mille martyrs, une vingtaine de prêtres missionnaires ont exercé leur ministère en Corée. L'histoire de cette Église est marquée, comme ailleurs en particulier en Asie, par les persécutions qui ont duré presque cent ans, depuis sa fondation vers 1784 jusqu'au *Traité sur l'établissement des relations diplomatiques entre la Corée et la France* en 1886. Nous y voyons se succéder des persécutions sanglantes, des tentatives d'introduire des missionnaires et des efforts de rétablissement de l'Église<sup>3</sup>.

L'Église de Corée est connue pour sa naissance originale : elle a commencé par certains lettrés coréens sans missionnaires.

3. Pour cette histoire, je me suis référé principalement à cinq volumes, surtout les trois premiers, de *L'histoire de l'Église de Corée*, publiée en coréen entre 2009 et 2014, par l'Institut de recherche de l'histoire de l'Église de Corée (*The Research Foundation of Korean Church History*). On pourra se référer entre autres à : MISSIONS ÉTRANGÈRES DE PARIS, *Lumière sur la Corée. Les 103 martyrs*, Paris, Fayard, 1984 ; THE RESEARCH FOUNDATION OF KOREAN CHURCH HISTORY, *Inside the Catholic Church of Korea*, The Research Foundation of Korean Church History, 2010 ; Gilles REITHINGER, *Vingt-Trois Saints pour l'Asie. Les martyrs des Missions étrangères de Paris*, CLD Éditions, 2010, p. 140-198.

Ce sont ces lettrés confucéens qui, au cours de leur études des sciences occidentales transmises par la Chine, ont découvert la foi chrétienne, et envoyé l'un d'eux à Pékin pour se renseigner davantage sur cette religion. C'est Pierre Yi Seung-hun qui fut baptisé durant ce séjour à Pékin en 1784, et ce fut le premier chrétien de Corée. Après ce voyage important, qui lui a permis d'apporter des livres chrétiens écrits en chinois, Pierre Yi baptisa ses compagnons, et c'est ainsi que des rassemblements proprement « chrétiens » ont commencé à avoir lieu.

Mais que fait-on quand il n'y a pas de prêtre ? Ces néophytes, ignorant complètement la tradition de l'Église, ont eu l'idée d'élire « prêtres » certains personnages importants pour administrer les sacrements, système qu'on appelle une « pseudo-hiéarchie ». Dix personnes, reconnues pour leur piété, connaissance doctrinale et prestige moral, ont exercé ainsi la célébration eucharistique, le sacrement de confirmation et écouté les confessions. Ce système de pseudo-hiéarchie a connu un grand « succès » : on comptait déjà mille fidèles en 1789. Mais peu après sa mise en œuvre (entre automne 1786 et printemps 1787), il dut s'arrêter lorsqu'un fidèle dont le nom est inconnu a pris conscience de l'illégitimité de cette pratique, sachant que seul celui qui a reçu le « caractère », marque spirituelle, lors de l'ordination sacerdotale, peut sanctifier le corps du Christ, et qu'il n'est pas permis de modifier arbitrairement les rituels. Ce groupe de néophytes a donc envoyé un délégué, Paul Yun, pour transmettre une lettre officielle à l'évêque de Pékin, et Mgr Govéa leur a répondu par une lettre avec de brèves consignes à suivre en l'absence de prêtres. À partir de ce moment-là, ces chrétiens privés de sacrements ont envoyé des lettres pour demander d'envoyer des prêtres pour la vie sacramentelle. Cette communication fut aussi l'occasion pour ces chrétiens coréens d'apprendre que l'Église catholique interdisait strictement le culte des ancêtres, ce qui était le premier motif de la persécution dans ce pays marqué par le confucianisme.

La persécution de 1791 a marqué un brutal coup d'arrêt à ce premier développement de l'Église naissante. Elle a une importance particulière : causée par l'interdiction du culte des ancêtres (deux chrétiens ont refusé ce culte en brûlant leur tablette ancestrale et cela a choqué le monde confucéen), elle fut l'occasion pour les lettrés confucéens, qui constituaient le premier groupe de chrétiens, de quitter l'Église, et ce sont des gens de classe

moyenne ou basse qui sont alors entrés dans l'Église. Malgré la persécution, l'équipe responsable de cette Église a continué à envoyer des lettres demandant des missionnaires, et c'est le P. Jacques Chu, prêtre chinois, qui entra clandestinement dans le pays, fin 1794. Il administra les sacrements auprès des fidèles et rendit visite à quelques communautés en province. Il nomma certains personnages importants comme catéchistes, qu'on appelle *Hoejang* en coréen – qui signifie « responsable d'une organisation » – pour s'occuper de la vie des communautés, en particulier de la catéchèse et de la mission. Il encouragea également les personnes compétentes pour la traduction et la diffusion des livres de catéchismes et de prières. Il fonda enfin une organisation, le *Myeongdo-hoe*, pour la systématisation de la mission : son travail consistait à faire obtenir une connaissance solide de la doctrine de l'Église, et la diffuser aux incroyants. Ses activités pastorales entre fin 1794 et avril 1801 ont connu un grand succès : on comptait dix mille chrétiens en 1800. Après le martyre du P. Chu en avril 1801, l'Église de Corée dut rester sans missionnaires pendant longtemps, jusqu'à l'arrivée du P. Pacifique, un chinois, en 1834. Cette période restait très aride pour les chrétiens. Mais elle leur permettait aussi de se disperser dans le pays, en se regroupant dans des villages entre chrétiens, que les missionnaires appelaient « chrétientés ». On comptait, parmi les fidèles, un très petit nombre d'aristocrates, mais beaucoup de gens de classe moyenne et basse. La figure de cette Église avait bien changé.

Ensuite, le Pape Grégoire XVI créa en 1831 le vicariat apostolique de *Joseon* (nom de la Corée à l'époque) à la demande des chrétiens de Corée. C'est la société des MEP (Missions Étrangères de Paris) qui a décidé de se charger de ces fidèles coréens, et le P. Pierre Maubant, originaire de Vassy, fut le premier à entrer dans ce pays en janvier 1836, Mgr Bruguière, le premier évêque, étant malheureusement décédé en route juste avant de traverser la frontière entre la Chine et la Corée. Le P. Maubant saisit tout de suite la situation de l'Église : on comptait entre six mille huit cents et neuf mille fidèles. Il rendit visite à dix-sept chrétientés pendant neuf mois, en donnant les sacrements. Le P. Chastan et Mgr Imbert étant entrés respectivement dans le pays en 1837, ces trois missionnaires ont commencé à rétablir l'Église alors ruinée par des persécutions sanglantes et par l'absence des prêtres. Ils ont administré les sacrements, nommé les « catéchistes », responsables des chrétientés, établi des règles de

la vie de foi, et fortifié l'organisation de l'Église. Ces règles de la vie de foi concernaient en particulier le baptême, le mariage, les funérailles, les rassemblements dominicaux et festifs, avec une description précise de l'organisation et la procédure des rassemblements. Grâce à leurs activités pastorales, on comptait dix mille chrétiens en 1839. Or, une persécution importante éclata la même année, bouleversant toute l'Église, et en provoquant de nombreux martyrs, ces trois prêtres missionnaires compris.

Les chrétiens durent attendre jusqu'à ce que le premier prêtre, André Kim, choisi et envoyé comme séminariste avec deux autres garçons par le P. Maubant en 1836, soit rentré dans le pays en 1845 avec Mgr Ferréol, évêque d'alors, et le P. Daveluy, futur évêque. Après le martyre du P. André Kim en 1846, le P. Thomas Choi, le deuxième prêtre coréen formé avec le P. André Kim, est rentré en 1849. Plusieurs autres sont entrés successivement : Mgr Berneux et les Pères Petit-Nicolas et Fourtier, en 1856, le P. Ferron, en 1857. Il convient de noter qu'à côté des visites pastorales, ils eurent le temps, durant la période de vacances en été, d'écrire et de publier des livres de catéchisme et de prières ainsi que des dictionnaires. Deux imprimeries récemment construites favorisaient la publication de ces livres et opuscules. Le P. Choi traduisit des livres de prières en coréen et inventa une nouvelle forme de catéchèse, à savoir les *Lyrics catholiques*, qui facilita la transmission de la foi par voie orale. Durant cette période, les activités pastorales de ces prêtres furent très fructueuses : on comptait quinze mille deux cents fidèles en 1857, et vingt-trois mille en 1865.

La dernière grande percussion éclata en 1866, provoquant de nombreux martyrs. Cela étant, il fallut attendre dix ans : les Pères Blanc et Deguette sont arrivés en 1876. La situation avait bien changé. C'est le *Traité* entre la Corée et la France en 1886 qui a certainement favorisé les activités pastorales des prêtres. On compta en 1894 le même nombre des fidèles que vers l'année 1865.

### **Éléments essentiels de la vie des communautés persécutées**

Les travaux récemment effectués par les historiens de Corée fournissent quelques éléments essentiels qui permettent d'identifier la vie des fidèles durant les périodes de persécutions.

### *Villages chrétiens*

La plupart des chrétiens ont vécu dans des villages chrétiens<sup>4</sup>, en « chrétientés ». En effet, les persécutions ont poussé ces chrétiens survivants à se disperser dans les montagnes ou dans des lieux déserts à couvert des autorités étatiques, et c'est là que ces chrétiens se sont rassemblés pour continuer de vivre la foi. Déjà avec la persécution de 1791, un certain nombre de chrétiens ont quitté leur pays, tout en laissant leur fortune et leur famille, pour vivre plus librement la foi. Telle fut l'origine des villages chrétiens. Mais c'est surtout la persécution de 1801 qui donna aux chrétiens de se disperser dans tout le pays. Parmi les chrétiens entrés dans ces villages, il y avait non seulement les survivants des persécutions, mais aussi les apostats revenus avec remords et un désir ardent de revivre la foi, ainsi que ceux qui avaient été libérés de prison. Ainsi les villages chrétiens étaient le lieu concret de la vie et de la foi des chrétiens, leur permettant de continuer de mener une vie de foi relativement libre.

Les lettres des missionnaires de l'époque nous font découvrir que la vie de ces chrétiens qui devaient vivre leur foi en clandestinité était pauvre et instable. Les chrétiens devaient se déplacer à couvert des gens qui les regardaient avec soupçon. Ces expositions dangereuses et leurs déplacements fréquents les ont empêchés de s'implanter dans des lieux fixes. En outre, ils ont dû subir non seulement des persécutions sanglantes mais aussi l'oppression de la part de fonctionnaires corrompus. En se déplaçant, ils ne devaient pas laisser de trace, ni de nom. Ils cultivaient des terrains défrichés ou des champs arides, plantaient le tabac ou cuisaien des poteries, céramiques et charbons. C'est surtout la vente de ces poteries qui leur a permis de gagner leur vie. Ce métier avait l'avantage de permettre de se déplacer librement d'un village à l'autre et de recueillir les nouvelles des chrétiens ou des membres perdus de la famille. Quoique très pauvres, ils savaient pratiquer des œuvres caritatives : partage du bien, accueil des veuves, soin des orphelins, etc. Ils gardaient un esprit communautaire : on ne considérait pas le statut social, la fortune, le niveau d'instruction, etc., des

---

4. THE RESEARCH FOUNDATION OF KOREAN CHURCH HISTORY, *L'histoire de l'Église de Corée*, v. 2, 2010, p. 119-151.

gens. Lorsqu’arrivait une nouvelle famille, on lui mettait à disposition un lieu de vie.

La vie de foi des gens du village chrétien s’organisait autour du catéchiste qui s’occupait de toute la vie du village, préparation de la visite du missionnaire compris. Quand une persécution survenait, causant de nombreux martyrs, même parmi les catéchistes et missionnaires, il fallait beaucoup de temps pour rétablir l’organisation de l’Église ainsi que la vie des chrétiens dans ces villages. Ceux-ci bénéficiaient des « stations » lorsque le missionnaire rendait visite à ses fidèles. Les chrétiens du village se rassemblaient pour cette station, qui se déroulait souvent à la maison du catéchiste, et participaient aux « cérémonies de la station » les dimanches et les jours de fêtes liturgiques. Quand un missionnaire venait les visiter, c’était une grande fête.

### *Les Hoejangs, les catéchistes*

Il convient de remarquer la place des catéchistes<sup>5</sup> et le rôle décisif qu’ils ont joué dans ces villages. On pourra dire que ce sont les catéchistes qui ont entretenu et développé l’Église de Corée durant les persécutions. Le *Hoejang*, que les missionnaires ont appelé catéchiste à l’époque, désigna tout au début de l’histoire de l’Église le « prêtre » élu dans le système de « pseudo-hiéarchie ». Le mot reçut un tout autre sens lorsque vint le P. Jacques Chu et qu’il nomma certains personnages importants pour s’occuper des différents régions et groupes chrétiens. Il s’agissait d’une institutionnalisation selon le modèle du système de l’Église de Pékin, mais bien adaptée au contexte de Corée. Après la persécution de 1801, le *hoejang* désigne plutôt le responsable des villages chrétiens.

On a trouvé un « directoire du catéchiste » rédigé durant les persécutions. Ce directoire note qu’on choisira comme catéchiste quelqu’un de bon exemple, de bonne réputation, de connaissance doctrinale, et celui que tout le monde désire. Lorsque la période des visites pastorales commence, les catéchistes choisissent la maison d’un fidèle dans le village, souvent la leur, pour la messe et la prière, les confessions et la rencontre avec le prêtre. Durant

---

5. THE RESEARCH FOUNDATION OF KOREAN CHURCH HISTORY, *L’histoire de l’Église de Corée*, v. 2, 2010, p. 149-151 ; Sang-keun BANG, « Système de Hoejang de l’Église catholique de Joseon aux temps de persécutions », *The Research Foundation of Korean Church History* 51, déc. 2017, p. 7-42.

une longue absence du prêtre, ils travaillent à leur place ; ils président le baptême des petits enfants, le mariage, les funérailles, le soin des malades, le rassemblement des dimanches et des fêtes liturgiques. Ils arbitrent même les conflits entre les fidèles. Ce directoire prescrit que le *hoejang* s'occupe du salut des âmes des fidèles, de la mission, du soin des malades et des gens en danger, des baptêmes des petits enfants et de la préparation lors de la visite pastorale. En bref, il s'agissait d'assurer la vie de foi des fidèles lors de l'absence du prêtre. Il entretenait le village, organisait la communauté, préparait surtout la liturgie lors des fêtes, en particulier lors de la visite du missionnaire. La première chose que faisaient les missionnaires était de nommer ou de ratifier le nouveau catéchiste du village.

### *Livres et objets sacrés*

La voie principale de la transmission de foi était orale. « Le père transmet à son fils, et la mère, à sa fille », telle fut l'expression bien connue pour parler de la transmission de foi au temps de persécutions. À côté de la transmission orale, un certain nombre de livres chrétiens<sup>6</sup> ont également joué un rôle important dans la vie de foi des fidèles : catéchismes, prières, méditations, textes évangéliques commentés avec proposition de méditation ou de pratique. Ces livres qui circulaient clandestinement leur permettaient de prendre connaissance de la doctrine de l'Église et d'observer les règles de la foi, les dimanches et les fêtes liturgiques compris. Malgré l'interdiction officielle, les fidèles gardaient discrètement une bonne part de ces livres, et certains les recopiaient pour les distribuer plus largement aux autres fidèles.

Vers l'année 1859, Mgr Daveluy a édité un livre, recueil de prières à réciter quotidiennement, et a traduit en coréen un catéchisme sous forme de questions-réponses, avec l'aide du P. Thomas Choi pour aider les fidèles à pratiquer la foi. Ce prêtre coréen eut par ailleurs l'idée de rédiger quelques *Lyrics catholiques* pour former les chrétiens et pour encourager leur pratique de foi, la méditation, et la transmission de foi. Écrits en coréen, ces *lyrics* avaient l'avantage de permettre aux fidèles de s'approprier facilement le contenu de la foi et le mystère du

---

6. THE RESEARCH FOUNDATION OF KOREAN CHURCH HISTORY, *L'histoire de l'Église de Corée*, v. 2, p. 140-141.

salut, et de transmettre plus efficacement la foi en famille. Ces *lyrics* racontaient entre autres la foi audacieuse des martyrs et leur courage jusqu'à donner leur vie.

Il existait également des objets sacrés : peintures religieuses, chapelets, crucifix, statues de la Vierge, etc. Les fidèles gardaient aussi des traces des martyrs, une partie du corps des martyrs comme les cheveux, ou des objets laissés par les martyrs. Le *Gihaeilgi*, rapport sur la persécution de 1839, qui raconte la vie de ses martyrs, encourageait les fidèles.

### *Le tableau des fêtes liturgiques*

Les chrétiens de cette époque nous ont laissé deux « tableaux des dimanches et des fêtes liturgiques<sup>7</sup> » de 1865 et 1866. Il s'agit d'une année liturgique sous forme d'un tableau marquant les dimanches et les fêtes liturgiques à observer. Ces tableaux sont importants<sup>8</sup>, car ils montrent comment les chrétiens persécutés ont vécu leur foi selon l'année liturgique. Sur ces tableaux, nous trouvons les dimanches, les jours d'abstinence et de jeûne, les fêtes du Seigneur et de la Vierge Marie, quelques jours concernant certaines organisations de piété – par exemple *Confraternitas Sanctissimi et Immaculati Cordis Mariae pro conversione peccatorum* –, quelques règles sur l'abstinence de travail du dimanche ou des jours de fête, etc. Les chrétiens persécutés n'ont donc pas négligé de suivre strictement les prescriptions de l'Église. Ce tableau prescrit ainsi tout ce que les chrétiens devaient observer avec les dates précises. Cela montre combien la liturgie fut structurante tant pour la foi chrétienne que pour la vie quotidienne.

### *Lieu de rassemblements*

Au début de la fondation de l'Église, c'était dans des maisons personnelles que les chrétiens se rassemblaient. Après

7. THE RESEARCH FOUNDATION OF KOREAN CHURCH HISTORY, *L'histoire de l'Église de Corée*, v. 1, 2009, p. 334-339 ; Sang-keun BANG, « La vie de foi chez les catholiques vers la fin de la dynastie de Joseon selon les Tableaux liturgiques », The Research Foundation of Korean Church History 42, déc. 2013, p. 55-91.

8. Nous trouvons déjà mention de cette sorte de tableau, dans des documents étatiques, avant l'arrivée du P. Chu en 1794.

les persécutions, les chrétiens durent quitter leur pays pour se retrouver dans des lieux déserts où s'abriter. L'activité principale des premiers missionnaires était de rendre visite à ces chrétiens dispersés. Pour accueillir le prêtre, ces chrétiens préparaient un oratoire, une maison sobre, pour la célébration liturgique. On l'a appelé « chapelle » quand il est devenu un bâtiment spécialement fait pour la liturgie. Les chrétiens l'ont appelé le *Gongso*<sup>9</sup>, signifiant en coréen lieu public, qui s'identifiait avec le village même. Le mot *Gongso*, unité administrative de l'Église en tant que station, désigna pour les chrétiens aussi bien les actes liturgiques que la « mission », à savoir l'examen oral que fait le missionnaire auprès des fidèles du village pour vérifier leur connaissance et leur pratique de la foi. C'est aussi là que les prêtres célèbrent la messe et écoutent les confessions. Le *Gongso* était souvent la maison du catéchiste. Par exemple, en 1850, les cent quatre-vingt-cinq stations du pays célébraient les sacrements. Le P. Thomas Choi s'occupait de cent vingt-sept d'entre elles dans son district. Le *Gongso* était considéré par les chrétiens comme maison de Dieu. C'est seulement à partir de l'année 1890 qu'existeront des espaces liturgiques spécifiques.

### La place de la liturgie dans les communautés persécutées

Comment ces communautés ont-elles vécu le temps des persécutions ? Notre attention se porte en particulier sur leur vie communautaire ainsi que la place qu'y tient la liturgie « domestique ». Les chrétiens persécutés ont vécu en communauté dans des villages déserts à distance des autorités étatiques, et c'est toujours autour de la liturgie que se structurait leur vie communautaire comme leur vie familiale et individuelle. Les livres de prières et de catéchismes, les *lyrics* catholiques, les objets sacrés, la fonction du catéchiste, le tableau de l'année liturgique, sont autant d'éléments qui constituaient la liturgie communautaire et familiale, célébrée dans une famille privée ou dans une maison

9. Kwang CHO, « La vie aux *Gongsos* aux temps de persécutions », *Kyeonghyang magazine* 1696, juil. 2009, p. 56-59 ; « La visite pastorale des missionnaires aux *Gongsos* », *Kyeonghyang magazine* 1697, août 2009, p. 56-59 ; « La naissance de *Gongso* aux temps de persécutions », *Kyeonghyang magazine* 1698, sept. 2009, p. 58-61.

transformée en oratoire. Le travail principal des missionnaires consistait alors à se rendre dans ces communautés, et à assurer leur vie de foi centrée sur la liturgie et sur les sacrements. En l'absence des prêtres, ces chrétiens se rassemblaient régulièrement, suivant le tableau liturgique, autour du catéchiste dans une maison ou dans un oratoire, pour célébrer ensemble les « cérémonies de *Gongso* » ou certaines prières communautaires. Les chrétiens récitaient les prières quotidiennes en famille selon la prescription donnée par les missionnaires.

Dans ce temps de crise pandémique, il s'agit bien aussi de maintenir un lien intime entre la liturgie et la vie, ou une circularité entre célébration liturgique, confession doctrinale et vie quotidienne. Après avoir traversé la vie des communautés coréennes persécutées, nous pouvons nous demander, sans trop l'idéaliser, comment s'y articulaient la liturgie et la vie des fidèles. Pour y répondre, j'aimerais évoquer la remarque suivante de Léonard Santédi, recteur de l'Université catholique de Kinshasa : « les rituels acquièrent leur signification dans le contexte de la vie et ils doivent célébrer la vie. »<sup>10</sup> Il s'agissait bien, pour ainsi dire, de « célébrer la vie » en participant à la célébration liturgique présidée par le missionnaire. Par la visite régulière de celui-ci, la vie quotidienne pénétrée de la liturgie devient une préparation à la liturgie. Comment se fait-il que la liturgie ait été si structurante chez ces chrétiens ? C'est parce que la liturgie était proche de leur vie quotidienne, malgré une longue absence du prêtre, et que la vie communautaire leur assurait ce rapprochement en leur permettant de créer de nouvelles pratiques de vie et de foi.

Cela dit, nous pouvons dire qu'il y a là, dans leurs pratiques de foi, une circularité entre la célébration liturgique, la confession doctrinale et la vie quotidienne. Et je voudrais encore ajouter qu'une telle circularité fut rendue possible par une pastorale qui suit la direction dont j'ai parlé au début, allant d'en bas vers le haut, et pas d'un haut vers le bas. Ce que font les missionnaires en arrivant aux villages chrétiens n'était pas d'abord l'instruction d'une vérité abstraite, mais de prier ensemble, de célébrer la messe et de donner la communion, de baptiser les

10. Léonard SANTEDI KINKUPU, « Quelques déplacements récents dans la pratique des théologies contextuelles. L'inculturation comme orthopraxis chrétienne et l'inventivité », *Revue théologique de Louvain* 34/2, 2003, p. 173.

catéchumènes et d'entendre les confessions<sup>11</sup>. C'est la liturgie qui se situait au centre de tout, comme réalisation du contenu de la foi et comme célébration de la vie, d'une part, et comme formatrice de la vie des fidèles et de leur identité humaine et croyante, d'autre part. Il ne faudra pas oublier qu'il s'agit ici d'une vie non séparée de la foi, mais déjà pénétrée par elle et par l'Esprit Saint qui est à l'œuvre dans leur vie. Le rôle du catéchiste est décisif dans cette situation de longue absence de prêtre : il devait entretenir toute la communauté en assurant les célébrations liturgiques aussi bien que la préparation de la visite pastorale. On comprend maintenant la raison pour laquelle les missionnaires français ont apporté une si grande importance dans la formation des catéchistes, et dans la publication et la traduction des livres catéchétiques pour cette formation.

### En guise de conclusion...

Une Église synodale, une Église qui « marche et discerne ensemble », est une Église où s'actualise un cercle vertueux entre célébration liturgique, confession doctrinale et vie quotidienne. Il ne s'agit pas d'appliquer et de mettre en pratique le mystère du salut qui a été célébré à part et qu'il s'agit de s'approprier ; puisque c'est la vie elle-même qu'il s'agit de célébrer, les fidèles peuvent célébrer leur foi vécue dans la vie concrète, qui est un témoignage de la résistance au réel et de son dépassement par la foi. La liturgie et la doctrine ne sont pas des contenus abstraits, mais contiennent tout ce que les fidèles ont vécu dans leur vie de foi. Le dit cercle vertueux signifie une circularité dynamique selon laquelle la vie concrète des fidèles ne reste pas seulement un lieu d'application de la vérité révélée

11. Nous avons à cet égard un beau témoignage de Mgr Laurent IMBERT, *Lumière sur la Corée. Les 103 martyrs*, Le Sarment- Fayard, 1984 (1838), p. 91 : « Je suis accablé de fatigue et je suis exposé à de grands périls. Chaque jour je me lève à deux heures et demie. À trois heures j'appelle les gens de la maison pour la prière, et à trois heures et demie commence mon ministère par l'administration du baptême s'il y a des catéchumènes, ou par la confirmation. Viennent ensuite la Sainte Messe, la communion, l'action de grâce. Les quinze à vingt personnes qui ont reçu les sacrements peuvent ainsi se retirer avant le jour. Dans le courant de la journée, environ autant entrent, un à un, pour se confesser et ne sortent que le lendemain matin après la communion. Je ne demeure que deux jours dans chaque maison où je réunis les chrétiens et, avant que le jour paraisse, je passe dans une autre maison. »

annoncée et célébrée dans la liturgie, mais – pénétrée par la foi et l'action de l'Esprit Saint – se reçoit dans la célébration liturgique et dans la proclamation de la parole de Dieu, sous la conduite de l'Esprit Saint, devient enfin nourriture qui fortifie l'âme et le corps des fidèles qui participent au mystère du salut. Dans cette perspective, les laïcs deviennent sujets actifs participant au sacerdoce du Christ. L'évangélisation consiste à entrer dans la vie concrète des gens, chrétiens ou non, à y discerner l'action de l'Esprit Saint, et à intégrer cette vie pénétrée de l'action divine, en tant que témoignage, dans la célébration liturgique et dans la proclamation de la parole de Dieu.

Pour ne pas tomber dans l'idéalisme, il faudra ajouter qu'un tel processus a besoin d'une médiation permettant d'intégrer la foi vécue et la vie dans la célébration et dans la proclamation de la Parole divine. La théologie africaine d'inculturation la trouve dans des « petites communautés où les personnes se reconnaissent et où les expériences se partagent<sup>12</sup> ». C'est aussi ce que les communautés persécutées en Corée nous ont appris. Concluons donc en reconnaissant que devant la crise sanitaire, nous sommes tous appelés à réfléchir sur la nouvelle manière d'articuler la liturgie, la confession de foi et la vie quotidienne, et de créer de nouvelles petites communautés favorisant un cercle vertueux entre elles.

Paul Min-Taeg HAN

---

12. Léonard SANTEDI KINKUPU, « Quelques déplacements récents ... », p. 180.

### Résumé

Les communautés chrétiennes de Corée, au temps des persécutions, constituent un exemple particulièrement instructif, y compris pour nos communautés actuelles confinées durant la pandémie et empêchées de pratiquer normalement leur religion dans la vie quotidienne. L'auteur retrace brièvement l'histoire de ces persécutions et montre, notamment, comment, en l'absence permanente de prêtres, ces communautés ont réussi à vivre leur foi. Grâce souvent à un catéchiste (*hoejang*) chargé par le prêtre durant sa longue absence de conduire la communauté dans la prière, l'annonce de la foi, la célébration liturgique et l'exercice de la charité ont pu être assurés. Ce qui est déterminant dans ces communautés et qui leur a permis de tenir, c'est la circulation vertueuse permanente entre célébration liturgique, confession doctrinale et vie quotidienne, chacune pénétrant les autres et inversement. Cette articulation étroite entre les trois pôles devrait être interrogée à l'occasion de la crise sanitaire que nous avons vécue.

## LA GRÂCE ET L'ÉCHANGE SYMBOLIQUE CHEZ LOUIS-MARIE CHAUVENT

### UNE RELECTURE

Les premières pages de *Symbole et sacrement* donnent une très brève définition des sacrements : ils « sont des médiations de communication gracieuse entre Dieu et l'homme croyant<sup>1</sup> ». Cette définition est en fait une prédéfinition, ou un préalable. À travers elle, avant même que n'ait été donnée la question de départ, le théologien Louis-Marie Chauvet signale ce qui constitue *l'enjeu des sacrements*, ou « leur pointe » : la communication de la grâce.

Les sacrements sont affaire de relation ou de communication entre Dieu et l'homme, et le terme de « grâce » a traditionnellement servi à désigner cette relation, ou ce rapport. Il ne s'agit pas de dire que les sacrements assurent de manière exclusive le rapport entre Dieu et l'humain. Il s'agit plutôt, plus modestement, de désigner ce qui se joue à travers eux et d'en

---

PATRICE BERGERON, est professeur adjoint de la Faculté de théologie et de sciences religieuses, à l'Université Laval, Québec (Canada). Après sa thèse de doctorat, dans la même université, en cotutelle avec l'Université de Lausanne, il concentre ses recherches sur l'anthropologie du don et de la reconnaissance de Marcel Hénaff et sur la théologie sacramentaire de Louis-Marie Chauvet (grâce au soutien financier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada : CRSH). Il a publié avec Patrick François, Yves Guérette, Gilles Routhier et Martin Yelle, Une Église en sortie. Relecture d'une expérience missionnaire auprès des jeunes, Montréal/Bruxelles, Novalis / Lumen vitae, 2018, 158.

1. Louis-Marie CHAUVENT, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Éd. du Cerf, 1987, p. 10. Dans la suite de cet article, les pages entre parenthèses renvoient à cet ouvrage. De même, sauf indication contraire, les citations dans l'article sont de cet auteur.

discuter les enjeux. En définitive, penser théologiquement les sacrements, c'est toujours penser le rapport qui s'y vit, c'est-à-dire l'alliance. C'est toujours aussi penser « la grâce, puisque c'est bien de cela qu'il s'agit finalement dans les sacrements » (p. 48). L'alliance vient et procède de la grâce. Au plan doctrinal, on dira que les sacrements sont des « événements de grâce » (p. 503) ; ils expriment celle-ci ou mieux, ils la communiquent. Dans cette perspective, un théologien des sacrements ne cherche pas tant à déterminer si les sacrements communiquent ou non la grâce, s'il y a ou non rapport. Cela, il le présuppose. Il y croit. Sa tâche est beaucoup plus subtile, elle porte sur les modalités de ce rapport, sur ce qu'elles engagent humainement et théologiquement. C'est à ce niveau que le débat se situe. Et c'est à ce niveau que se situe la question que pose Chauvet à saint Thomas d'Aquin en ouverture de son livre.

Qu'advient-il de la grâce sacramentelle ou de l'alliance – au sens théologique du terme – dans les sacrements lorsque ceux-ci sont pensés avec la catégorie aristotélicienne de « cause » ? Textuellement : « comment se fait-il que, pour penser théologiquement un rapport sacramental à Dieu exprimé en dernière instance en termes de "grâce", les scolastiques (on s'en tiendra ici à S. Thomas d'Aquin) aient privilégié de bout en bout la catégorie de "causalité" ? » (p. 13) Cette question et l'explication qu'en donne Chauvet – « explicitons les attendus de la question » – méritent que l'on s'y attarde.

L'approche scolastique poserait problème en ceci que la catégorie centrale de causalité

accompagne toujours [...] une idée de production ou d'augmentation (de la grâce, précisément) ; elle présuppose donc toujours un schème de représentation de type productionniste, soit franchement d'ordre technique, soit parfois d'ordre biologique (le germe en développement), schème dont le concept d' « instrumentalité » constitue l'un des pivots majeurs. (p. 13)

Plus précisément encore, le problème viendrait du fait que ce « schème technique et productionniste de l'instrumentalité et de la causalité<sup>2</sup> » (p. 48) est au fond « inadéquat » pour penser la grâce, c'est-à-dire pour penser « la modalité du rapport de Dieu à

---

2. Ce « schème », Chauvet y revient souvent dans la première partie de l'ouvrage. Il le désigne parfois dans une formule abrégée – « schème

l'homme dans les sacrements » : « il y a hétérogénéité (foncière, semble-t-il) entre le discours de la grâce et celui, instrumental et productionniste, de la causalité » (p. 13). Car, précise-t-il, « la grâce ne saurait être un objet-valeur ; elle constitue même le paradigme du non-objet et de la non-valeur, sauf à être niée dans la gracieuseté et la gratuité qui la constituent » (p. 13). Pourquoi donc les scolastiques n'ont-ils pas choisi « d'autres types d'analogie » qui auraient été « plus adéquats ? » (p. 14). Il s'agissait bien sûr d'une analogie, mais pourquoi ont-ils choisi celle-là précisément ? Et qu'implique ce recours à l'analogie ?

De toutes ces questions, la plus fondamentale semble bien être celle-ci : selon quelle modalité convient-il de penser la grâce mise en circulation dans les sacrements ? Va-t-on représenter la grâce comme une *chose* que l'on peut accumuler et utiliser, et qui risque alors d'avoir une *valeur* mesurable, comptabilisable ? Bien sûr, Chauvet n'ignore pas la dérive historique du commerce des indulgences. Ou bien va-t-on, à l'inverse, la présenter comme une non-chose qui, précisément, défie toute utilité, toute accumulation, toute comptabilité, toute valeur ? Le problème pour Chauvet semble donc se présenter ainsi : valeur ou non-valeur, valeur ou hors valeur ? À ses yeux, il n'y a pas de doute possible, la grâce est « hors valeur », elle est même le « paradigme » du non-objet, de la non-valeur. Voilà la modalité qui conviendrait à la grâce sacramentelle et qui permettrait de penser plus adéquatement le rapport entre Dieu et l'humain, qui se noue dans les sacrements. À l'inverse, lorsqu'elle est placée dans l'ordre de la valeur, la grâce risque de se trouver « niée » dans ce qu'elle a de plus profond, c'est-à-dire « dans la gracieuseté et la gratuité qui la constituent<sup>3</sup> » (p. 13).

technique », « schème technique et productionniste » –, alors que d'autres fois, il donne la formule complète, qui vient d'être citée.

3. L.-M. Chauvet est revenu sur cette question quelques années plus tard, dans d'autres termes, et de manière à cibler sa réserve – tout en nuance – par rapport à la sacramentaire du Docteur angélique : « Du point de vue phénoménologique, il est clair que le “mystère” de la présence du Christ dans l'eucharistie ne peut être approché par la seule voie de la “substance”. Non parce que cette voie manquerait de subtilité : rien de moins “chosificateur”, on le sait, qu'une conversion de la substance et non pas des accidents ; mais parce qu'elle interdit de penser la présence en termes de “relation”, puisque cette dernière appartient aux accidents... » (L.-M. CHAUVENT, « Causalité et efficacité : enjeux médiévaux et contemporains », *Transversalités*, n. 105, 2008, 47-48). Au cœur de la grâce sacramentelle de présence du Christ, c'est

Mais d'où viennent ces catégories opposées de *valeur* et de *hors valeur* qu'évoque rapidement Chauvet au tout début de son maître-ouvrage et qui réapparaissent à des moments clés de l'argumentation, notamment dans la critique adressée à la théologie scolastique de saint Thomas d'Aquin, mais également dans les transitions entre les chapitres de la première partie ? D'où viennent également ces deux autres catégories, *gracieuseté* et *gratuité*, qui servent à qualifier le « hors valeur » de la grâce ?

Pour trouver d'où viennent ces catégories, il faut trouver l'endroit où elles reviennent pour être développées plus longuement. Et cette partie de *Symbole et sacrement* est précisément la section qui traite de « l'échange symbolique<sup>4</sup> » :

Penser théologiquement la grâce de Dieu, et plus précisément la grâce sacramentelle, dans l'ordre de l'échange symbolique, a pour nous l'immense avantage de la situer d'emblée sur le registre de la non-valeur. (p. 113)

Il y a là plus qu'une coïncidence à interroger. Comme il sera possible de le constater, la problématique de l'échange symbolique chez Chauvet fait appel aux travaux anthropologiques et sociologiques de Marcel Mauss, de Claude Lévi-Strauss, et aussi de Jean Baudrillard. Et cette problématique teinte sa propre théologie de l'alliance et de la grâce.

Bien sûr, on ne doit pas perdre de vue que sa théologie s'inscrit dans une problématique philosophique et théologique qu'il a eu l'occasion de préciser avec les années et qu'il convient ici de rappeler, car celle-ci « enrobe » sa réception du dossier de l'échange symbolique. D'une part, Chauvet entretient un rapport complexe avec la sacramentaire de saint Thomas d'Aquin qui ne peut être établi seulement à partir des premières pages de *Symbole et sacrement*. En effet, il n'hésite pas à se dire « herméneutiquement thomasien, sans être thomiste », car dès sa propre formation théologique, le geste de saint Thomas d'Aquin l'a rendu attentif à la « communication toute “spirituelle” de Dieu qui passe au travers du plus “corporel”, donc

---

donc précisément l'événement « efficace » de *la relation* que Chauvet cherche à mettre davantage en relief.

4. La section sur l'échange symbolique selon l'anthropologie culturelle et sociale fait partie du chapitre 2 de *Symbole et sacrement* qui porte sur la « médiation ».

aussi du plus sensible et du plus institutionnel<sup>5</sup> ». D'autre part, si Chauvet émet des réserves par rapport à un « mode de questionner métaphysique » que toute une tradition de pensée a fait sienne, ce mode de questionner a encore quelque chose à dire :

ce que Stanislas Breton a appelé sa « fonction méta- » [...] nous rappelle constamment que la vérité ne peut être réduite ni à la version psychanalytique du « faire la vérité » concernant le sujet, ni à la simple émergence qui en résulte à partir de sa dissémination dans le procès de signification, et que, par conséquent, elle relie l'humanité en une universelle communauté. Ce point est évidemment capital. Mais, et c'est là que la phénoménologie et l'herméneutique contemporaines sont devenues incontournables et marquent un dépassement de la pensée métaphysique traditionnelle, cette vérité objective et universelle ne nous advient jamais autrement que dans la médiation des choses, y compris les plus humbles [...], et dans la médiation des textes, qu'ils soient philosophiques, poétiques, théologiques ou liturgiques<sup>6</sup>.

C'est en fonction d'une telle problématique générale que Chauvet en vient à se pencher sur les textes de théoriciens issus des sciences humaines et sociales, et ce, afin de penser la relation gracieuse qui dynamise les sacrements. Si l'introduction du présent article a eu recours aux premières pages de *Symbol et sacrement*, c'est simplement parce qu'elles font bien apparaître la problématique connexe du symbolique et, plus spécifiquement, celle de l'échange symbolique que Chauvet a maintenue jusque dans ses écrits plus tardifs<sup>7</sup>.

5. L.-M. CHAUVENT, « Causalité et efficacité », p. 45-46.

6. *Id.*, p. 47. On peut consulter aussi Louis-Marie CHAUVENT, « Une relecture de *Symbol et sacrement* », *Questions liturgiques*, vol. 88, p. 111-125, article dans lequel il revient sur la problématique générale de son maître-ouvrage et son propre geste théologique, en s'appuyant plus explicitement sur « l'herméneutique selon Ricœur » (p. 116).

7. Voir par exemple L.-M. CHAUVENT, « Parole et sacrement » reprenant un texte de 2003 dans *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Paris, Bayard, 2010, p. 110-111 : « D'emblée, nous sommes portés à parler théologiquement de la grâce en terme de relation, et de relation “symbolique”, c'est-à-dire de communication entre sujets. Peut-être le concept le plus adéquat, dans cette perspective, est-il celui de “parole”. Encore faut-il s'entendre sur le sens que nous lui donnons. » Chauvet termine sa présentation du concept de « parole » en traitant de ses « modalités diverses », et plus spécifiquement de la parole comme geste de don.

Dans un premier temps, le présent article reconstruit cette problématique de l'échange symbolique à partir de *Symbolique et sacrement* de manière à en montrer la spécificité, l'importance et quelques difficultés. Dans un deuxième temps, il propose une relecture de ce dossier à la lumière de l'anthropologie de la reconnaissance de Marcel Hénaff qui, elle, est enracinée dans une perspective d'anthropologie culturelle et sociale, elle-même nourrie de philosophie et d'un peu de théologie. À notre avis, le croisement de ces pensées vaut la peine d'être tenté, car Hénaff est allé aussi loin dans son appropriation de la question – éminemment théologique – de la grâce que la théologie de Chauvet dans sa relecture du dossier anthropologique du don comme échange symbolique. Si donc nous reconstruisons le propos de Chauvet sur l'échange symbolique tel qu'il apparaît dans *Symbolique et sacrement*, c'est parce que ce chemin de pensée demeure selon nous pertinent. Relu à partir du propos nuancé de Marcel Hénaff, il permet d'approcher les sacrements et la grâce dans la perspective d'une dynamique relationnelle de reconnaissance<sup>8</sup>.

### **L'échange symbolique chez Louis-Marie Chauvet**

C'est du côté des sociétés autrefois qualifiées d'« archaïques » par l'ethnologie que Chauvet, sans en reprendre le préjugé ethnocentrique, au contraire, trouve l'illustration d'un rapport dont la principale caractéristique serait d'être « hors valeur » et qui conviendrait à la grâce.

8. Le croisement de la théologie de Chauvet avec d'autres pensées du don, du côté de l'anthropologie et de la sociologie, aurait pu être tenté, non sans profit, comme avec celles d'Alain CAILLÉ (*Anthropologie du don*, Paris, La Découverte, 2007), de Jacques T. GODBOUT (*Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Paris, Seuil, 2007) ou de Camille TAROT (« Repères pour une histoire de la naissance de la grâce », dans *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, Paris, Éd. La Découverte/M.A.U.S.S., 1993, p. 90-114 ; « Don et grâce, une famille à recomposer ? », dans *Revue du MAUSS semestrielle*, n. 31, 2008, p. 317-342). Toutefois, si le présent article s'en tient surtout à la pensée du don de Marcel Hénaff, c'est, d'une part, pour bien cadrer la réflexion et éviter de confondre des pensées qui, bien que proches, ont des différences non négligeables. D'autre part, la pensée du « régime de la grâce » est propre à Hénaff, et celui-ci nous semble être le lecteur – décédé en 2018 – de Mauss qui, du côté de l'anthropologie et de la sociologie, est allé le plus loin dans la réflexion sur la question de la grâce et du christianisme.

*L'apport de Marcel Mauss et de Claude Lévi-Strauss :  
le cas des sociétés traditionnelles*

Dans *Symbolique et sacrement*, à la suite de Marcel Mauss et de Claude Lévi-Strauss<sup>9</sup>, Chauvet est d'abord attentif à la spécificité de ces sociétés analysées par les ethnologues : « Impossible de comprendre ces sociétés tant que l'on ne voit pas que le principe qui en régit l'échange général est *d'un autre ordre* que celui du marché ou de la valeur. » (p. 105) Ce type d'échange, insiste-t-il, ne doit pas être confondu avec l'échange de type marchand. Les deux types existent dans les sociétés dites « archaïques » ou « traditionnelles », dirions-nous plutôt aujourd'hui, mais ils sont à distinguer, comme le montre bien le cas de la Mélanésie : *gimwali* désigne un échange de type utilitaire, tandis que le *kula* s'applique à l'échange symbolique. Dans les deux cas, il s'agit bien d'échanges structurés, mais leur « logique » et leur « principe » diffèrent. À plusieurs occasions, Chauvet parle davantage en terme d'opposition que de différence : « l'échange symbolique général (*kula*) [...], *contrairement au principe même qui régit l'échange de marché* (le *gimwali*), ne relève pas du régime de la “valeur”. » (p. 105 ; c'est nous qui soulignons)

Si Chauvet insiste beaucoup sur ce que l'échange symbolique n'est pas, il le définit aussi positivement, à la suite de Marcel Mauss, comme « un type d'échange qui régule l'ensemble des rapports entre groupes et entre individus » (p. 105). Les objets qui circulent sous son principe sont, dans ces sociétés, au service du lien et de l'alliance entre groupes – alliance au sens anthropologique du terme cette fois. Et c'est pour cette raison qu'ils sont offerts, reçus et rendus librement tout autant qu'obligatoirement.

On donne *sans calculer*, mais ce « cadeau » est *obligatoire*, car « refuser de donner équivaut à déclarer la guerre, c'est refuser l'alliance et la communion » [162]. Réciproquement, on ne peut refuser le « cadeau » : « Un clan, une maisonnée, une compagnie,

9. Considérant que L.-M. Chauvet dans son livre *Du symbolique au symbole*, Paris, Éd. du Cerf, 1979, ne réfère qu'à deux reprises à Mauss, alors que les pensées de Claude Lévi-Strauss et Jean Baudrillard sont davantage mises en évidence, on peut soumettre l'hypothèse que Chauvet a été conduit à Mauss dans *Symbolique et sacrement* (1987) par l'intermédiaire de ces penseurs.

un hôte, ne sont pas libres de ne pas demander l'hospitalité, de ne pas recevoir de cadeaux » [161-162]. Tout don reçu oblige. [...] Que ces échanges « gratuits » soient « obligatoires », [...] que ces « libéralités » poussées jusqu'à « ne pas vouloir même avoir l'air de désirer qu'on vous rende » soient « intéressées » [201], c'est l'évidence<sup>10</sup>.

Chauvet insiste cependant sur un point : l'intérêt qui guide ces échanges « porte d'abord sur le désir d'être *reconnu comme sujet*, de ne pas perdre la face, de ne pas déchoir de son rang, et par conséquent de rivaliser pour le prestige. » (p. 107)

Afin de préciser cet aspect central de la pensée de Mauss, Chauvet fait appel à l'historien Georges Duby, lui-même lecteur de Mauss, qui qualifie ces échanges de « générosités nécessaires » (p. 106) et qui les a reconnus dans la société « barbare » de l'époque franque et mérovingienne (VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles), où de nombreux biens prestigieux et services circulent sous forme de dons offerts avec prodigalité et ce, malgré une grande précarité.

De manière générale, ce qui intéresse Chauvet « au premier chef » chez Mauss, c'est que le « procès d'échange symbolique » lui « fournit un modèle, parmi d'autres possibles sans doute, pour penser le mode singulier selon lequel le sujet émerge dans son rapport aux autres sujets. » Dans un effort de synthèse, Chauvet nomme ce qu'il considère comme étant la « caractéristique majeure » de ce modèle et de ce procès, à savoir qu'« il fonctionne dans l'ordre de la *non-valeur*. En cela même, il [...] ouvre un chemin possible pour penser théologiquement cet *admirabile commercium* entre Dieu et l'homme qui s'appelle la *grâce*. » (p. 104) Clairement, le procès d'échange symbolique mis en lumière par l'ethnologie maussienne lui ouvre un chemin pour penser plus « adéquatement » la grâce sacramentelle et la dynamique de reconnaissance qui s'y joue.

10. L.-M. CHAUVENT, *Symbol et sacrement*, p. 107. Les numéros entre crochets dans cette citation de Chauvet renvoient aux pages de Marcel MAUSS, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques [1923-1924] », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 143-279.

*Par-delà Mauss, l'influence de Jean Baudrillard :  
le cas des sociétés de consommation*

Jean Baudrillard, lecteur de Mauss, accorde une place importante à l'échange symbolique dans ses analyses de la « société de consommation » et dans la construction théorique originale qui les accompagne. Il part de l'hypothèse selon laquelle, même si le *kula* et le *potlatch* ont disparu, ce qui se joue dans ces pratiques de don réciproque – échange symbolique – concerne aussi les sociétés modernes<sup>11</sup>.

Chauvet reprend cette idée en rappelant d'abord avec Émile Benveniste que les « langues indo-européennes, notamment dans le vocabulaire de l'échange », ont gardé des « traces » de l'ambivalence des gestes d'offrande et de réception qui sont au cœur du procès d'échange symbolique, même si les termes de « don », de « cadeau » ou de « présent » semblent toucher leurs limites quand vient le temps de décrire ce procès :

chez nous, tant de siècles de tradition métaphysique, de civilisation technique, de valeur marchande se sont écoulés, faisant régner l'équivalence, que, par un destin historialement inexorable, nos langues mêmes ont oublié l'ambivalence native de notre vocabulaire d'échange. C'est pourquoi, il nous est bien difficile de percevoir que le système fondamental de « générosités nécessaires » et de « gracieusetés obligatoires », articulé selon un procès de don/réception/contre-don, continue d'habiter nos échanges. Nous avons du mal à reconnaître que c'est pourtant *cela encore qui nous fait vivre comme sujets et qui structure tous nos rapports dans ce qu'ils ont d'humainement essentiel* (p. 107-108).

C'est comme si une part de cette dynamique était devenue étrangère à la société occidentale contemporaine, tout en persistant, car encore aujourd'hui, un cadeau permet souvent de nourrir ou d'ouvrir une relation. Mais Chauvet emprunte encore davantage à Baudrillard, en reprenant à son compte sa « critique de l'économie politique du signe » et les « quatre logiques différentes de la valeur » qui en constituent le cœur :

---

11. Jean BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972, p. 9. Voir aussi J. BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.

1) celle, fonctionnelle, de la *valeur d'usage*, régie par l'utilité (la voiture, comme moyen de circulation rapide) ; 2) celle, économique, de la *valeur d'échange*, régie par l'équivalence (la voiture, comme équivalent à tant d'argent) ; 3) celle, différentielle, de la *valeur-signe*, régie par la différence codée (la voiture, comme signe d'un certain standing ou statut social) ; 4) celle, enfin, de l'*échange symbolique*, régie par l'ambivalence<sup>12</sup>.

Suivant Chauvet reprenant Baudrillard, la prédominance de la logique de la valeur-signe caractérise la société de consommation. « Ce qui fait la *valeur des choses*, ce n'est pas leur usage, mais le *signe qui s'engendre de cet usage* et qui vient ainsi, imaginairement, redoubler le "réel". » (p. 109) L'objet-signe n'existe qu'en rapport avec d'autres objets-signes, desquels il se distingue pour signifier un statut social particulier, à la manière dont les signes dans la langue se distinguent d'autres signes, tel que l'a montré Ferdinand de Saussure<sup>13</sup>. Pour prolonger l'exemple de la voiture : telle voiture avec ses traits distinctifs est différente de telle autre voiture. De plus, dans un tel contexte, le pouvoir passe non plus seulement par le contrôle des marchandises et de leur valeur marchande, mais par le contrôle du code qui régit la valeur-signe des objets de consommation.

Dans une société de consommation, la logique de la valeur-signe prédomine et organise ce qui, par ailleurs et extérieurement, se présente comme une consommation de biens utiles. Elle tend aussi à se substituer à la logique réversible de l'échange symbolique comme manière d'entrer en relation avec les autres. S'en suivent des rapports sociaux et une politique qui *passent par* le jeu de la consommation et qui, étrangement mais très concrètement, tendent à se vivre hors toute relation concrète compromettante, hors tout échange réciproque entre sujets, hors toute ambivalence. Pour le dire d'une seule formule : consommer des objets, ce n'est plus seulement se procurer un bien utile contre un montant d'argent, c'est aussi se situer socialement par rapport aux autres (en choisissant telle voiture plutôt que telle

12. J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 61-63 et 144-153, repris et commenté dans Chauvet, *Symbol et sacrement*, p. 108-109. On peut consulter également L.-M. CHAUDET, *Du symbolique au symbole*, qui se termine sur la question de « la liturgie chrétienne dans la société de consommation » et qui mobilise ces mêmes analyses de Baudrillard.

13. Ferdinand DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale [1916]*, Paris, Payot, 1985, p. 166.

autre, par exemple). En somme, selon Baudrillard, dans une société de consommation proprement dite, la consommation est une pratique sociale et politique. Bien sûr, souligne Chauvet, cette logique n'est pas la seule à l'œuvre :

de « multiples *contre-discours* sociaux [...] », à travers les désirs multiformes de “retour” – retour à la “nature”, à la “fête”, au “sacré”, à l’“histoire” – s’insurgent, et pas seulement dans les marges de la société, contre l’étouffement de l’échange symbolique. Si leurrants qu’ils soient, ces “retours” n’en constituent pas moins au niveau des représentations une authentique *revendication symbolique*. (p. 110)

Dit autrement, bien que prédominante aujourd’hui, la logique de la valeur-signé n'est pas la seule à l'œuvre. Une fois décrites avec Baudrillard ces quatre logiques et leurs interactions dans « la société occidentale contemporaine », Chauvet met en évidence un point qui, à notre avis, prend une place centrale dans sa propre reprise théorique de l'échange symbolique – et plus largement dans sa théorie du « symbolique » – à savoir que « cet ensemble » de quatre logiques « est traversé par “une seule grande opposition” qui passe “entre tout le champ de la valeur” (celui des trois premières logiques) “et le champ de la *non-valeur*, celui de l’échange symbolique”<sup>14</sup> ». En effet, si Baudrillard parle d'abord de la « valeur d'échange symbolique », au fil de sa démonstration, cette valeur finit par se retourner sur elle-même et par devenir une « non-valeur ». Dans la suite de *Symbolique et sacrement*, Chauvet accorde une grande place à cette opposition entre valeur et non-valeur qu'il emprunte à Baudrillard. Cependant, il tend à la durcir. Car si Baudrillard montre bien que les trois premières logiques de la valeur « s'articulent dans une même logique systématique » qui « nie, refoule et réduit l'échange symbolique<sup>15</sup> », il insiste aussi et surtout sur la spécificité de la valeur-signé de l'objet de consommation, car c'est elle qui, souligne-t-il, « sous peine des pires confusions, définit l'objet de consommation<sup>16</sup> ». Or, Chauvet rassemble presque toujours ces trois logiques sous une seule, celle de la valeur, qu'il associe de manière indifférenciée à l'utilité, au marché et au signe.

14. J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 103-105 et 152, cité dans L.-M. Chauvet, *Symbolique et sacrement*, p. 109-110.

15. *Id.*, p. 152.

16. *Id.*, p. 61.

Ceci étant dit, dans son analyse du fonctionnement de l'économie politique du signe, Baudrillard est conduit à une critique de ce qu'il appelle « la métaphysique du signe ». Il mène cette critique à partir de la « logique de l'ambivalence et du symbolique », qu'il pose en « alternative radicale » à celle de la signification<sup>17</sup>. Et sur ce dernier point, Chauvet semble le suivre en faisant lui aussi le procès du « signe » et en reprenant un geste semblable. En effet, il tend à mettre d'un seul et même côté la valeur avec l'échange marchand, le signe en général, « le » métaphysique ; et de l'autre côté la non-valeur avec l'échange symbolique, le symbole en général, le symbolique. Cette distinction/opposition qui, il faut le souligner, ne va pas de soi, traverse l'argumentation de *Symbole et sacrement*. Il en va de même chez Baudrillard. La coupure passe sensiblement au même endroit et prend une extension semblable<sup>18</sup>. Si Chauvet ne fait pas référence explicitement à cet aspect de la critique de Baudrillard, c'est qu'il emprunte aussi son propre chemin. C'est un peu comme si, une fois arrivés à ce point, leur route se séparait. Par sa critique de l'économie politique du signe, Baudrillard est conduit à reprendre le procès de l'idéologie entamé par Marx. Chauvet, pour sa part, dialogue avec une tradition théologique qui a longtemps pensé le sacrement comme signe et mobilisé un questionnement de type métaphysique. On comprend donc qu'il soit tenté de se lancer dans une élucidation théorique du rapport entre signe et symbole, et dans une critique philosophique générale *du* métaphysique – et non pas de *la* métaphysique, peut-on remarquer. Sur ce terrain, il va plus loin que Baudrillard. La suite de son propos sur l'« échange symbolique » dans *Symbole et sacrement* en témoigne à sa manière. Il quitte à ce moment les univers de Mauss et de Baudrillard. Il ouvre tranquillement d'autres chemins et croise d'autres pensées.

### *Par-delà Mauss et Baudrillard*

Dans le but d'affiner son concept d'échange symbolique, Chauvet avance quelques éléments supplémentaires qu'il convient

17. J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 179-182.

18. *Id.*, p. 179-190. « Nous emploierons toujours [...] le symbole (le symbolique, l'échange symbolique) en opposition et en alternative radicale au concept de signe et de signification. » (p. 180)

de restituer. Partant de la distinction entre échange marchand et échange symbolique inspirée par Mauss, reprise de manière différenciée par Baudrillard dans une opposition entre valeur et non-valeur, Chauvet propose de penser l'articulation de ces deux types d'échange de manière dialectique.

Selon lui, « la logique de la valeur/signe, qui est celle du marché » et celle de « la non-valeur, qui est celle de l'échange symbolique [...] habitent toute société humaine, mais selon un dosage variable dont les sociétés archaïques, d'une part, et notre actuelle « société de consommation », d'autre part, constituent les deux formes extrêmes. » Ces deux logiques sont à comprendre comme « deux pôles en tension dialectique », qui sont en même temps « *deux niveaux différents d'échange* » (p. 111<sup>19</sup>). Alors que Baudrillard semble plutôt réservé la logique de la valeur-signe à la société de consommation, l'amalgame entre les différentes logiques de la valeur opéré par Chauvet laisse penser que cette logique est aussi opérante dans les sociétés traditionnelles. Bien qu'ils soient dans un rapport dialectique, la « différence » entre ces deux niveaux d'échange n'en demeure pas moins « nette » selon lui, et l'échange symbolique est « plus et autre chose » que l'échange marchand :

ce qui s'échange à travers des ignames, des coquillages ou des sagaies, comme à travers la rose ou le livre offerts chez nous en cadeau, c'est plus et autre chose que ce qu'ils valent sur le marché ou ce à quoi ils peuvent être utiles. C'est plus et autre chose que leur donné immédiat. On est ici en deçà ou au-delà du régime de l'utilité et de l'immédiateté. Le principe est celui de l'excès. *Le véritable objet de l'échange, ce sont les sujets eux-mêmes.* Par le truchement de ces objets, ce sont les sujets qui nouent ou renouent *alliance*, qui se reconnaissent comme membres à part entière de la « tribu », qui y trouvent leur identité en s'y montrant à leur place et en mettant ou remettant les autres « à leur place » (p. 111-112).

À la différence donc de l'échange marchand, l'échange symbolique est affaire de reconnaissance, d'alliance, d'identité. Dans le but de préciser sa pensée, Chauvet établit un parallèle avec le langage. La différence et la tension dialectique entre

19. Voir aussi L-M. CHAUVENT, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Paris, Les Éditions Ouvrières/Les Éditions de l'Atelier, 1993, p. 134-136.

échange marchand et échange symbolique rejoindrait la différence et la tension entre signe et symbole<sup>20</sup>. À cet égard, la section qui suit immédiatement celle sur l'échange symbolique est très claire. « La différence entre signe et symbole nous apparaît [...] comme *homologue* à celle qui existe entre le principe de la valeur d'objet qui régit le *marché* et le principe, hors-valeur, de communication entre sujets qui régit l'*échange symbolique* » (p. 128). Se jouerait donc dans le langage ce qui se joue avec l'échange des biens, c'est-à-dire un rapport dialectique entre deux pôles<sup>21</sup>.

La distinction qui sous-tend cette dialectique, précise-t-il, a « valeur d'abord *méthodologique* » et « joue une fonction *heuristique* », car les deux pôles « sont toujours mêlés dans le concret ». « Impossible d'affirmer de manière unilatérale : “ceci est un signe” ou “voilà un symbole” » (p. 118). De ce point de vue, toujours selon Chauvet, signe et symbole se confondent. Et l'objectif n'est « pas [de] définir de manière absolue l'essence du symbole ». Toutefois, de manière formelle, il est possible et souhaitable suivant Chauvet de distinguer entre deux « principes » différents à l'œuvre dans le langage. Et c'est cette différence qu'il accentue, jusqu'à en conclure en reprenant Tzvetan Todorov que « le symbole ne peut pas être compris dans le sillage du signe, dont il serait seulement une réalisation plus “esthétique” et plus complexe » (p. 118-119)<sup>22</sup>. Le premier

20. L.-M. CHAUVENT, *Du symbolique au symbole*, p. 46. Il distingue d'abord entre deux niveaux du langage pour ensuite parler des deux polarités de tout langage. Sur ce point, il réfère explicitement à François MARTY, *La question de la vérité. Une recherche sur le langage*, Cours ronéoté du Centre d'Études et de Recherches Philosophiques, 128 rue Blomet, 75015 Paris, 2<sup>e</sup> édition, 1977.

21. Voir aussi p. 118 : « Nous avons distingué précédemment deux logiques à l'œuvre dans l'échange des biens : celle du marché et de la valeur, centrée sur les objets comme tels ; celle de l'échange symbolique, en deçà ou par-delà la valeur, centrée sur le rapport entre les sujets comme tels. [...] Ce sont ces mêmes deux niveaux et deux polarités que nous allons retrouver maintenant avec notre distinction entre signe et symbole. » Il faut noter ici que Baudrillard parle lui aussi d'un rapport d'« homologie », mais plutôt « entre la logique de la signification et celle de l'économie politique » (J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 185).

22. Voir aussi p. 128-131. Chauvet réfère à Tzvetan TODOROV, *Théories du symbole*, Paris, Seuil, 1977. Une fois de plus, il nous semble pertinent de noter le parallèle chez Baudrillard qui s'en prend à la « sémiolinguistique classique » qui fait « du symbole » une « variante analogique du signe » (J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 180).

relèverait de la *non-valeur*, alors que le second relèverait de la *valeur*.

Suivant Chauvet, considérer un mot comme un signe, c'est porter attention à sa « *valeur de connaissance* ». « C'est la valeur de l'*énoncé*, en tant qu'il dit quelque chose sur quelque chose, qui est ici mesurée. On prend ainsi le langage selon sa dimension *informative*, eu égard à la justesse de la connaissance qu'il fournit. » Sa figure idéale tient dans le « langage scientifique » qui, en tant que discours de connaissance, cherche à exclure le sujet et à représenter de la manière la plus juste possible le « référent extra-linguistique qu'il vise » (p. 125-126). Précisément, selon Chauvet, la « fonction » du signe est :

de renvoyer à un *aliud aliquid* qui se tient toujours sur le terrain de la valeur, de la mesure, du calcul : valeur cognitive des représentations par rapport au réel ; valeur économique de l'avoir par rapport aux disponibilités du groupe ; valeur technique des objets par rapport au travail à accomplir ; valeur éthique des comportements par rapport aux normes de la société, etc (p. 127-128).

Sur le « plan intra-linguistique », Chauvet signale comment le signe linguistique tient sa « *valeur* » du « rapport de différence » qu'il entretient « soit, au plan paradigmatic, entre ce mot et tous les autres mots du lexique, soit, au plan syntagmatique, entre ce mot et les autres mots de l'*énoncé* » (p. 125). Ainsi du mot « pierre », qui se distingue de « roc » ou de « caillou » dans le dictionnaire ou dans le discours d'un géologue.

Considérer un mot comme symbole cette fois, toujours suivant Chauvet, c'est s'« intéresser prioritairement non à l'*énoncé* et à sa valeur, mais à l'*énonciation* et au sujet qui s'y dit à un autre sujet » (p. 126). L'attention est ici portée non sur ce qui est dit, mais sur le fait que quelqu'un s'adresse à quelqu'un. La « *non-valeur* » du symbole vient de sa fonction de « *reconnaissance* ».

La fonction première du symbole est d'*articuler* celui qui l'émet ou le reçoit avec son monde culturel (social, religieux, économique ; ...) et ainsi de l'*identifier* comme sujet dans son rapport avec les autres sujets. Il noue ainsi le pacte culturel où s'effectue toute *reconnaissance* mutuelle. Simultanément, il atteste cette loi du *manque* (loi de l'Absent, de l'Autre, de l'Ancêtre...)

qui fonde toute société humaine et, en elle, tout individu comme sujet. Toutes choses qui, par définition même, échappent à la « valeur ». (p. 128)

Toujours suivant Chauvet, cette fonction du symbole est première dans le langage, par rapport à celle du signe. Le mot « pierre » vaudra comme symbole s'il est prononcé par exemple « dans les rues de Pékin » et entendu par un touriste français égaré. Pour cette personne, ce que signifie le mot n'a guère d'importance. « L'effet d'emblée produit, c'est la *reconnaissance* de la “France” ici présente, le *lien symbolique* renoué avec la “francité”, et non pas la connaissance que le mot m'apporte en tant que signe. » Dans un registre non linguistique, Chauvet donne aussi l'exemple du drapeau. À sa vue, il est possible de se demander ce qu'il signifie avec ses couleurs et l'histoire du pays, mais il agit plus souvent comme symbole, en reliant à leur patrie ceux qui le regardent (p. 126-128). De même pour le pain et le vin de l'eucharistie, ou l'eau du baptême, souligne-t-il ; pris comme symboles, ils seraient des « médiateurs d'identité chrétienne » et, « un peu comme un mot de passe », ils permettraient « au groupe comme tel ou aux individus de se reconnaître, de s'identifier » (p. 119). D'ailleurs, rappelle Chauvet, le « symbole antique » avait précisément cette fonction. La réunion des moitiés de l'objet coupé en deux permettait aux héritiers de partenaires anciens de se reconnaître.

Non seulement le symbole a pour fonction la reconnaissance mutuelle des sujets, mais il a aussi pour fonction d'« introduire dans un ordre dont il fait lui-même partie et qui se présuppose dans son altérité radicale comme ordre signifiant. » En cela, précise Chauvet, il se distingue à nouveau du signe, qui « renvoie [...] à quelque chose d'un autre ordre que lui-même ». C'est la notion connexe mais distincte d'« ordre symbolique » qui fait ici son entrée et, du même coup, la pensée d'Edmond Ortigues que reprend Chauvet. Cette notion lui permet de préciser qu'un symbole n'est jamais seul. Il est toujours, lui aussi, dans un rapport de différence avec d'autres éléments qui forment un ensemble, un « système », un « ordre », qui peut être rituel, religieux, social, culturel, comme le mythe tel qu'analysé par Claude Lévi-Strauss, mais aussi et d'abord linguistique, comme en témoigne le phonème, que Chauvet qualifie de « degré zéro » du symbole. Ainsi, lorsqu'un symbole apparaît,

« c'est tout l'ordre symbolique auquel il appartient [...] qu'il fait surgir »<sup>23</sup>.

En tout cela, et Chauvet semble à ce moment resserrer son propos, « *le symbole échappe par essence même à la valeur (sauf, bien sûr, en ses contours formels)*, faute de quoi on ne pourrait même pas le distinguer des autres éléments avec lesquels il forme système) » (p. 123-124 ; c'est nous qui soulignons). Chauvet remarque bien que sa définition de l'ordre symbolique comme système de différences se rapproche étrangement d'un des éléments du signe, à savoir, rappelons-le, qu'il tient précisément sa « valeur » du « rapport de différence » qu'il entretient avec d'autres signes dans cet ensemble signifiant qu'est la langue. En écartant cette exception – « sauf, bien sûr » – il semble vouloir préserver sa définition et la non-valeur du symbole.

Il importe à ce point-ci de remarquer également que les exemples de symboles fournis par Chauvet peuvent jusqu'à un certain point être compris tout aussi bien comme des signes. Ainsi du drapeau qui évoque la patrie chez ceux et celles qui le regardent : même lorsqu'il produit cet effet, ne renvoie-t-il pas simplement « à quelque chose d'un autre ordre que lui-même » (p. 120), comme le fait un signe tel que défini par Chauvet avec Ortigues, la patrie tenant lieu ici de signifié ? De même avec le mot « pierre » : lorsqu'entendu dans les rues de Pékin par un Français, il ne renvoie certes pas d'abord à son signifié habituel – une matière minérale, dure –, mais on peut penser qu'il renvoie simplement à un autre signifié, à quelque chose d'un autre ordre que lui-même, dans ce cas-ci une personne parlant français. La distinction tend donc à se brouiller lorsqu'on creuse un peu. Que reste-t-il alors de la valeur du signe ou de la non-valeur du symbole si ses propres exemples de symboles – supposément de l'ordre de la non-valeur – peuvent aisément être compris aussi comme des signes, et ce, sans même changer de pôle dialectique ?

Ces dernières remarques veulent simplement montrer les difficultés que soulève le découpage entre valeur et non-valeur lorsque Chauvet l'applique au signe et au symbole, auxquels

23. Edmond ORTIGUES, *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier-Montaigne, 1962, p. 43, 54, 210, cité dans L.-M. CHAUDET, *Symbole et sacrement*, p. 120-123.

sont assignées les fonctions respectives de connaissance et de reconnaissance.

Tableau : Transformation et extension de la distinction entre échange marchand et échange symbolique chez Chauvet

Échange symbolique	$\longleftrightarrow$	Échange marchand
Non-valeur	$\longleftrightarrow$	Valeur
Symbole	$\longleftrightarrow$	Signe
Reconnaissance	$\longleftrightarrow$	Connaissance

Chauvet insiste bien sur le fait que l'on ne peut « choisir l'un au détriment de l'autre » (p. 132). Mais son insistance sur la valeur du signe et la non-valeur du symbole durcit l'opposition et laisse penser qu'il faudrait en dernière instance choisir. Ne serait-il pas préférable d'envisager plutôt un niveau du symbolisme qui opère à l'intérieur même de la signification, comme ce qui la rend possible, mais qui n'est pas nécessairement en tension avec elle ? Si Chauvet tend à durcir ainsi l'opposition, on peut penser que c'est en raison du fait qu'il a lui-même eu à choisir et à prendre ses distances par rapport à la longue et plurielle tradition théologique du sacrement comme signe, une tradition qui part de saint Augustin et qui va jusqu'à saint Thomas d'Aquin et la néoscolastique (p. 132).

On le voit, la problématique de l'échange symbolique chez Chauvet est dense. Au plan théorique, les diverses ramifications auxquelles elle conduit nous semblent devoir être nuancées, pour une part du moins. Mais avant d'en venir à ces quelques éléments de critiques, il importe d'apprécier positivement l'intuition de départ qui l'a conduit vers une prise en compte des travaux issus de l'anthropologie maussienne pour penser la grâce sacramentelle.

### **Transition : les sacrements comme dynamique de reconnaissance**

Chauvet trouve dans la pensée des anthropologues, sur les rapports de don dans les sociétés traditionnelles (ou segmentaires), un modèle qui lui apparaît mieux convenir aux sacrements pour penser le rapport de grâce qui les traversent. Cette approche lui semble avoir le bénéfice de placer la grâce dans

l'ordre de la relation. Dit simplement : ce qui se joue dans les sacrements est un rapport de reconnaissance entre des altérités. Timothy M. Brunk semble être celui, parmi les lecteurs de Chauvet, qui a le mieux cerné l'importance chez lui de l'« échange symbolique ». À ce titre, il présente la « théorie du don » et le « modèle de Mauss » comme des éléments centraux de sa pensée<sup>24</sup>. Il remarque également les influences de Baudrillard et de Duby.

Très concrètement, c'est le geste de présentation des dons qui fait le pont entre les pratiques de don réciproque dans les sociétés segmentaires et le sacrement chrétien de l'eucharistie. Ce geste dont l'anthropologie a montré l'importance est à penser comme un geste par lequel s'opère la reconnaissance d'une altérité, soit celle d'une divinité, d'un esprit ou d'un ancêtre, soit celle d'un groupe ou d'un individu.

Au regard de l'histoire des pratiques et des théories de l'eucharistie, notamment au regard de ce qu'a produit le Moyen Âge quant à l'eucharistie comme sacrifice d'expiation, ce modèle théorique issu de l'anthropologie culturelle et sociale présente l'immense avantage de situer ce sacrement dans l'ordre d'une relation qui se distingue de la relation marchande. Considérant les abus passés liés à l'eucharistie comme sacrifice d'expiation, considérant le rapport néfaste au salut engendré par la pratique de la pénitence tarifée dans laquelle la comptabilisation des messes a joué un rôle central, la mise en évidence de la dimension de reconnaissance dans les rapports de don et dans les sacrifices traditionnels est une bonne nouvelle pour la théologie sacramentaire. Cela permet non seulement de penser la profondeur anthropologique des gestes que mobilise l'eucharistie, mais cela permet aussi d'en faire voir la portée relationnelle. Dit autrement, le don en jeu n'est pas une chose, il n'est pas un don à cumuler comme on cumule et échange des biens ou une somme d'argent ; il est un geste qui vise à instaurer et à maintenir une relation avec une altérité. Il s'agit non d'abord

24. « We have seen [...] that “presence of the absence” is a critical term for Chauvet. The same is true of “obligatory generosity”, a phrase which, as we have seen, he takes from Duby. Chauvet finds traces of this feature of “archaic” societies in contemporary culture. » Timothy M. BRUNK, *Liturgy and Life. The Unity of Sacrament and Ethics in the Theology of Louis-Marie-Chauvet*, New York, Peter Lang Publishing, 2007, p. 78. Voir aussi, plus largement, p. 75-87.

de donner « quelque chose », il s'agit de se risquer vers un autre – vers tel groupe ou tel individu qui se distingue de tel autre, ou encore vers telle divinité – en lui présentant un bien qui atteste de sa propre implication dans le geste ; il s'agit de se donner dans ce que l'on donne. Et Chauvet a eu l'intuition d'emprunter ce chemin pour revisiter le sacrement de l'eucharistie.

Mais de façon générale, ce n'est pas seulement l'eucharistie que cette plongée dans l'anthropologie éclaire, mais plus largement la relation d'alliance – au sens théologique, distinct de celui que lui donne généralement l'anthropologie – que chacun des sacrements contribue à relayer et à entretenir. L'apport du théologien Antoine Delzant apparaît aussi non négligeable sur ce point, lui qui a pensé la grâce comme « alliance symbolique ». D'ailleurs, Chauvet y fait référence occasionnellement : « la grâce est essentiellement le non-calculable et le non-stockable. Elle est "par-delà utile et inutile", selon l'expression d'A. Delzant. Elle relève du "par-dessus le marché" et de l'excès<sup>25</sup> ».

Il trouve chez ce théologien des intuitions semblables aux siennes<sup>26</sup>. Une fois établi cet enracinement anthropologique de l'alliance eucharistique, un ensemble de difficultés se présentaient toutefois à la pensée de Chauvet. Et il les a affrontées d'une façon qui lui est unique. Le temps qui a passé depuis les grandes années du structuralisme permet d'aborder ces difficultés avec un recul qu'il ne pouvait avoir au temps où il a écrit.

### Reprise à partir de l'anthropologie de la reconnaissance de Marcel Hénaff

La « découverte » anthropologique de Mauss a fécondé la pensée de toute une génération d'intellectuels. La reprise de ses travaux par Lévi-Strauss à partir de la linguistique saussurienne y a été pour beaucoup<sup>27</sup>. En simplifiant, il est possible de dire

25. Antoine DELZANT, *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique*, Paris, Éd. du Cerf, 1978, évoqué dans L.-M. CHAUVENT, *Symbolique et sacrement*, p. 113.

26. En revanche, les interlocuteurs que Chauvet et Delzant privilégient ne sont pas les mêmes. Alors que Chauvet discute davantage avec les anthropologues, Delzant dialogue avec la sémantique structurale.

27. Voir Claude LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris/La Haye, Mouton, 1967 ; Id., « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss

que l'apport de Lévi-Strauss a été de montrer que les termes de parenté que met en rapport l'échange symbolique dans les sociétés segmentaires sont structurés *comme* le langage et ses signes différenciés. Mais le succès de Lévi-Strauss a été tel qu'il est devenu difficile de cibler ce qui, par rapport aux diverses reprises linguistique, psychanalytique et philosophique de ses travaux<sup>28</sup>, relève plus exclusivement, au plan théorique, d'une approche anthropologique des faits dits de symbolisme et des rapports de don réciproque. La question se pose en ce qui concerne l'œuvre de Lévi-Strauss elle-même. Car lorsque ce dernier développe sur l'inconscient, sur la communication et sur la pensée sauvage, il prend un chemin qui lui est propre et qui tend vers des questions relevant davantage de ce que l'on nomme aujourd'hui la psychologie cognitive et la neurophysiologie du cerveau<sup>29</sup>.

### *Le problème de l'articulation entre échange symbolique, échange marchand et signification*

Les propositions de Chauvet sur l'échange symbolique participent de l'effervescence théorique liée aux travaux de Mauss et de la relecture qu'en a fait Lévi-Strauss. Comme d'autres à la même époque, Chauvet se demande ce qui distingue l'échange symbolique de l'échange marchand et des faits de signification, tout en s'interrogeant sur les incidences philosophiques de ces bouleversements dans le champ des sciences humaines. Si ses propositions théoriques débordent le seul champ de l'anthropologie, elles semblent trouver là leur point de départ. La centralité chez lui de la différence entre échange marchand et échange symbolique atteste de ce point de départ. Elle lui vient de Mauss et de Malinowski. Le croisement de cette question avec celle de la signification appartient aussi au champ anthropologique, mais mobilise plus nettement l'héritage de Lévi-Strauss.

[1950] », dans Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. IX-LII.

28. Par exemple, et à titre indicatif seulement, Roland BARTHES, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957 ; Jacques LACAN, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966 ; Claude LÉVI-STRAUSS et Paul RICŒUR, « Autour de la Pensée sauvage. Réponses à quelques questions. Entretien du “Groupe philosophique” d'*Esprit* avec Claude Lévi-Strauss [1963] », *Esprit*, n. 301, 2004, 169-192.

29. Voir Dan SPERBER, *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.

Comme cela a été évoqué, on peut penser que la manière dont Chauvet navigue dans toutes ces questions et articule entre eux ces trois concepts – d'échange symbolique, d'échange marchand et de signification – va de pair avec ses préoccupations de théologien héritier d'une longue et plurielle tradition de pensée du sacrement comme signe et instrument. Or, une telle articulation entre ces concepts ne va pas de soi. Elle a l'avantage d'aller au-delà des évidences. Par exemple, dans le cas de Baudrillard, elle fait voir comment l'échange marchand et la consommation, par-delà le fait qu'ils mettent en circulation des biens utiles, sont aussi le théâtre de rapports sociaux appauvris qui traduisent des rapports de domination entre classes sociales. Mais une telle articulation des concepts tend aussi à masquer la spécificité de chacun. Car lorsque l'attention est trop exclusivement portée sur les analogies formelles, il devient difficile de voir autre chose dans l'échange des objets de consommation qu'un équivalent du jeu des signes dans le langage, auquel s'opposerait la non-valeur des rapports de don dans l'échange symbolique. Chez Baudrillard comme chez Chauvet, les homologies formelles apportent des éclairages, mais elles tendent aussi à rabattre les différents niveaux les uns sur les autres. À cet égard, la reformulation en termes de valeur et de non-valeur joue un rôle central. Elle tend à transformer en *opposition* ce qui peut aussi être pensé plutôt comme une *distinction*. Cette reformulation laisse penser qu'il s'agit en définitive d'un choix ou d'une alternative, comme si l'échange marchand et l'échange symbolique se trouvaient sur un même plan, comme s'il s'agissait de deux opposés en tension ou entre lesquels on oscille, comme si – en investissant un pôle – on négligeait nécessairement l'autre. De même avec le symbole et le signe<sup>30</sup>.

30. Clairement, la problématisation de Baudrillard tend vers l'alternative. « La barre qui sépare la valeur d'usage de la valeur d'échange, et celle qui sépare le signifié du signifiant est une barre d'implication logique formelle : elle ne sépare pas radicalement ces termes respectifs, elle établit entre eux une relation structurale. De même entre valeur d'échange et signifiant, entre valeur d'usage et signifié. En fait, *toutes ces relations font système dans le cadre de l'économie politique*. Et ce système tout entier, dans son organisation logique, nie, refoule et réduit l'échange symbolique. La barre qui sépare tous ces termes ensemble de l'échange symbolique n'est pas une barre d'implication structurale, c'est la barre de l'exclusion radicale (celle qui suppose l'alternative radicale de la transgression). » J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 151-152. Ce dernier montre comment dans

Une difficulté de ce type peut être rencontrée avec l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss et sa « théorie de la communication ». La « solution » proposée par un de ses commentateurs et lecteurs, l'anthropologue et philosophe Marcel Hénaff, est de mieux distinguer entre eux les niveaux : l'échange symbolique (ou le don réciproque), l'échange marchand, la signification<sup>31</sup>. Avec cette distinction comme point de départ, la mise en évidence des rapports d'homologie formelle demeure alors possible voire souhaitable, mais elle risque moins de conduire au rabattement d'un niveau sur l'autre. Les écarts sont alors préservés et les points de contacts s'en trouvent du même coup mieux définis.

La manière dont Hénaff approche ce problème théorique nous semble en définitive préférable à celle développée par Chauvet et Baudrillard, car elle permet de mieux cerner l'échange symbolique – don réciproque comme rapport de reconnaissance – comme tel et, plus largement, les « faits de symbolisme ». Elle propose comme eux de penser le symbolisme, la reconnaissance

les sociétés contemporaines, les rapports sociaux de distinction et les rapports de pouvoir passent par la consommation des objets, avec pour conséquence un déficit relationnel et la mise à l'écart de l'échange symbolique. Cette particularité des sociétés de consommation les distingue des sociétés segmentaires. Néanmoins, il est une chose de montrer que la consommation et l'échange d'objets tend à empiéter sur le terrain autrefois réservé à l'échange symbolique, il en est une autre de les situer sur un seul et même plan, comme s'il fallait choisir entre les deux. Dit autrement, la logique de la valeur-signé et de l'objet-signé n'est pas la seule en jeu. Baudrillard montre bien que cette logique tend à former système avec les deux autres logiques de la valeur d'usage et de la valeur d'échange, avec pour résultat l'exclusion et le refoulement de l'échange symbolique. Mais il tient aussi à distinguer ces logiques, parce que l'une n'est pas réductible à l'autre. Donc, si à un certain niveau la pensée de Baudrillard conduit à une alternative ou à une tension entre le système des trois logiques de la valeur – qui inclut l'échange marchand et l'objet-signé – et la logique ambivalente de l'échange symbolique, elle offre aussi des ressources pour penser leur distinction.

31. Marcel HÉNAFF et Claude LÉVI-STRAUSS, « 1963-2003 : l'anthropologie face à la philosophie. Entretien. », *Esprit*, janvier, 2004, p. 88-109. Plus largement, voir Marcel HÉNAFF, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Belfond, « Les dossier Belfond », 1991, p. 445 ; Id, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2002, p. 560 ; Id, *Claude Lévi-Strauss. Le passeur de sens*, Paris, Perrin, « Tempus », 2008, p. 256 ; Id, « Mauss et l'invention de la réciprocité », *Revue du MAUSS semestrielle*, n. 36, 2010, p. 71-86 ; Id, *Claude Levi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Paris, Seuil, « Points. Essais », 2011, p. 656 ; Id, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 2012, p. 352.

et le don comme ce qui relève d'un « hors-de-prix », mais le champ d'application du symbolisme est aussi restreint et cesse d'être appliqué simultanément à tous les champs de la vie sociale, ce que tend à faire Lévi-Strauss. Le symbolisme cesse aussi d'être la négation de quelque chose d'autre – l'inverse de l'échange marchand, l'inverse de la valeur – et peut être approché dans sa richesse propre et sa complexité. Par exemple, il y a bien un surinvestissement proprement social et symbolique de la consommation dans les sociétés de marché, comme le démontre très bien Baudrillard, ou encore un empiétement du marché et de son outil monétaire sur les autres niveaux, mais l'effacement hypothétique de l'échange marchand et de la consommation des objets-signes n'induirait pas automatiquement le retour en force de l'échange symbolique des sociétés traditionnelles. De même, le « niveau symbolique » du langage se distingue du procès de signification, mais leur rapport n'a pas nécessairement à être pensé en termes d'opposition entre « non-valeur » et « valeur ». Dit autrement, parler c'est toujours d'abord parler *à quelqu'un*, et ce qui rend possible cette adresse, c'est l'ordre symbolique des différences entre les phonèmes et les signes comme « pacte ». Mais une fois que cela a été dit, on n'a pas tout dit de ce qu'impliquent la lecture et l'interprétation d'un texte, par exemple.

L'approche d'Hénaff est à comprendre comme un travail de réception tant de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss que de l'approche plus sociologique de Mauss. C'est ainsi qu'il en vient à entrer avec Lévi-Strauss sur le terrain de la linguistique. Mais son retour à Mauss le conduit en même temps à marquer certaines limites de l'approche structurale. Il resserre la problématique et fait ressortir la spécificité de la reconnaissance réciproque et mutuelle, c'est-à-dire du symbolisme. C'est en ce sens que son approche théorique sur ces questions nous apparaît davantage prometteuse.

### *De la réciprocité cérémonielle au « régime de la grâce »*

En s'inspirant de l'anthropologie et de la question de l'échange symbolique pour repenser l'eucharistie et l'alliance chrétienne, Chauvet ne devait pas seulement faire son chemin et articuler cet échange symbolique avec l'échange marchand et

la signification, il se confrontait aussi à la difficulté de distinguer entre les formes réciproques et collectives du don dans les sociétés segmentaires et ses formes unilatérales et plus individuelles dans les sociétés modernes. Cette difficulté est apparue à Mauss lui-même dès la rédaction de son « Essai sur le don » et elle a soulevé un ensemble de questions qui sont encore aujourd’hui débattues.

Une manière d’aborder ces questions consiste à s’interroger sur la différence entre la réciprocité du don cérémoniel – sacrifices ou dons cérémoniels entre groupes dans les sociétés segmentaires analysées par les anthropologues – et la modalité gracieuse ou unilatérale du don dans d’autres contextes. Selon Hénaff, le régime de la grâce est à penser comme une transformation dans les conditions de la reconnaissance et du lien social, qui est elle-même à mettre en rapport avec une transformation dans l’organisation sociale suite à l’apparition d’une autorité politique centrale, comme un État. De la reconnaissance réciproque dans les sociétés segmentaires, on passe avec les sociétés politiques à une reconnaissance qui opère à travers des formes plus unilatérales de don. Ce n’est plus tant le lien très personnalisé des multiples dons et contre-dons qui a les devants dans le régime de la grâce que la faveur venue d’en haut accordée à tous collectivement et qui englobe les divers groupes et individus. Les dons singuliers entre ces divers groupes et individus ne disparaissent pas, mais ils se présentent non plus tant comme des répliques institutionnalisées et orientées vers des partenaires spécifiques, que comme ce qui relaye la faveur venue d’en haut et en poursuit le mouvement. Il y a toujours une réponse au don initial, mais dans le prolongement de la faveur reçue à travers la liberté responsable de chacun. On passe alors, dirait Hénaff, de la réciprocité à la mutualité.

Si Chauvet n’a pas abordé de front cette difficulté, son interprétation du procès d’échange symbolique dans la prière eucharistique montre bien qu’il vise le régime de la grâce dont parle Hénaff. De même, l’exemple récurrent du cadeau qu’il met de l’avant pour illustrer ce type de relation symbolique de reconnaissance dans les sociétés modernes témoigne qu’il n’ignore pas la différence entre la situation qui prévaut dans les sociétés segmentaires et celles dans les sociétés politiques dont les sociétés modernes. Il voit bien que le don réciproque cérémoniel n’est pas le cadeau offert à un ami par un individu

moderne, mais que dans les deux cas, c'est la reconnaissance de l'autre comme autre qui se joue, par le truchement d'un bien précieux, dit symbolique.

Cependant Chauvet ne fait pas de cette difficulté – que pourtant il repère – un problème. Au plan théorique, il cherche plutôt à accentuer la dimension de reconnaissance propre aux divers types de don, au risque de gommer la différence majeure entre la reconnaissance par la réciprocité rituelle – un don qui implique un retour sous la forme d'une réplique – et la reconnaissance à travers une faveur unique qui rassemble – un don sans attente de retour. S'en suit une définition quelque peu élastique de l'« échange symbolique » comme ce qui désigne la reconnaissance de l'altérité de façon générale. Cette définition large et implicite laisse alors de côté les distinctions pourtant importantes pour éviter la confusion. Par exemple, dans son analyse de la prière eucharistique, c'est presqu'exclusivement comme don unilatéral qu'il utilise le concept d'échange symbolique, alors même que chez les anthropologues, l'échange symbolique désigne le plus souvent la réciprocité rituelle des partenaires.

Les distinctions établies à partir de l'anthropologie de la reconnaissance d'Hénaff permettent ainsi de distinguer plus finement les niveaux. Dans la liturgie eucharistique, si les gestes de la présentation des dons et de la communion relèvent de la réciprocité traditionnelle et cérémonielle, le rapport de reconnaissance auquel la prière eucharistique invite renvoie, lui, essentiellement au schème relationnel vertical qui est celui de la grâce. Dans ce schème vertical, le don peut susciter une réponse libre et reconnaissante, mais la réciprocité en cause est celle – constitutive – qui opère dans toute forme de relation, et non la réciprocité rituelle et contraignante sous forme de réplique. Dit autrement, les distinctions théoriques établies par Hénaff, lorsqu'on les retourne vers la théologie sacramentaire de Chauvet permettent de marquer plus nettement tant l'importance de l'offrande – du pain et du vin, mais ultimement de toute l'assemblée et de chacun de ses membres – qui instaure la relation, que son statut spécifique : elle n'est pas une réplique, mais une réponse idéalement libre et reconnaissante à l'égard d'un don gracieux incommensurable, celui de la vie de Dieu au cœur de celle des humains et du monde. Et si, sur le plan théologique, on insiste sur la gratuité de ce don, c'est pour rappeler que la grâce veut relever, rassembler

dans l'unité et instituer des sujets, et non écraser ni dominer, comme peuvent le faire par ailleurs divers dons unilatéraux à hauteur d'homme, y compris du côté de pratiques ecclésiales non converties.

*Du régime anthropologique de la grâce  
à la grâce chrétienne : la gratuité  
au cœur de l'ambivalence*

Une difficulté supplémentaire à laquelle Chauvet se confrontait en dialoguant avec l'anthropologie culturelle et sociale était non seulement de distinguer les formes du don propres au régime de la grâce de ses formes traditionnelles – le « don réciproque cérémoniel », dit Hénaff<sup>32</sup> –, mais aussi de penser cette gratuité de la grâce qui vient d'être évoquée. La grâce de Dieu, en lien avec l'évidement kénétoïque sur la croix, tend à être *pensée* comme pure gratuité, c'est-à-dire comme étant une initiative divine pour laquelle les mérites de l'homme ne sont pour rien. Évidemment, cela ne veut pas dire que c'est ainsi qu'elle est accueillie à chaque fois.

En effet, au plan anthropologique, tout don, peu importe ses modalités, en tant qu'il médiatise humainement une relation concrète à l'autre, est nécessairement ambivalent. S'il peut mener à la confiance et à la reconnaissance positive de l'autre, il peut aussi mener à son contraire, c'est-à-dire qu'il peut se transformer en méfiance.

Dans le cas des sociétés segmentaires, le système de la justice vindicatoire vise précisément à prendre en charge les manquements aux devoirs de l'alliance. Ce système n'autorise cependant pas vraiment de marge de manœuvre entre l'alliance paritaire et la guerre entre ennemis. On peut aussi penser que dans un tel contexte, les sacrifices expiatoires jouent un rôle analogue à celui du système vindicatoire, mais dans la relation à l'invisible donateur. Avec l'apparition d'une autorité centrale, *les conditions de l'ambivalence changent au même titre que les conditions de la reconnaissance*. L'autorité centrale prend en charge la gestion des offenses. Elle s'interpose entre les sujets, comme la grâce qui, dans sa faveur, fédère les

---

32. M. HÉNAFF, *Le prix de la vérité*, p. 145-207.

donataires dispersés. Si la guerre entre groupes ennemis devient une menace moins présente à l'intérieur même de la communauté politique, tout en demeurant une possibilité reportée vers l'extérieur, c'est la domination institutionnalisée qui, à l'intérieur, tend à prendre les devants comme risque potentiel. Le donateur – Dieu et les institutions qui médiatisent sa grâce, la cité et ses institutions – a une position dominante dans le régime de la grâce qui est proprement théologico-politique. Dit rapidement, si un don unilatéral a le pouvoir d'induire chez le bénéficiaire le bonheur d'être comblé et de l'éveiller à sa propre liberté et à sa propre responsabilité, d'où l'expression de la gratitude reconnaissante qui accompagne souvent la réception d'un tel don, il a aussi – sur le plan formel et anthropologique – la capacité d'écarter et d'instaurer un rapport de dépendance, de domination ou de sujétion qui n'est pas à proprement parler une guerre.

Chauvet ne manque pas de nommer avec Baudrillard cette ambivalence<sup>33</sup>. Par contre, une fois nommée, c'est comme si elle passait dans l'oubli et cédait toute la place à la non-valeur. Au terme de son analyse *théorique* de la question, Chauvet semble ne retenir qu'une version positive de l'échange symbolique, jusqu'à en faire son « essence ».

Car l'essence symbolique du cadeau se caractérise justement non par la valeur de l'objet offert – celle-ci peut être pratiquement nulle en termes de valeur d'usage ou de valeur marchande, et le « rien » offert être pourtant pleinement reçu comme cadeau –, mais par le rapport d'alliance, d'amitié, d'affection, de reconnaissance (de et envers l'autre) qu'il crée ou recrée entre les partenaires (p. 112).

À suivre Chauvet, l'échange symbolique semble par moments ne pouvoir conduire qu'à de l'amitié et de la confiance, tant dans les sociétés segmentaires que dans les sociétés politiques. Dans son ouvrage *Les sacrements*, Chauvet va même jusqu'à associer directement « la logique qui régit l'échange symbolique » avec celle de la « gratuité » dans laquelle, dit-il,

33. « Ainsi la structure d'échange (cf. Lévi-Strauss) n'est-elle jamais celle de la réciprocité simple. Ce ne sont pas deux termes simples, mais deux termes *ambivalents* qui échangent, et l'échange fonde leur relation comme *ambivalente*. » J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, p. 62, cité dans L.-M. CHAUVENT, *Symbole et sacrement*, p. 108.

« [chacun] donne sans compter<sup>34</sup> ». Dans *Symbolique et sacrement* cette fois, lorsqu'il réfère aux travaux de l'historien Georges Duby à propos des « générosités nécessaires » à l'époque mérovingienne, il omet de signaler que la circulation des dons se fait sur fond d'hostilité, de rivalité et de pillage<sup>35</sup>.

Ils sont quelques lecteurs à avoir remarqué et critiqué cette orientation interprétative de Chauvet par rapport à l'échange symbolique. Le plus sévère d'entre eux, Gerard Moore, considère que Chauvet présente une version « romantique » et inadéquate de l'échange symbolique dans les sociétés traditionnelles, notamment mélanésiennes. Il va même jusqu'à conclure que son passage par l'anthropologie est, au final, une « distraction<sup>36</sup> ». Daniel F. Pilario, de son côté, s'appuyant sur les analyses de Pierre Bourdieu, affirme que Chauvet ferme les yeux sur l'« ambiguïté » inhérente des échanges symboliques et sur les jeux de pouvoir et de domination auxquels ils conduisent parfois, notamment dans des institutions comme l'Église<sup>37</sup>.

34. L.-M. CHAUVENT, *Les sacrements*, p. 134.

35. « Le don est en effet, dans les structures de ce temps, la contrepartie nécessaire de la capture. Au terme d'une campagne heureuse, aucun chef de guerre ne garde pour lui le butin. Il le distribue, et non seulement parmi ses compagnons d'armes. Il se doit en outre d'en offrir une part aux puissances invisibles. [...] Cette distribution, cette consécration sont la condition même du pouvoir, celui que le chef exerce sur ses compagnons, celui que les dieux lui délèguent. » Georges DUBY, *Guerriers et paysans. VII- XII<sup>e</sup> siècle. Premier essor de l'économie européenne*, Paris, Gallimard, 1973, p. 62.

36. Traduction libre de Gerard MOORE, « Recension : *The Sacraments. The Word of God at the Mercy of the Body* », *The Australasian Catholic Record*, vol. 80, n. 2, 2003, p. 264-265. « The first [problematic feature] is the seemingly “romanticized” view of symbolic exchange in traditional societies, particularly those in Melanesia. While Chauvet is intending to bring out the gratuity of grace through contrast between traditional exchange and western economic logic, this excursion into anthropology is inadequate and a distraction. » Il faut noter que Moore est un théologien australien du *United Theological College* (North Parramatta, Australie), ce qui explique peut-être pourquoi il cible le cas mélanésien duquel il est géographiquement plus proche.

37. « Any framework, such as Chauvet's, which posits a clear-cut distinction between the economic and the symbolic runs the risk of reading manipulative power into the divine all-gratuitous action, thus turning a blind eye (especially when this divine all-gratuitousness is mediated by such a precarious institution as the church) to the ambiguity inherent in all gift-exchanges. » Daniel Franklin PILARIO, « “Gift exchange” in Sacramentalogy. A Critical Assessment from the Perspective of Pierre Bourdieu », *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy*, vol. 82, n. 1, 2001, p. 93. Bourdieu, sur lequel

Il est important de noter que le problème ici évoqué concerne sa *théorie* de l'échange symbolique qu'il élaboré à partir de modèles anthropologiques, sans toujours marquer le moment où il passe à une lecture de l'échange symbolique converti, et sans distinguer entre différents types de dons. On peut aussi rappeler qu'il élaboré sa théorie à l'intérieur d'une problématique philosophique et théologique qui en déplace les enjeux. Mais il importe aussi de souligner qu'en d'autres parties de son œuvre, notamment dans les sections sur la pratique des sacrements, on voit clairement que Chauvet n'ignore pas l'ambivalence des rituels chrétiens, au contraire. « Le rite, souligne-t-il avec insistance, est capable du meilleur comme du pire. » Et pour « demeurer proprement chrétien », il est « constamment à évangéliser<sup>38</sup> ». Sa critique des abus liés à la messe comme sacrifice d'expiation au Moyen Âge et à la veille de la Réforme protestante atteste aussi de sa vigilance critique à propos de l'ambivalence. Un lecteur comme Robert Mager y a été attentif.

La force de l'argumentation de Chauvet réside dans la tournure non apologétique de sa présentation de la dimension institutionnelle comme corporéité. En situant cette dimension dans la sacramentalité de l'Église, il la « remet à sa place » et en fait apparaître tant l'importance que les limites<sup>39</sup>.

---

Pilario appuie sa critique, à sa propre manière d'articuler économie (échange marchand) et échange symbolique.

38. L.-M. CHAUVENT, *Les sacrements*, p. 127-128 : « Le rite est capable du meilleur comme du pire. Le meilleur : c'est notamment ce que l'on a cherché à montrer au long de l'analyse qui vient d'être faite. [...] On ne devient chrétien qu'en entrant en institution [...]. Vouloir sortir de ces médiations institutionnelles et rituelles, c'est être victime d'un imaginaire d'immédiateté dont on perçoit aisément les dégâts. Le rite n'en est pas moins, simultanément, capable aussi du pire. Outre ses risques évidents de routine, il est lourd d'ambiguités d'ordre psychique (la névrose obsessionnelle peut y trouver un terrain favorable), social (il peut fonctionner comme coquille vide de contenu de foi, seul important le "contenant", c'est-à-dire les marques sociales d'appartenance à une religion donnée et, par-là, à une culture ou à un milieu social), politique (les manipulations des cérémonies par le pouvoir établi), aussi bien que spirituel (substitution plus ou moins magique de l'efficacité du rite à la Parole et à ses interpellations éthiques), etc. Le rite est donc constamment à évangéliser, s'il veut demeurer proprement chrétien. » Voir aussi L.-M. CHAUVENT, *Symbolique et sacrement*, p. 361-363.

39. Robert MAGER, « L'Église-sacrement à l'épreuve du symbole. L'apport de Louis-Marie Chauvet », *Église et Théologie*, vol. 21, n. 2, 1990, p. 186.

Suivant Mager, l'approche de « l'Église comme mystère » par Chauvet évite le piège de la mystification et de l'idéalisat ion de la communauté ecclésiale dans lequel trop de théologiens catholiques tombent et qui conduit souvent à masquer les risques propres à une structure hiérarchique. À cet égard, le concept de « réciprocité » mis en avant par Chauvet jouerait un rôle central. « Cette réciprocité n'est pas à comprendre dans le sens romantique où basculent trop d'ecclésiologies de la "communion". L'interdépendance que fonde la réciprocité est à la fois coopération et compétition. » Mager reconnaît donc la sensibilité de Chauvet à la question de l'ambivalence. Toutefois, on peut remarquer que ce dernier sent aussi le besoin de préciser que la réciprocité dont il est question est, précisément, « ambiguë<sup>40</sup> ».

Si l'ecclésiologie de Chauvet jouit d'une appréciation somme toute assez positive chez le théologien catholique Mager, elle laisse plutôt interrogatif un lecteur de tradition protestante réformée comme Henry Mottu, par ailleurs appréciatif de l'ensemble de son travail<sup>41</sup>.

## Ouverture

La pensée des anthropologues sur le don réciproque cérémoniel joue un rôle central dans l'argumentation de Chauvet. On reconnaît l'héritage de cette tradition de pensée dans sa problématique de l'échange symbolique. Celle-ci lui permet de penser la grâce comme un rapport relationnel de reconnaissance. Certes, la manière dont il articule théoriquement l'échange symbolique avec l'échange marchand et la signification gagne à être nuancée. De même, il ne distingue pas

40. R. MAGER, « L'Église-sacrement à l'épreuve du symbole », p. 190-191. R. Mager note également que « Chauvet passe un peu rapidement sur cette distinction importante » entre « corps ecclésial » et « corps du Christ » (p. 189).

41. « Or, de même qu'il faut prendre garde de ne pas tomber dans une conception romantique du symbolique, ce qu'admet [Chauvet] lui-même, de même il ne faut pas céder à une ecclésiologie romantique. N'a-t-on donc pas [dans *Symbol et sacrement*] une notion non différenciée, organiciste de l'Église comme corps du Christ ? » Henry MOTTU, « "Symbol et sacrement". À propos d'un livre récent », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 121, n. 2, 1989, p. 221-222. Voir aussi les interrogations de Pierre GISEL, « Du symbolique au symbole, ou du symbole au symbolique ? », *Recherches de science religieuse*, vol. 75, n. 3, 1987, p. 362-365.

toujours nettement entre la reconnaissance sous la forme du don réciproque cérémoniel et la reconnaissance sous les traits de la grâce comme don unilatéral. Plus encore, il tend à projeter sa sensibilité théologique pour la gratuité sur les diverses formes de la reconnaissance, au risque d'en oublier parfois – théoriquement – leur incontournable ambivalence. En fin de compte, à certains moments, on ne sait plus trop si Chauvet opère une interprétation de l'échange symbolique par la grâce entendue comme pure gratuité, ou l'inverse, c'est-à-dire une interprétation chrétienne de la grâce à partir de l'échange symbolique. La relecture de ce dossier à partir de l'anthropologie du don et de la reconnaissance de Marcel Hénaff a permis de prendre un peu de recul et de cibler l'essentiel.

Cette difficulté théorique chez Chauvet ne doit toutefois pas faire manquer la fécondité du geste théorique qui est au cœur de son travail et qui consiste précisément à approcher la grâce sacramentelle et l'alliance chrétienne à partir de cette problématique anthropologique sur la reconnaissance et le don. Car cette approche théorique permet de penser la grâce – centrale dans les sacrements et plus largement dans l'existence relue chrétienement – comme une dynamique relationnelle où la reconnaissance de l'altérité de chacun est en jeu. De plus, elle prend en compte les modalités concrètes de cette dynamique dans l'ordre du rituel.

Plus encore, et toujours sur le plan théorique, il importe de relever ce qui nous apparaît être un autre apport spécifique des travaux de Chauvet pour penser théologiquement la grâce chrétienne en termes de reconnaissance. Si, plus souvent qu'autrement, c'est l'expression « non-valeur » ou « hors valeur » qu'il utilise pour qualifier la grâce, avec la difficulté que cela présente pour penser sa « gratuité » dans l'ambivalence des institutions et des gestes qui la médiatisent, Chauvet fait aussi appel à un autre concept, celui de « gracieuseté ». Au même titre que les deux autres, ce concept lui permet de qualifier la grâce et « désigne [...] ce qui ne peut pas, par définition même, faire l'objet d'un *calcul*, d'un prix, d'un marchandage » (p. 113). Mais il lui permet d'apporter une précision supplémentaire déterminante. Ce qui apparaît alors, c'est la grâce en tant qu'elle laisse place à une réponse et à une participation libre de l'humain à son mouvement, dans la créativité et la responsabilité :

Cette gracieuseté qualifie le contre-don requis comme sans prix, sans calcul – bref, comme réponse d'amour. *Le contre don de notre réponse humaine appartient donc lui-même au concept théologiquement chrétien de « grâce ».* Renversement capital pour l'intelligence chrétienne du rapport à Dieu ! (p. 114)

À mes yeux, Chauvet formule ici la principale fécondité de son approche de la grâce par la voie de l'échange symbolique : elle met en lumière la dynamique de reconnaissance qui est au cœur de *la grâce, comme ce qui ouvre l'espace d'une possible participation libre, créative et responsable de l'humain à son mouvement*, une participation qui passe par la disponibilité, qui tient lieu de réponse, et qui ouvre sur la reconnaissance mutuelle. Dit simplement, ce qui ne veut pas dire que cela est simple, accueillir la grâce comme reconnaissance accordée gratuitement peut changer une vie, des vies. C'est la résurrection comme événement et comme opération de relèvement du sujet dans ses relations à autrui et au monde, qui se présente alors comme ce qui est à vivre et ce que le don de Dieu vient appeler, porter et sous-tenir.

Plus que ne le suggère un anthropologue et un philosophe comme Hénaff, cet espace problématique de la réponse humaine au don de la grâce est complexe, varié ; il reste à penser, et la théologie de Chauvet contribue à le faire. C'est alors l'horizon d'une vie humaine vécue dans la foi, l'espérance et la charité qui devient « pensable » comme un fruit de cette grâce. Bien sûr, la charité bienveillante, l'entraide, la solidarité mutuelle et les combats pour la justice sont concernés. Et ce sont ces pratiques qui contribuent à nourrir le lien social qui intéressent l'anthropologie et la sociologie. Mais plus largement, c'est toute la créativité et la subjectivité humaine qui, potentiellement, est sommée de se lever lorsqu'elle est interpellée et déplacée par l'altérité du don de Dieu et la gratuité de la reconnaissance qui y est offerte<sup>42</sup>. Bien sûr, concrètement, et il importe de le

42. « Or, comme tout don, celui de la création n'est reçu que moyennant un contre-don : en l'occurrence, celui de la créativité humaine [...]. » L.-M. CHAUDET, *Symbol et sacrement*, p. 367. Et au cœur de cette créativité, comme le souligne cette fois Antoine DELZANT (*Croire quand même*, Paris, Bayard, 2006, chapitre « La gratuité », p. 281) dans des termes semblables à ceux de Chauvet, c'est la reconnaissance des sujets qui est primordiale : « La gratuité est la qualité d'un don ou d'un service réalisés en vue de créer ou de maintenir la reconnaissance mutuelle entre les sujets. Elle met en jeu une liberté qui exerce un intérêt désintéressé, qu'on appelle amour [...]. »

mentionner une dernière fois, *l'accueil* du don de grâce peut être *vécu* négativement comme ce qui écrase et qui oblige à donner à son tour et toujours plus, jusqu'à l'épuisement. Mais il faut voir alors que c'est la réception du don de Dieu et ce qu'on en fait qui pose problème, pas la grâce elle-même.

En somme, recevoir la faveur de Dieu comme grâce de reconnaissance est tout sauf simple et ennuyeux. Mal comprise et mal reçue, elle peut écraser et obliger à recevoir passivement. Mais bien reçue, elle place chacun devant une question qui libère : comment se situer par rapport à ce don de vie qui, mystérieusement, est toujours déjà offert, gratuitement, chaque jour, et appelle à vivre en plénitude ? D'où l'importance de penser avec la profondeur requise cet horizon problématique et complexe du « contre-don » humain, ou mieux, de la « réponse » humaine, y compris lorsque ce don est une grâce qui n'attend pas de retour.

Chauvet va même assez loin dans cette direction.

La grâce [...] n'advient jamais autant à son essence de grâce que lorsqu'elle sollicite cette liberté et cette responsabilité de l'être humain. Elle n'est jamais aussi bien reçue par celui-ci comme don gratuit que lorsqu'elle suscite un contre-don gracieux, lequel est toujours de l'ordre de l'amour<sup>43</sup>.

Cette proposition pointe vers la réciprocité constitutive de toute forme de reconnaissance telle qu'Hénaff la pense discrètement<sup>44</sup>. Le point de vue théologique de Chauvet en montre la complexité et la diversité en ce qui concerne le régime de la grâce. Car la grâce n'est pas que bienfait, elle est aussi et d'abord une reconnaissance offerte qui suscite et libère la liberté, en vue d'une réponse qui s'élabore au cœur même de l'existence.

Patrice BERGERON

---

43. L.-M. CHAUDET, *Les sacrements*, p. 141.

44. R. HÉNAFF, *Le don des philosophes*, p. 152.

### Résumé

D'où viennent ces catégories opposées de valeur et de hors valeur qu'évoque rapidement le théologien des sacrements Louis-Marie Chauvet au tout début de son maître-ouvrage *Symbole et sacrement* et qui réapparaissent à des moments clés de l'argumentation, notamment dans sa discussion avec la théologie sacramentaire de saint Thomas d'Aquin ? D'où viennent également ces deux autres catégories, gracieuseté et gratuité, qui servent à qualifier ce « hors valeur » de la grâce à l'œuvre dans les sacrements ? Elles lui viennent de sa réception du concept d'échange symbolique tel qu'il a été pensé de manière différenciée du côté de l'anthropologie, tant celle de Marcel Mauss, que celles de Claude Lévi-Strauss et de Jean Baudrillard. À travers une lecture attentive des écrits de Chauvet, cet article montre d'abord que ce dossier théorique gravitant autour de l'échange symbolique, qui se trouve à l'intérieur d'une problématique philosophique et théologique plus large, occupe tout de même une place importante. S'il comporte quelques difficultés, il va aussi et surtout de pair avec des fécondités qu'il importe d'identifier. Ensuite, à partir de l'anthropologie du don et de la reconnaissance de Marcel Hénaff, cet article explore la manière dont l'horizon anthropologique du don – ici l'échange symbolique – permet à Chauvet d'approcher la grâce comme un don gratuit qui, dans sa gracieuseté, soutient le contre-don de la réponse humaine en même temps qu'il l'appelle à la liberté responsable et l'ouvre à une dynamique de reconnaissance. Enfin, sur le plan proprement théorique, la contribution de Chauvet fait bien voir tant la complexité que la fécondité d'une théologie de la grâce qui s'ouvre au don réciproque et rituel tel qu'il est étudié par l'anthropologie culturelle et sociale depuis Marcel Mauss.



# **NOUVELLE TRADUCTION DU MISSEL ROMAIN**

---

*La Maison-Dieu* 306, 2021/4, 151-168  
Bernadette MÉLOIS

## **LE MISSEL ROMAIN, AU SERVICE D'UNE PRIÈRE « EUCHARISTIQUE » DE L'ASSEMBLÉE**

### **Introduction**

La nouvelle traduction du *Missel romain*, que nous allons peu à peu nous approprier, nous convoque à une révision de nos pratiques liturgiques. Nous sommes invités à prendre de la distance par rapport à quelque cinquante années de pratique liturgique et à considérer à frais nouveau le mystère de l'eucharistie par le biais de cette nouvelle traduction. Nous arrivons donc à un moment de discernement dont le *Missel* et sa *Présentation générale* composent l'un des outils. Ils offrent des points d'appui et de références pour un nouveau départ d'inculturation d'une liturgie dont les éléments fondamentaux nous sont rappelés.

#### *Une réception dans un contexte inédit*

Outre la nouveauté de la traduction du *Missel* qui va nous obliger à une attention particulière, il se trouve que nous la

---

*Bernadette MÉLOIS est directrice du Service national de la pastorale liturgique et sacramentelle (SNPLS) attaché à la Conférence des évêques de France (CEF).*

*Ce texte reprend la conférence donnée par la directrice et des membres du Service national de pastorale liturgique et sacramentelle (SNPLS) dans le cadre de la publication de la traduction francophone Tertia typica du Missel romain.*

recevons dans un contexte de pandémie – nous ne pouvons pas encore parler de post-pandémie – où la vie ecclésiale se trouve bousculée et parfois remise en question par la disparition de certains fidèles, la difficulté de rassembler la communauté dispersée, les contingences sanitaires qui demeurent, etc. Mais plus encore, la pandémie et ses divers confinements ont mis en lumière des mutations théologiques et pastorales bousculant la théologie de l'eucharistie et de la communauté par l'intrusion des modes de retransmission télévisuelle qui interrogent le sens de la communion, de la présence eucharistique, de l'assemblée, etc.

Ces contraintes autant que ces interrogations peuvent être des ressources pour donner une nouvelle impulsion à la vie eucharistique de nos communautés. Aussi, loin de réduire la réception de cette révision de la traduction à une querelle de mots – que l'on pourrait stigmatiser comme querelle entre conservateurs et progressistes – il convient de placer le débat au niveau de la vie spirituelle du peuple chrétien, de sa marche à la suite du Christ, de son engagement éthique né de la communion à la vie divine.

### *Une réflexion au sein du Service national*

Il revient au Service national de la pastorale liturgique et sacramentelle d'organiser la réception pastorale du *Missel romain* dans ce contexte particulier. Notre conviction de départ est que le *Missel* est au service de la prière « eucharistique » de l'assemblée liturgique, tout comme de sa vie spirituelle.

Cette contribution, fruit d'une réflexion commune, s'articule autour de cinq thèmes qui montrent que la structure et l'exactitude des mots de la traduction du *Missel romain* ne sont pas une fin en soi, mais bien que l'un et l'autre ne prennent sens que dans un « faire », c'est-à-dire une action commune, qui est au service d'un « vivre » ensemble qui est prière. Nous aborderons donc les points suivants 1) La *Présentation générale du Missel romain (PGMR)* : entre mode d'emploi et itinéraire ; 2) Les portes d'entrées dans le *Missel romain* telles que les ordonne la *PGMR* ; 3) Le *Missel romain* un livre pour se tenir en Église dans la prière ; 4) L'horizon missionnaire du *Missel romain* ; 5) La responsabilité ecclésiale en liturgie.

## **La Présentation générale du Missel romain (PGMR) : entre mode d'emploi et itinéraire**

Comment la *Présentation générale du Missel romain*, qui pour beaucoup se place, *a priori*, du côté du mode d'emploi – et donc peu souvent lue comme la plupart des notices –, peut-elle nous aider à entrer dans une nouvelle manière d'habiter les rites pour que chacun vive la liturgie comme un acte de prière communautaire ?

### *La structure de la PGMR*

Pour commencer, selon les mots de François Cassingena-Trévedy : « il faut refaire connaissance » avec le texte de la *PGMR*, « long texte à la portée mystagogique sous-estimée<sup>1</sup> ». Autant dire que la *PGMR*, à sa manière propre, nous fait entrer dans le mystère du Christ Sauveur.

La *PGMR* comporte neuf chapitres structurés en 399 numéros, plus un Préambule qui inscrit le *Missel* dans la « tradition ininterrompue » de la messe, donnant au monde le « témoignage d'une foi inchangée » depuis les temps apostoliques<sup>2</sup>. Le reste de la *PGMR* est à lire à la lumière du fondement suivant : la « règle de la prière » (*lex orandi*), s'adaptant aux conditions nouvelles de la vie de l'Église au cœur du monde, objective – au sens de donne corps à – la « règle de la foi » (*lex credendi*) qui sous-tend la vie spirituelle des croyants, plongés dans la mort et la résurrection pour la gloire de Dieu et le salut du monde.

La structure même de la *PGMR* dit, d'emblée, la volonté conciliaire de s'intéresser à l'essentiel, « L'importance et la dignité de la célébration eucharistique<sup>3</sup> » dans le but de faire progresser le peuple de Dieu vers la sainteté<sup>4</sup>.

Pour mémoire :

1. François CASSINGENA-TREVEDY, « Le Missel, le choix au service de la vie spirituelle », *Du bon usage des normes liturgiques*, Paris, Éd. du Cerf, « Lex orandi nouvelle série », 2020, p. 367.

2. *PGMR*, n. 2-5 et 6-9.

3. *PGMR*, titre de la 1<sup>ère</sup> partie.

4. Cf. *PGMR*, 5.

- Les chapitres I à IV passent du rappel de l'importance de la célébration eucharistique, centre de la vie liturgique, sommet et source de la vie chrétienne, à sa structure organique (§ II), puis aux divers ministères qu'elle requiert (§ III), pour finalement porter notre attention sur la forme paradigmatische de la célébration, celle qui rassemble l'Église comme peuple de Dieu.
- Les chapitres V et VI donnent des critères pour la disposition et l'ornementation des églises puis sur les objets nécessaires à la célébration.
- Les trois derniers chapitres sont particulièrement innovants puisque le VII concerne le choix des messes et celui de ses différentes parties ; le VIII donne le sens des messes pour intentions diverses ; et le IX<sup>e</sup> et dernier chapitre est un ajout de la 3<sup>e</sup> *editio typica* de 2002 (Traduction française 2007<sup>5</sup>) qui n'apparaissait donc pas dans la version de 1975. Il ouvre un espace aux adaptations qui relèvent des conférences des évêques de chaque pays.

### *Des évolutions à repérer*

Bien que la nouvelle traduction de la *PGMR* soit disponible depuis 2008, il n'est pas sûr que les évolutions notables qu'elle présente ait été perçues à leur juste valeur. Pour n'en citer que quelques-unes :

- Le silence est un point sensible soulevé dès le n. 45. Il est rappelé à chaque acte de prière. Par exemple : avant la préparation pénitentielle (n. 51), après les lectures (n. 128), au cœur de la prière universelle (n. 71). Le silence, en soi, apparaît comme un acte de prière.
- Les attitudes et les gestes de l'assemblée sont précisés (n. 43) pour être signe d'unité (n. 42). Le ton de la voix, tant du prêtre que des lecteurs, est souligné selon la nature de la prise de parole : lecture, prière, etc.
- Un des éléments majeurs est l'attention pastorale aux besoins des communautés célébrantes. Le choix des messes et des parties de celles-ci (lectures, oraisons,

---

5. Publiée dans *L'art de célébrer la messe. Présentation Générale du Missel Romain, 3<sup>e</sup> édition typique 2002*, Paris, Desclée Mame, 2008.

préfaces, prières eucharistiques, etc.) relève d'une considération pastorale tendue vers un but : « répondre plus exactement aux besoins spirituels des fidèles » (n. 20). Les messes pour intentions diverses répondent au même souci pastoral. Dès lors, le choix se trouve « incorporé à la norme même et devient l'enjeu d'un exercice spirituel<sup>6</sup> » au service de la prière de la communauté.

### *Un itinéraire de vie*

Guide de la célébration, le *Missel* propose un itinéraire, c'est-à-dire un chemin balisé par les normes pour faire entrer le peuple de Dieu dans la prière et le conduire à vivre la célébration comme un dialogue fructueux avec le Père, par le Fils et dans l'Esprit saint. La norme que définit le *Missel* à travers des prescriptions concrètes n'a pas pour but d'enfermer les prêtres et les fidèles dans un carcan célébratoire, mais bien de leur faire découvrir que les normes sont au service de la communauté pour soutenir la pastorale et, partant, la vie spirituelle du peuple de Dieu.

Aussi, la *PGMR* :

- offre à notre regard une vision de l'Église, corps du Christ et peuple de Dieu avec en son sein divers ministères, c'est-à-dire des services, nécessaires à la bonne mise en œuvre de la liturgie pour qu'en elle s'accomplisse « l'œuvre de notre rédemption » (*SC* 2).
- propose une théologie de la prière en développant une théologie de la liturgie, prière par excellence.
- déploie une christologie sans mettre de côté une théologie trinitaire. Toute l'action du Christ dont nous faisons mémoire est référée à l'œuvre du Père – lui « vers qui montent nos louanges » (Prière eucharistique, PE 1) – et ne se comprend que dans la puissance de l'Esprit qui « continue son œuvre [celle du Christ] dans le monde » (PE 4).

La *PGMR* est donc bien plus qu'un simple « mode d'emploi ». Si elle indique la norme à suivre, et partant possède

---

6. François CASSINGENA-TREVEDY, « Le Missel, le choix au service de la vie spirituelle », p. 379.

une dimension normative, en expliquant le sens des rites, en élargissant les propositions par l'ouverture à des choix multiples, elle offre des critères d'interprétation qui induisent une nécessaire maturité spirituelle, théologique et finalement pastorale, éloignée d'un certain rubricisme. La *PGMR* marque le passage d'un *ritus servandus*, qui imposait une manière stricte de célébrer, à un *ars celebrandi* qui requiert une connaissance et une intelligence des rites et de leur performativité en vue du salut des hommes et de la gloire de Dieu.

### **Plusieurs portes d'entrée dans le *Missel romain*, ordonnées par la *PGMR***

Outre sa structure ordonnée, qui conduit des fondements de la célébration eucharistique à ses aspects les plus pratiques, la *Présentation générale du Missel romain* manifeste une volonté d'interprétation, de formation, de pédagogie en vue d'une juste utilisation du *Missel romain*.

Ce livre unique, qui régule la prière du peuple chrétien, contient tout ce qui est nécessaire à la célébration eucharistique. Un peu comme une base de données où se côtoient un pluralisme de formulaires, et dont il faut saisir des éléments épars ici et là pour construire de manière responsable et mettre en œuvre une célébration vivante où l'ensemble du peuple de Dieu sera nourri et régénéré dans la foi.

On peut accéder au *Missel* par différentes entrées qui toutes conduisent à faire de la célébration eucharistique un lieu de rencontre du Christ pascal, médiateur de toute grâce.

#### *Le Propre du Temps*

La première entrée s'adosse à l'année liturgique, ce que le *Missel* appelle le « Propre du temps ». C'est tout l'enchaînement du mystère de la vie du Christ depuis sa naissance, attendue par nos Pères dans foi, jusqu'à la réalisation du dessein de Dieu qui passe par la mémoire du mystère pascal, sommet de l'année liturgique, et nous conduit à l'épanouissement de la vie chrétienne par le don de l'Esprit. Le corpus des oraisons et des préfaces exprime, au fil des jours et des mois, ce mystère de l'inclusion de Dieu « dans le cours du temps » (2<sup>e</sup> Préface

de Noël) qui, ayant accompli « jusqu'au bout le mystère de Pâques », fait de nous ses « enfants d'adoption » par Jésus Christ (Préface de la Pentecôte).

### *Le Propre des saints*

La deuxième entrée s'attache au « Propre des saints » en qui Dieu « couronne[s]ses propres dons<sup>7</sup> ». À travers les saints, c'est la variété des réponses à l'appel du Christ qui s'offre à notre méditation et à notre prière, car les saints nous donnent à reconnaître la fécondité de la vie en Christ sous ses multiples aspects. Dès lors, la manière de célébrer la sainteté de Dieu manifestée en tant d'hommes et de femmes au cours des âges est variée. Le discernement pastoral fera considérer le bien spirituel des fidèles et non des « inclinations personnelles » (*PGMR*, n. 352).

### *L'Ordo missæ*

L'Ordinaire de la messe est une troisième entrée. Non seulement la *PGMR* fait du choix des formulaires de messe un principe directeur, mais le *Missel* propose une série de choix dans le corps même de l'*Ordo missæ*. Ainsi, nous avons quatre formules pour la préparation pénitentielle, dix prières eucharistiques, deux formules d'introduction à la prière sur les offrandes, quatre formules d'anamnèse, etc. Sans oublier la longue série des préfaces, certaines étant propres aux fêtes, mais d'autres découlant du choix du célébrant : les huit préfaces des dimanches et les six préfaces communes témoignent de différents aspects du mystère du salut et de l'Église.

Les « Messes rituelles et pour les sacrements » rendent compte de la vie sacramentelle de l'Église, depuis les sacrements de l'Initiation jusqu'à leur déploiement dans la vie concrète des hommes et des femmes qui répondent à une vocation particulière au sein du peuple de Dieu. Une entrée qui donne à penser l'organisation de ce peuple, que Dieu veut saint en sa présence.

Les « Messes pour circonstances diverses », comme leur nom l'indique, s'intéressent à ce qui fait la vie quotidienne tant de l'Église que du monde. Ces formulaires de messe ont la particularité de prendre en compte des situations pastorales

7. 1<sup>ère</sup> Préface des saints.

particulières, tant l'unité des chrétiens ou l'évangélisation que la bonne marche des saisons ou la tenue d'un synode. C'est donc, encore, avec un discernement pastoral qu'il convient d'en faire usage – plus encore en ce qui concerne les messes votives.

### *Le chant et la musique*

Une dernière entrée dans le *Missel romain* concerne la musique et le chant. La *PGMR* a rappelé l'importance des interventions chantées, particulièrement des acclamations du peuple, des dialogues, etc. Le *Missel* propose la mise en musique de ces interventions qu'il sera enrichissant de prendre en compte pour former les fidèles et donner à la célébration une plus grande unité.

La *PGMR* marque de manière très vive l'aspect pastoral inscrit dans la grande variété des formulaires de prière. Parce qu'en dernier ressort, c'est bien du souci de la vie spirituelle des fidèles qu'il s'agit. C'est dire à quel point l'interprétation – au sens musical du terme – des normes doit être envisagée bien en amont de la célébration elle-même, par une fréquentation du *Missel*, reconnu comme instrument, pour qu'en vérité ce livre particulier devienne le livre de la prière de l'Église.

## **Un livre pour se tenir en Église dans la prière**

En célébrant le 25<sup>e</sup> anniversaire de la Constitution sur la liturgie, Jean-Paul II soulignait un aspect décisif que le Concile avait voulu valoriser : « voir dans la liturgie une épiphanie de l'Église : elle est l'Église en prière<sup>8</sup> ». Cette mise en avant qui, pour beaucoup, était une découverte, au mieux une redécouverte, est la fine pointe d'un lent cheminement opéré tout au long du xx<sup>e</sup> siècle qui a permis de renouer les liens entre l'œuvre du Christ et celle de l'Église, unies inséparablement dans l'action liturgique. La nouvelle traduction du *Missel* détermine une nouvelle étape dans ce processus.

---

8. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique à l'occasion du 25<sup>e</sup> anniversaire de la Constitution *Sacrosanctum concilium*, n. 9, dans : CNPL, *Le renouveau liturgique – Documents fondateurs*, Éd. du Cerf, « Liturgie » 14, 2004.

### *Se disposer à l'épiphanie de l'Église*

Célébrer l'eucharistie rend visible l'Église en prière. Pour autant, l'Esprit Saint, qui nous a configurés au Christ lors de l'initiation chrétienne, ne nous donne pas la possibilité de célébrer selon notre libre arbitre ou notre inspiration du moment, au sein d'un groupe d'initiés ou cooptés sur des critères variés. Bien au contraire, gage d'ecclésialité, le *Missel* nous donne de nous tenir ensemble, en un seul corps, dans la prière. Livre de la prière commune, il propose un chemin balisé par des normes, un itinéraire fait pour construire la communauté *comme Église*. Le contenu du *Missel* est en attente de réalisation concrète – car tant que la liturgie n'est pas mise en œuvre, le texte est « lettre morte », mais il induit et appelle un déploiement cérémoniel qui rendra visible ce que nous sommes fondamentalement : peuple de Dieu, corps du Christ, temple de l'Esprit, etc. L'épiphanie de l'Église en prière devient réelle lorsque nous célébrons selon les normes du *Missel* qui objectivent la prière.

### *Conduire à l'épiphanie de l'Église*

Une telle épiphanie est de l'ordre du don, et non de l'ordre des options de celui qui préside au rassemblement de la communauté. Est-ce à dire que cela nous dépasse et que nous n'y pouvons rien ? À la fois, oui et non. Oui pour ce qui vient du Père par le Fils et dans l'Esprit, non pour ce qui est de notre disposition à recevoir le don et à le rendre visible. La *PGMR* signale des lieux, qui se tiennent comme en réserve et où se joue la possibilité épiphanique.

- Devenir corps du Christ

Le premier lieu concerne les postures que le *Missel* détaille et qui dépasse la simple rubrique. Les changements de position des ministres ou des fidèles désignent l'avenir communautaire et missionnaire auquel chacun est appelé. Les gestes et les attitudes manifestent ces évolutions qui, loin d'être seulement extérieures ou intérieures, expriment visiblement ce que la liturgie nous fait devenir. Ainsi, durant la messe, une oscillation apparaît : chaque participant – fidèle et ministre – passe d'*adstantes*, celui qui se tient là, à *circumstantes*, celui qui se tient autour, et inversement. Le jeu des regards, des paroles, des

déplacements, etc. disent la nouveauté eucharistique du rapport des participants entre eux : ils deviennent le corps du Christ. Il ne s'agit pas là d'un jeu de rôle et encore moins un théâtre, mais une épiphanie de l'Église, comme corps en prière, qui dévoile un appel et une mission, dont l'eucharistie est la source et le sommet.

- Des choix pastoraux effectués pour le bien du peuple

Un second lieu est à chercher dans une des invitations de la *PGMR*, que nous avons déjà soulignée plus haut, qui concerne la préparation de la liturgie de la messe. En son numéro 352, la *PGMR* rappelle que si la logique de choix constitue pour les pasteurs une norme fondamentale du *Missel*, sa fécondité se déploie dans l'attention au « bien spirituel du peuple de Dieu » et à la délibération pastorale entre les acteurs liturgiques :

L'efficacité pastorale de la célébration sera certainement accrue si les textes des lectures, des prières et des chants correspondent bien, dans la mesure du possible, et à l'état de préparation spirituelle et à la mentalité des participants. [...] Par conséquent, le prêtre, en organisant la messe, considérera davantage le bien spirituel du peuple de Dieu que ses inclinations personnelles. Il se rappellera en outre que ce choix des différentes parties devra se faire en accord avec tous ceux qui jouent un rôle dans la célébration, sans exclure aucunement les fidèles pour ce qui les concerne plus directement<sup>9</sup>.

Le *Missel* protège la prière de l'assemblée afin qu'elle demeure universelle et eucharistique. Elle ne peut et ne doit jamais se réduire à l'expression d'une assemblée particulière, non plus qu'à l'instrumentalisation d'une idée, même généreuse. L'épiphanie de l'Église trouve son expression dans les paroles de Cyprien de Carthage : « [pour que le] Père reconnaisse les paroles de son Fils lorsque nous prions. Celui qui habite au fond de notre cœur, qu'il soit aussi dans notre voix. [...] Or, nous obtiendrons plus efficacement ce que nous demandons au nom du Christ, si nous le demandons avec sa propre prière. »<sup>10</sup> Dès lors, les choix à opérer délimitent un itinéraire, non seulement

9. *PGMR*, 352, § 1-2.

10. CYPRIEN DE CARTHAGE, Traité sur la prière du Seigneur, Office des lectures, Carême Mardi I, *Liturgie des heures*, t. II, Cerf – Desclée – Desclée de Brouwer – Mame, 1980, p. 67.

pour préparer la célébration, mais pour se préparer personnellement et collectivement à la messe.

Le *Missel*, accompagné de la *PGMR*, se révèle comme le livre nécessaire pour que la prière soit conduite et vécue avec le vrai souci pastoral de construire l’Église. Il soutient, non de manière abstraite ou idéale, le déploiement cérémoniel qui rend visible la nature profonde du sacrement de l'eucharistie qui édifie chaque participant comme membre d'un corps, celui du Christ et de l'Église.

### L'horizon missionnaire du *Missel romain*

Livre indispensable, le *Missel* donne les mots dont nous avons besoin pour formuler notre prière. Des mots qui dévoilent l'horizon missionnaire de toute célébration eucharistique. Commençons par le mot de la fin qui a donné son nom « commun » à la célébration eucharistique. *Ite missa est*, entend[i]ons-nous sans trop savoir que *missa* est issu du verbe *mittere*, qui signifie « envoyer ». Ainsi, si la *missa* est finie, elle s'avère être un envoi des participants à l'eucharistie dans le monde. Le mot de la fin, devenu globalisant de l'acte eucharistique, qualifie l'ensemble de cet acte. Nous célébrons, non pour vivre un culte replié sur lui-même ou un cœur à cœur chaleureux avec le Christ, mais pour faire mémoire de sa mort et de sa résurrection qui nous envoie dans le monde à la suite du Christ pour lui annoncer *la Bonne Nouvelle du règne de Dieu*<sup>11</sup>.

### Les dialogues entre prêtre et fidèles

La perspective missionnaire est bien constitutive de l'eucharistie et les allusions à la mission jalonnent la célébration. Elles s'insèrent toutes dans un dialogue entre un ministre ordonné, prêtre ou diacon, et les fidèles rassemblés, manifestant que la mission n'est pas un domaine réservé à une catégorie de baptisés. Elle concerne chacun et nul ne peut s'y soustraire.

– Pensons au dialogue de la prière sur les offrandes. Dans la seconde formule, la réponse de l'assemblée : « Pour la gloire

---

11. Lc 4, 43.

de Dieu et le salut du monde » dit clairement que l'offrande du Christ à laquelle nous sommes associés concerne l'humanité tout entière et situe chaque baptisé dans sa responsabilité missionnaire. De son côté, la première formule renvoie de manière plus explicite à la dimension sacrificielle de l'eucharistie. Ce serait se méprendre que d'en oublier la dimension missionnaire. C'est justement parce que ce don est de l'ordre de la charité, du don total de soi que nous pouvons nous donner nous-mêmes par amour pour les autres. Il s'agit là du cœur même de la mission : être don d'amour et de charité pour le monde à la suite et à l'exemple du Christ.

— L'invitatoire à la communion : « Heureux les invités au repas des noces de l'Agneau », renvoie à la fois à Apocalypse 19, 9, qu'il reprend littéralement, et à la parabole des invités indifférents introduite par la phrase : « Heureux celui qui participera aux repas dans le Royaume de Dieu » (Lc 14, 15ss). Au même titre que ces deux invitations très ouvertes, l'invitatoire ne concerne pas les seuls membres de l'assemblée : c'est l'humanité tout entière qui est invitée à participer, dans son accomplissement final, au festin du Royaume. Ceux qui, présents aujourd'hui répondent à l'appel, reçoivent mission de transmettre l'invitation.

### *Les formules du rite de conclusion*

Le *Missel* propose désormais quatre formules d'envoi qui ouvrent à différentes manières de percevoir et de penser le prolongement eucharistique.

— « Allez dans la paix du Christ ». Ce qui importe ici, c'est d'être dans le monde des semeurs de paix à la suite du *Christ, qui est notre paix* (Ep 2, 14). Fort de la charité du Christ, nous sommes envoyés comme artisan de paix et de réconciliation dans un monde de conflits et de violences.

— « Allez porter l'Évangile du Seigneur » renvoie directement à la mission d'annonce inscrite dans notre être baptismal et renouvelé par l'écoute de la Parole et la communion au corps du Christ. L'Église nous rappelle que la messe n'est pas une célébration au sein d'un « club » fraternel, mais la source de vie à transmettre au monde.

— « Allez en paix, glorifiez le Seigneur par notre vie ». En son temps, Augustin disait que le chrétien « s'il ne cesse pas de

bien vivre, loue Dieu continuellement<sup>12</sup> », et plus encore « si tu ne te détournes jamais de la vie vertueuse, ta bouche est muette, mais ta vie est une acclamation. »<sup>13</sup> Témoignage silencieux de la charité qui annonce l'amour par-delà les mots, à l'image de Marie engendrant la vie par son « oui ». Le sacrement de l'eucharistie nous entraîne à faire de nos vies une acclamation communicative.

– « Allez en paix ». Formule lapidaire qui offre deux axes : « allez », c'est-à-dire ne pas rester statique, se mettre en mouvement vers ; « en paix », c'est-à-dire porteur d'une dimension intérieure jaillie du cœur même du Christ, *Je vous donne ma paix* qui n'est pas celle du monde. Nous avons été nourris de cette paix qui va désormais soutenir notre foi, notre espérance et notre charité dans le monde où nous sommes envoyés. Les formules d'envoi qualifient bien la mission du baptisé.

On pécherait par laïcisme, écrivait le père Roguet, si on ne mettait pas le sacrifice du Christ au cœur de la vie chrétienne. On pécherait par liturgisme si on croyait que tout est accompli quand la messe est célébrée, que la communauté est dissoute, libérée de tout engagement, par l'*Ite missa est*<sup>14</sup>.

Non, la « messe n'est pas finie » ! elle se poursuit dans la vie des croyants qui, fortifiés par le sacrement qu'ils partagent, sont renvoyés par les formules du *Missel* à leur mission de baptisés : annoncer l'Évangile et à en témoigner par toute leur vie.

## La responsabilité ecclésiale en liturgie

Pour poser un regard plus global, notons que les éléments soulevés jusqu'à présent confirment à leur manière que « L'eucharistie fait l'Église<sup>15</sup> », pour autant que l'assemblée se fasse épiphanie de l'Église en prière en « étant dans le Christ, en

12. Saint AUGUSTIN, *Sur le psaume 148*, Office des lectures, Temps pascal, samedi V, dans *Liturgie des heures*, t.2, p. 672.

13. *Ibid.*

14. A.-M. ROGUET, *La messe*, Paris, Éd. du Cerf, 1951, p. 186.

15. Cf. H. de LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, Éd. du Cerf, Œuvres complètes XV, 2009 (reprise de la 2<sup>e</sup> éd., 1949 ; 1<sup>e</sup> éd., 1944), p. 144 ; *Méditation sur l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, Œuvres Complètes VIII, 2008 (reprise de la 6<sup>e</sup> éd., 1985 ; 1<sup>e</sup> éd., 1953), p. 113.

quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain. »<sup>16</sup>

### *À la suite de Henri de Lubac*

La formule « l'eucharistie fait l'Église » a aidé de Lubac à synthétiser la tradition patristique sur l'origine sacramentelle de l'Église. Elle a vite séduit parce qu'elle permettait de rappeler que l'Église est bien plus qu'une institution ou même une organisation de type associatif : elle est le fruit du Christ qui la construit comme son corps par les rites déployés. Comprenant son intérêt pédagogique, Paul VI et Jean-Paul II l'ont utilisé dans leur enseignement. Ce dernier en a même fait le titre d'un chapitre dans son encyclique sur l'eucharistie : « l'eucharistie édifie l'Église<sup>17</sup> ».

Tirée de *Méditations sur l'Église*, il n'est cependant pas neutre que cette formule appartienne à une phrase plus complexe, élaborée comme un paradoxe : « C'est l'Église qui fait l'eucharistie, mais c'est aussi l'eucharistie qui fait l'Église ». La priorité d'alors était de réaffirmer la source sacramentelle de la vie ecclésiale. Or inversé, le paradoxe peut servir tout aussi bien à rappeler que, sans l'Église, l'eucharistie ne peut se célébrer. Dans son encyclique, Jean-Paul II s'appuiera sur la « relation circulaire » des « faire »<sup>18</sup> pour souligner l'apostolitité nécessaire à toute célébration.

### *La régulation ecclésiale*

Il n'est pas neutre à cet égard de lire dans le numéro 22 de la *PGMR* que « le droit de régler l'organisation de la liturgie dépend uniquement de l'autorité de l'Église » à savoir le « Siège apostolique et, selon les règles du droit, [...] l'évêque » ou les « diverses assemblées d'évêques légitimement constituées, compétentes sur un territoire donné ». Cette norme vise

16. *Lumen gentium*, 1.

17. JEAN-PAUL II, Encyclique *Ecclesia de Eucharistia* sur « l'Église vit de l'eucharistie », 17 avril 2003, § 2..

18. Pour cela, au début du troisième chapitre, Jean-Paul II avance l'argument suivant : « si l'eucharistie édifie l'Église et l'Église fait l'eucharistie, il s'ensuit que le lien entre l'une et l'autre est très étroit » (n. 26).

à garantir l'authenticité de la liturgie, et cela n'obérit pas sa vitalité. Ainsi, on l'a déjà dit, un IX<sup>e</sup> et dernier chapitre a été ajouté en 2002 dans la 3<sup>e</sup> *editio typica* de la *PGMR* pour ouvrir un espace aux adaptations qui relèvent des conférences des évêques de chaque pays.

Dans ce chapitre, le numéro 387 souligne ainsi avec force la mission de l'évêque de « favoriser la vie liturgique dans son diocèse, la régler et veiller sur elle », car « c'est à lui qu'il revient en premier lieu de nourrir les prêtres, les diacones et les fidèles de l'esprit de la liturgie. » La finale est importante, car elle désigne l'équilibre à tenir : d'une part, interroger nos pratiques à partir de l'affirmation selon laquelle « absolument personne d'autre, même prêtre, ne peut, de son propre chef, ajouter, enlever ou changer quoi que ce soit dans la liturgie » (*PGMR*, n. 22) ; d'autre part, éviter de verser dans un rubricisme qui oublierait « l'esprit de la liturgie ». Cet équilibre est à tenir par tous, et pas seulement les ministres, puisque « la célébration de l'eucharistie est l'acte de l'Église tout entière, dans lequel chacun fait seulement, mais totalement, ce qui lui revient » (*PGMR*, n. 5). C'est ainsi, poursuit le numéro 5 que « par sa participation consciente, active et fructueuse au mystère eucharistique », ce peuple déjà « saint par son origine [...] progresse continuellement en sainteté ».

### *Re-visiter le Missel*

Pour qu'elle soit de nature vraiment pastorale – et pas seulement le reflet d'un communautarisme ou des préférences de certains –, la mise en œuvre du *Missel romain* suppose donc de recevoir la régulation ecclésiale qu'il représente comme une condition d'authenticité, voire comme un « cadeau ». En effet, comme l'expérience le montre, c'est un moment de grâce qui s'opère quand chacun, sans attirer à lui, joue son rôle en fonction d'une partition connue et dans un rythme qui facilite l'agir des autres. Alors en toute célébration, aussi modeste soit elle, se construit le corps, chacun « selon sa condition » et « en tenant compte de la nature de chaque assemblée et des diverses circonstances qui la caractérisent<sup>19</sup> ». L'arrivée de la nouvelle traduction du *Missel* offre l'opportunité d'une « revisitation »

---

19. *PGMR*, 17.

pour réapprendre à goûter l'apostolité de ce que nous vivons ensemble.

Au-delà de l'aspect normatif, qui pourrait encourager le scrupule, il s'agit avant tout de goûter au bonheur de plonger dans un mystère qui précède et dépasse infiniment le cercle des participants, mais dont l'actualisation leur est pourtant réellement confiée. Vécu dans toute son amplitude, l'esprit de la liturgie ouvre à la grâce de savoir se réajuster sans cesse en tant que corps. Ainsi, chaque eucharistie édifie-t-elle effectivement l'Église en prière, comme nous ne cessons de le dire, pour la gloire de Dieu et le salut du monde.

## Conclusion

La réception de la nouvelle traduction du *Missel romain* ne se mesurera pas à l'aune de l'exactitude des mots ou de son emploi avec plus de rigueur. Elle se réalisera si les pasteurs et les communautés se saisissent du livre, l'ouvrent et l'accueillent véritablement comme un ouvrage au service de la vie de la foi. Parce qu'il est ordonné au service de la messe, le *Missel* conduit ceux qui vivent cette action commune à s'accoutumer aux mœurs du Royaume (saint Irénée). Servir la prière « eucharistique » d'une assemblée est de l'ordre d'une triple mission.

Tout d'abord, prendre soin de cette forme de vie particulière qu'est la liturgie de la messe est une mission de grande importance. Elle déborde la seule responsabilité des ministres ordonnés pour s'étendre à l'ensemble de la communauté. Ainsi, chacun fait ce qu'il a à faire, tout et seulement ce qu'il a à faire, afin que la liturgie soit véritablement l'épiphanie de l'Église en prière, un vivre ensemble qui est prière.

Ensuite, si la prière devient véritablement eucharistique, elle prend en compte les espoirs et les détresses de tout le genre humain. En élargissant les limites physiques de l'assemblée à tous ceux dont elle est éloignée, le service de la prière donne la parole à tous ceux qui sont maintenus dans le silence. La messe n'est pas l'exclamation des vainqueurs, mais l'action de grâce des sauvés, de ceux qui savent mieux que d'autres quelle miséricorde les a relevés.

Enfin, servir la prière eucharistique touche à la capacité de chacun d'être un témoin missionnaire. Nourris par l'unique Pain de vie reçu sous la forme de la parole de Dieu et du corps du

Christ, tous sont appelés à « glorifier Dieu par toute leur vie » (rite d'envoi de la nouvelle traduction). La prière n'est jamais close sur elle-même : elle suscite une forme de vie de foi dont l'engagement éthique et le témoignage sont le sceau.

En conclusion, le *Missel romain* concentre dans ses pages une authentique vision pastorale qu'il importe de reconnaître pour nourrir et irriguer la vie liturgique des paroisses. Cette vision relève d'un double mouvement : *ad intra* pour la croissance spirituelle et la vivification missionnaire de l'assemblée, ministres et fidèles compris ; *ad extra* parce que le mouvement initié au cœur de la célébration conduit à l'annonce aux nations. Une pastorale liturgique et sacramentelle demeure toujours d'actualité dans la mesure où elle honore l'eucharistie comme source et sommet de la vie chrétienne.

Bernadette MELOIS

### Résumé

Dans cette contribution, la directrice du Service national de pastorale liturgique et sacramentelle souligne la dimension éminemment pastorale du *Missel romain*, à l'occasion de sa nouvelle traduction en langue française. Au-delà de la structure même du Missel et de l'exactitude des mots de la traduction, se joue l'action commune du peuple de Dieu qui se reconnaît comme Église, corps du Christ pour la gloire de Dieu et le salut du monde. L'article aborde successivement : la *Présentation générale du Missel romain* comme mode d'emploi et itinéraire ; les diverses portes d'entrées dans le mystère que propose le *Missel romain* selon sa *Présentation générale* ; la visée fondamentale du *Missel romain* qui est de permettre à tous de se tenir en Église dans la prière ; l'horizon missionnaire déterminant du *Missel romain* ; et la responsabilité ecclésiale dans la régulation de la célébration de la messe qui nécessite d'approfondir ce *Missel romain* pour entrer dans l'esprit de la liturgie.

## CHRONIQUES

---

*La Maison-Dieu* 306, 2021/4, 169-170  
André HAQUIN

« HOMME ET FEMME,  
IL LES CRÉA. PLACE DE LA FEMME  
DANS LA LITURGIE »

67<sup>e</sup> SEMAINE D'ÉTUDES LITURGIQUES  
SAINT-SERGE (PARIS 6-9 JUILLET 2021)

**D**EPUIS QU'EXISTENT les *Semaines liturgiques* de l'Institut Orthodoxe Saint-Serge (Paris), jamais on n'avait abordé spécifiquement la question des ministères féminins, un sujet œcuménique d'une grande actualité. Malgré la pandémie, la Semaine liturgique a pu avoir lieu, en partie en présentiel et en partie à distance. Une trentaine de *papers* ont été proposés aux organisateurs, qui montrent une grande variété d'approches. Les Églises chrétiennes connaissent aujourd'hui des situations asymétriques concernant les ministères. Les Orientaux ordonnent prêtres et diaires des hommes mariés ou non, tandis que les évêques viennent généralement du monde monastique ; ils doivent être célibataires ; en revanche, les femmes n'ont pas accès aux ministères ordonnés. Les Églises issues de la Réforme ont des ministères masculins et féminins de pasteur(e)s, prêtres et même évêques célibataires ou marié(e)s. L'Église catholique occidentale ordonne des « diaires permanents » mariés ou célibataires, tandis que les évêques et les prêtres sont célibataires. Peut-être le diaconat sera-t-il un jour accessible aux femmes ? Les Églises catholiques de rite oriental ordonnent des hommes célibataires ou mariés ; les évêques sont célibataires.

Quatre interventions concernent les Églises anciennes : les femmes dans les Églises du III<sup>e</sup> siècle, l'ordination des diaconesses, les ministères selon la Lettre de Polycarpe aux

Philippiens, et la théologie de la liturgie de Jean Chrysostome à A. Schmemann. Il a été question aussi du chapitre 12 du Lévitique à propos de l' « impureté » de la femme qui accouche et de sa purification. Trois liturgies orientales ont fait l'objet d'une présentation : le rite byzantin, le rite syriaque et le rite arménien. Sans oublier la question des ordres mineurs, les ministères féminins dans l'Orthodoxie sont un sujet à l'ordre du jour, – en particulier celui des diaconesses déjà évoqué au Concile de Moscou (1917-1918) –, grâce notamment aux travaux d'Élisabeth Behr-Siegel. En ce qui concerne la Réforme, il a été question de Minke de Vries, prieure d'une communauté monastique et des ministères féminins ordonnés dans l'Église d'Angleterre. Du côté de l'Église catholique, on a rappelé la pratique des chanteuses d'opéra lors des liturgies de la Semaine sainte à l'époque baroque. On s'est aussi demandé si une théologie de l'Esprit Saint n'ouvrirait pas les portes vers le diaconat féminin. On a montré la place importante dans l'Église catholique des ministères laïcs, d'hommes et de femmes, notamment pour diverses liturgies lorsque manquent les ministres ordonnés : assemblées dominicales en l'absence de prêtres, célébration des funérailles, préparation aux divers sacrements. Quelques exposés ont souligné la complémentarité hommes-femmes dans l'Église qui permet d'approfondir la théologie de la liturgie. Il a été question aussi du rôle de l'épouse du prêtre orthodoxe. Tout cela constitue un bel ensemble qui a retenu l'intérêt des participants. On peut toutefois regretter que l'organisation n'ait pas prévu un exposé d'ouverture qui présente les aspects essentiels de la problématique et que la place réservée à la Bible ait été aussi parcimonieuse, laissant de côté les récits de la création et les ministères féminins dans le Nouveau Testament.

Les contributions feront, comme d'habitude, l'objet d'un volume édité par Aschendorff (Münster). La prochaine Semaine liturgique se tiendra à Saint-Serge du 5 au 8 juillet 2022. Elle aura pour thème « Les modes de communion ecclésiale par la liturgie ».

« LA LITURGIE ET LES ARTS »  
CONGRÈS 2021 DE LA SOCIETAS LITURGICA

L'édition 2021 du Congrès de la *Societas Liturgica* qui s'est tenu l'été dernier du 20 au 22 juillet sur le thème « La liturgie et les arts », a été marquée par la décision prise par le Conseil de cette société œcuménique internationale, de tenir en ligne, à distance, ce Congrès initialement prévu à Notre Dame University, USA, en raison des restrictions de déplacements liées à la pandémie. Le défi était de taille : comment « réunir » des participants issus des cinq continents, avec les conséquences en termes de décalages horaires et maintenir un minimum d'interactions qui font l'intérêt de ces congrès ? L'équipe de Notre Dame University a relevé le défi avec un brio, une compétence et une disponibilité unanimement salués. Certes la dimension de rencontres interpersonnelles a manqué. Mais une organisation maîtrisée, avec une ergonomie parfaite des différents outils numériques, a ouvert des possibilités inconnues des congrès traditionnellement « en présentiel » : par exemple des groupes de dialogue interconfessionnels plus systématiques, des forums d'échanges par groupes linguistiques et surtout la possibilité de « revenir » après coup sur les conférences toutes enregistrées en vidéo et disponibles en ligne en amont et en aval du congrès. De plus, le mode distanciel a en partie résolu une des questions délicates de ces congrès, celle de la barrière tarifaire générée par les transports mais aussi les standards « nord-américains » de ce genre d'évènements, largement incompatibles avec ce que peuvent se permettre des chercheurs de pays du sud ou d'Europe. Un bémol important, cependant : le mode distanciel a montré ses très grandes limites pour les liturgies retransmises ; des liturgies très américaines, aussi politiquement engagées que musicalement impressionnantes, dont on doit interroger la légitimité de la recherche à tout prix d'une participation *online*. Le

prochain congrès aura lieu durant l'été 2023, à l'Université de Maynooth en Irlande, sur un mode probablement hybride.

Sur le fond, les quatre interventions principales étaient conçues, de manière heureuse, comme des diptyques combinant un apport magistral d'un chercheur confirmé et une réponse par un « junior ». Le jeu des réponses a complété la grande diversité des approches, caractéristiques de la Societas, par une diversité des articulations entre les deux volets du diptyque. À la conférence magistrale de François Cassingena-Trévedy sur la liturgie envisagée comme une poétique et assortie d'un appel à une heureuse frugalité dans les formes liturgiques, Arnaud Montoux a répondu par une subtile évocation de la transfiguration de l'ordinaire du temps opérée par la poétesse Marie Noël dont il est un des meilleurs spécialistes. Le monde anglophone était représenté par deux tandems : David Brown nous a livré, à partir de l'art du vitrail, une magnifique évocation de ce que l'art peut donner à voir de la fonction de transfiguration du réel par la liturgie ; son « répondant », Gerald Liu, s'est livré à une critique exigeante de ses présupposés. Deborah Sokolove a proposé une réflexion sur « le pourquoi de l'art dans les liturgies aujourd'hui ? », et Marcia Mac Fee lui a répondu avec une thèse selon laquelle liturgie et monde devaient être « indissolublement liés » et que l'art pouvait précisément incarner ce lien.

Ainsi la livraison 2021 des interventions américaines rompait-elle avec l'approche de *case studies* qui caractérisait depuis longtemps l'approche anglophone de la liturgie pour renouer avec une approche plus fondamentale. C'est paradoxalement du monde germanique avec la néerlandaise Mirella Klomb que cette approche « anglo-saxonne » était présente avec une analyse, tenant du plaidoyer, de ce qu'elle appelle les liturgies urbaines. En fait, il s'agissait de paraliturgies du parvis destinées à des contemporains plus ou moins étrangers – selon la chercheuse d'Amsterdam – au langage liturgique. Son « répondant » Dominic Abel a tenté de fonder théologiquement ces pratiques paraliturgiques à partir de la catégorie de bénédiction.

Le congrès a également présenté une quarantaine de *papers*. Le monde francophone était très honorablement représenté par des étudiants de l'Institut de Théologie des arts et de l'Institut de Liturgie de Paris. Martine Saurory a évoqué avec finesse le mouvement, très français, des chapelles d'artistes à partir des grands exemples de Maurice Denis au Prieuré à Saint-Germain,

d'Henri Matisse à Vence et de Georges Braque à Varengeville. Anne Soncarrieu a analysé la portée eschatologique des installations d'André Gence. Julien Sauvé a esquissé une théologie de l'assemblée liturgique comme *vera icona* du Christ. Caroline Morizot s'est livrée à une brillante interprétation théologique d'un cycle de vitraux contemporains des débats eucharistiques pré-tridentins, avec la série de Sainte-Foy de Conches en Normandie. Enfin Marc Bonningues a présenté l'allocution de Paul VI aux artistes en 1964, un grand texte trop peu connu car éclipsé par les documents suivants de Jean Paul II et de Benoît XVI. Quant à l'auteur de ces lignes il a abordé, à partir de l'exemple du parcours catéchuménal envisagé pour Notre-Dame-de-Paris, quelques défis de l'intégration de l'art d'aujourd'hui dans une grande cathédrale. L'assemblée des membres de la *Societas Liturgica* l'a désigné comme *Président elect*, avec pour les deux ans qui nous séparent du congrès de Maynooth (2023), un travail d'appui au Président en exercice, le méthodiste Ron Anderson.



« LITURGIE ET POUVOIR  
LE CLERICALISME ET LA LITURGIE »  
COLLOQUE DE MUNICH  
(28-29 OCTOBRE 2020)

L'Église d'Allemagne est en démarche synodale. Parmi les thèmes travaillés dans ce cadre figure « le pouvoir dans l'Église », une réflexion déjà engagée depuis longtemps dans la Commission liturgique de la Conférence épiscopale allemande, présidée par Mgr Stefan Ackermann, évêque de Trèves. Pour contribuer à la réflexion, ladite Commission a organisé un colloque interdisciplinaire et inter-universitaire intitulé « Liturgie et pouvoir. Le cléricalisme et la liturgie ». Le public visé était constitué de responsables en liturgie, pasteurs, agents pastoraux, formateurs dans l'Église, théologiens, étudiants, et plus largement tous ceux que la question intéresse. Environ deux cents personnes y ont participé. Dans son introduction, Mgr Ackerman a posé la question des modalités et critères d'exercice juste d'un pouvoir qui demeure inévitable, mais risqué.

En raison des circonstances, le colloque organisé par le Centre de conférences de l'Académie catholique de Bavière à Munich s'est tenu, en ligne, entièrement à distance, servi par une technique efficace.

Une première séquence a été consacrée aux symboles et aux concepts du pouvoir. C'est un sociologue, Armin Nassehi (Munich) qui a inauguré la réflexion, sur le caractère asymétrique du pouvoir entre ceux qui l'ont et ceux qui ne l'ont pas. La théologienne Julia Knop (Erfurt) s'est ensuite interrogée sur les facteurs structurels et théologiques qui produisent le cléricalisme : une logique d'ordination, qui fait découler de l'ordination la prédominance du prêtre ; une logique d'état (hiérarchique) qui sépare volontairement les clercs des baptisés et l'inscrit dans ses normes ; et une logique de représentation

masculine qui identifie le prêtre au Christ et donne au pouvoir dans l'Église une figure genrée. L'Église apparaît comme une *societas inaequalis*. Elle en énumère les conséquences et plaide pour l'élaboration d'une théologie des ministères qui préserve les clercs du cléricalisme.

Quatre ateliers ont ensuite invité les participants à réfléchir à différentes formes de manifestation du pouvoir clérical : l'espace liturgique, les vêtements et les rubriques (Stefan Böntert, Bochum), le rapport au corps dans la sacralisation du ministère (Gregor-Maria Hoff, Salzbourg), les mises en scène du pouvoir dans les démarches conciliaires au cours de l'histoire (Benedikt Jürgen, Bochum) ou dans les célébrations œcuméniques (Thomas Stubenrauch, Speyer).

Enfin, en analysant quelques exemples concrets de célébrations, un théologien liturgiste (Martin Stuflesser, Wurzbourg), une chanteuse lyrique (Nora Gomringer), un directeur de théâtre (Ulrich Khuon) et une conseillère de conservatoire de danse (Christiane Theobald) ont cherché à vérifier comment ils reflétaient les principes théologiques de Vatican II, en particulier sur la participation active. Il a été largement remarqué que les célébrations étaient l'œuvre du clergé seul, faisant des participants non des sujets de la liturgie, mais des récipiendaires d'une liturgie cléricale.

Le deuxième temps a porté la réflexion sur « la symbolique de la différence » dans la liturgie. Le théologien liturgiste Winfried Haunerland (Munich) a montré que la liturgie catholique ne peut renoncer à une différenciation des rôles entre clercs et laïcs, sur la base d'une représentation symbolique dont les formes sont à examiner, voire à modifier. En posant un juste rapport entre les deux sacerdoce et une reconnaissance d'une symbolique adéquate des rôles, il sera possible de trouver les conditions d'un exercice et des formes appropriés de cette différence. Cinq membres de confessions chrétiennes différentes (Angela Berlis pour l'Église vieille-catholique, Constantin Miron pour l'Église grecque-orthodoxe, Benedikt Kranemann pour l'Église catholique, Alexander Deeg pour les Églises luthériennes et Stefan Schweyer pour les Églises libres-évangéliques) étaient invités à réagir : un échange fraternel, typique de la belle habitude du dialogue œcuménique en Allemagne, qui montrait en outre que le cléricalisme n'est pas un problème spécifique à l'Église catholique.

Le troisième temps du colloque était intitulé : « Des hommes au pouvoir – Liturgie et genre ». Deux théologiennes (Ingrid Fischer, Vienne et Judith Müller, Bâle) et une canoniste (Judith Hahn, Bochum) ont présenté des critiques fortes et des analyses percutantes à partir de leur lieu de recherche, mettant en cause la manière dont les clercs-hommes se représentent les femmes et leur rôle, et par conséquent certaines formulations et représentations théologiques dont témoignent par exemple, la suffisance de la communion du prêtre pour l'intégrité de la messe, la représentation du prêtre comme *alter Christus*, l'exclusivité cléricale de l'*in persona Christi* : la figure du clerc pourrait bien être davantage païenne que chrétienne... Le débat s'est ensuite engagé avec trois répondants (Walter Lesch, Louvain ; Miriam Rose, Iéna ; et Mgr Johannes Wübbecke, évêque auxiliaire d'Osnabrück). Cela a permis de souligner une certaine fascination pour le pouvoir mis en scène liturgiquement, et de s'interroger sur la « manifestation de l'Église » perceptible dans les modes cléricaux actuels d'agir liturgique.

De ce colloque se dégagent plusieurs pistes. (1) Un diagnostic sur les causes structurelles, théologiques et culturelles des dérives actuelles dans l'exercice du « pouvoir clérical » ; le cléricalisme apparaît comme une surévaluation de la différence entre ordonnés et non-ordonnés, voire un détournement du sens du ministère pour un profit personnel. (2) La nécessité de corriger les représentations masculines de la féminité, dont les présupposés issus d'une histoire longue ont trop peu été remis en cause, en intégrant les réflexions et recherches récentes, sans négliger la voix des femmes. (3) Une sérieuse révision de la théologie des ministères et des concepts utilisés apparaît nécessaire, de même que le rapport du sacerdoce ministériel et du sacerdoce baptismal. La question de l'ordination des femmes a été plusieurs fois mentionnée, de même que les écueils de certaines compréhensions trop étroites – et obsolètes – de l'*in persona Christi*. (4) La recherche d'une meilleure articulation, à l'intérieur de la liturgie, entre les représentations symboliques liturgiques et les données du contexte culturel actuel ; on examinera par exemple si les différences liturgiques marquées entre les personnes sont toujours pertinentes, dans leur nature et dans leur expression.

Ce trop bref compte-rendu ne permet pas une présentation très précise de la richesse du colloque. La publication des interventions majeures était prévue : elle permettra de l'apprécier à sa juste valeur. Mgr Ackerman a indiqué en finale sa détermination à poursuivre les chantiers qui ont été ouverts. Il faut saluer l'initiative de la Commission liturgique de la Conférence épiscopale allemande qui révèle à la fois, de la part des autorités ecclésiastiques allemandes, la prise en compte des questions actuelles brûlantes et le souci de les affronter, et la capacité à mobiliser les ressources de la recherche théologique pour contribuer à une démarche synodale qui engage largement les baptisés.

## LES LIVRES

---

*La Maison-Dieu* 306, 2021/4, 179-184

SERVICE NATIONAL DE LA PASTORALE LITURGIQUE ET SACRAMENTELLE  
(Conférence des évêques de France), *Vivre la messe. La nouvelle traduction du Missel romain*, Paris, Mame, « Célébrer » 5, 2021, 202 p.

Le sujet du 5<sup>e</sup> Cahier de la collection « Célébrer », consacré au texte du Missel romain en français (2021), est un des plus importants. Il a pour but de redécouvrir les richesses du Missel de Paul VI dans sa dernière version, et par là, de favoriser sa réception aussi large que possible. Bien sûr, les deux premiers Cahiers ont déjà ouvert le chemin en abordant des thématiques eucharistiques. Le livre *Vie reçue, vie donnée. L'offrande eucharistique* amorce la réflexion sur la dimension sacrificielle de l'eucharistie et celui intitulé *Les célébrations de la Parole* concerne à la fois la messe et la liturgie des Heures.

### L'intérêt pour la « lex orandi »

Délibérément, les auteurs ont privilégié l'action liturgique, choisissant de faire « entendre » les textes eux-mêmes et de faire « voir » l'action eucharistique et ses ministres en dialogue avec l'assemblée. Paul De Clerck ne disait-il pas aux célébrants « Faites ce que vous dites et ne dites pas ce que vous faites » ? Une manière de prendre au sérieux et de « donner ses chances » à la ritualité chrétienne qui dévoile le mystère du salut à travers son langage biblique et son enracinement dans la Tradition de l'Église. Cette manière s'écarte de l'approche notionnelle, d'ailleurs peu accessible à de nombreux chrétiens d'aujourd'hui qui ont perdu les « codes » du langage de la foi. Elle est aussi une façon d'aborder pastoralement l'évangélisation par l'action liturgique que ne renieraient pas les chrétiens d'Orient. Elle se souvient également du beau titre donné par A.-G. Martimort à son manuel de liturgie « L'Église en (état de) prière » plutôt que la « La prière de l'Église ». La pratique de la *lex orandi* invite à une démarche de transversalité à travers le rite eucharistique. Ainsi, dans « Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit »,

le lecteur est invité à considérer quatre moments de l'eucharistie où ce geste est présent. Plus encore, le signe de la croix dans le *Rituel de l'Initiation chrétienne des adultes (RICA)* et dans le baptême d'enfants en montre la fonction propre qui est la constitution du catéchumène cheminant vers l'Initiation chrétienne et la vie baptismale. Cette « parole en acte » est au cœur de la vie spirituelle des baptisés et de leur participation croyante à l'eucharistie. Sans oublier que ce geste rejoint la pratique quotidienne des chrétiens qui s'adonnent à la prière. La transversalité pourrait même s'étendre aux divers sacrements et à toute la ritualité, jusqu'aux sacramentaux présentés dans le *Livre des bénédictions*.

### **Explorer l'eucharistie comme un jardin anglais !**

La manière de présenter les richesses du missel s'apparente ici plus à une promenade dans un jardin « à l'anglaise » qu'à la découverte d'un jardin « à la française ». Le lecteur est invité à lire l'ouvrage en se laissant inspirer par la nécessité du moment, une catéchèse pour enfants, une homélie, un cercle liturgique, etc. Bien sûr, par son intention, le commentaire de la messe offert par ce volume est proche de la théologie liturgique que propose la *Présentation générale du Missel romain (PGMR)*. Mais quant à sa présentation, celle-ci suit une autre logique, abordant chacune des séquences eucharistiques selon son déroulement : rites d'introduction, liturgie de la parole, liturgie du repas eucharistique, rites de conclusion. Pour renouveler le regard du lecteur et l'emmener dans ce voyage, les auteurs du Cahier procèdent par petites touches qui finissent par dessiner une véritable mosaïque. Ils utilisent un langage poético-liturgique auquel la sobriété ne nuit nullement.

### **La pratique de la mystagogie**

Bien que les diverses contributions soient classées en trois catégories : théologie, liturgie, mystagogie, on peut dire que le genre littéraire fondamental de presque chaque contribution relève de la mystagogie. Cette pratique magistrale des évêques des premiers siècles est particulièrement indiquée à

notre époque, plus proche de l'Église des Pères que de celle du Moyen Âge. Il s'agissait dans les premiers siècles de faire naître la foi chrétienne au cœur d'une population invitée à quitter ses cultes traditionnels. Cette manière de faire a misé sur le langage biblique et liturgique, porteur de la foi évangélique. La mystagogie, pourrait-on dire, joue sur un registre à trois pôles, le mystère liturgique inscrit dans la ritualité, son rapport aux événements bibliques qui constituent une sorte de préfiguration du salut dans le Christ, et l'expérience chrétienne des néophytes qui prend place dans leur existence de « jeunes chrétiens ». Dans « Des actes liturgiques pétris de Bible », « Notre cœur n'était-il pas tout brûlant, tandis qu'il nous parlait ? », ou dans « Présider à la manière du Christ », on devine chez les auteurs l'espoir que la pratique du nouveau missel s'accompagne d'un « printemps de la mystagogie ».

### Le mystère pascal du Seigneur

S'il y a un fil rouge aussi bien dans la constitution *Sacrosanctum concilium* (n° 5) que dans la célébration eucharistique, c'est bien le mystère pascal du Christ mort et ressuscité ou plus exactement mort, ressuscité, donnant l'Esprit Saint et attendu dans la gloire. Plus, le mystère pascal est intimement relié à l'Incarnation du Sauveur pour la vie du monde. Ce mystère est celui du « passage » parmi nous de l'Envoyé du Père jusqu'à son grand passage de ce monde à Dieu (*Jn 13, 1*). Le mot de mystère est à comprendre dans son sens biblique de mystère du salut. Nous découvrons dans cette dramatique du salut le temps de Dieu où le passé, le présent et le futur sont intimement liés, le Ressuscité étant désormais le berger des peuples.

- Le sacrifice du Christ. Bien loin du sens que le mot sacrifice a dans l'histoire des religions ou dans le sens populaire d'effort pénible qui plaît à Dieu, le sacrifice du Christ n'est pas extérieur à lui, comme le seraient les holocaustes. Il est un sacrifice existentiel vécu dans l'obéissance à son Père (*Ph 2*), le don total du Christ en personne, don du salut pour l'humanité : « Ceci est mon corps livré pour vous ». Ce sacrifice est « représenté » et « commémoré » avec gratitude à chaque eucharistie dans le mémorial de l'Église. La prière eucharistique I (Canon

romain) insiste sur ce « sacrifice pur et saint, sacrifice parfait, Pain de la vie éternelle et coupe du salut ».

- On comprend que le Mouvement liturgique ait insisté pour que les chrétiens retrouvent le chemin de la communion eucharistique non pas en dehors du rite eucharistique, mais comme « sommet » du sacrifice eucharistique, du don sacrificiel du Christ « jusqu'à l'extrême » (Jn 13, 1) et communion aux frères. Vatican II a ouvert à tous les baptisés la communion à la coupe : « Prenez et mangez... prenez et buvez... » pour rendre plus effective la participation au don sacrificiel du Seigneur.
- Les premières années de la réforme liturgique de Vatican II ont souligné la dimension festive du repas du Seigneur, ressuscité et présent, mais celle-ci ne peut négliger la place du sacrifice existentiel du Christ s'offrant pour le salut du monde. Le mémorial en acte de la Pâque du Christ célèbre avec gratitude l'unique sacrifice du Christ auquel l'Église est associée : « Vous ferez cela en mémoire de moi ».
- Dans la geste dialogale de l'eucharistie, les chrétiens sont invités à s'offrir eux-mêmes en sacrifice spirituel (Rm 12, 1) : « Regarde, Seigneur, le sacrifice de ton Eglise, et daigne y reconnaître celui de ton Fils qui, selon ta volonté, s'est offert en sacrifice... (prière eucharistique III). L'existence baptismale n'est-elle pas l'accueil du sacrifice du Christ, un culte « en esprit et en vérité » (Jn 4), le « sacrifice de louange », la vie selon les Béatitudes ?

### **Le contenu du 5<sup>e</sup> Cahier**

Comme le souligne le dogmatien Jean-Louis Souletie (ICP, Paris), directeur d'ouvrage de *Vivre la messe. La nouvelle traduction du Missel romain*, « ce livre liturgique traduit que la loi de la prière est la loi de la foi, l'Église croit comme elle prie ». Il nous apprend « à croire en Dieu qui nous fait connaître ce que nous confessons » (p. 10). Le Missel n'est pas seulement le livre du prêtre et des ministres de l'eucharistie, mais le livre de l'assemblée chrétienne « en prière », réunie par la Parole de Dieu et le repas eucharistique, appelée à devenir le Corps dont le Christ est la Tête. L'ouvrage propose vingt-cinq approches de l'eucharistie qu'on peut regrouper selon différents points de vue :

- *Des réflexions sur l'instrument de la prière* : « Le missel, livre de l'assemblée en prière », « Le Missel romain, au service de l'épiphanie de l'Église en prière » et *sur la nouvelle traduction* : « À la découverte d'une nouvelle traduction », « La traduction, un acte de transmission vivante de la prière ecclésiale », « Recevoir la nouvelle traduction », « Participer activement à la prière eucharistique » ;
- *Une approche canonique et théologique* : « Le Missel romain au service de la communion de l'Église », « De la *lex orandi* à la *lex credendi* », « La traduction, un acte de transmission vivante de la prière ecclésiale », « L'Église fait l'eucharistie et l'eucharistie fait l'Église », « La messe comme forme de vie chrétienne » ; « La place du don et le don de la place » ; « Un sacrifice des lèvres et du cœur », « Notre cœur n'était-il pas tout brûlant, tandis qu'il nous parlait ? », « Des actes liturgiques pétris de Bible », « Des paroles et des gestes pour faire mémoire ».
- *Des commentaires de textes liturgiques* : « Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit » ; « Le Seigneur soit avec vous » ; « Professer le Symbole de la foi » ; « Une prière qui devient universelle » ; « Il est grand le mystère de la foi » ; « Des paroles et des gestes pour faire mémoire » ; « Il dit la bénédiction » ; « Louanges eucharistiques » ; « Un don à transmettre pour la vie au monde ».
- *Une réflexion sur les ministères liturgiques* : « Présider à la manière du Christ » ; « Missel et discernement pastoral ».

## En conclusion

Le Missel n'est pas un livre de recettes ; il est au service de l'« art de célébrer ». Cela ne veut pas dire que tous les célébrants sont des artistes, mais plutôt, selon le mot de P. Jounel, des « artisans » de la liturgie, à condition d'être des pasteurs. Les textes et les rites de la messe sont comme la partition musicale qui doit donner naissance à la musique vive et sonore, œuvre commune et expérience fondamentale. Les changements dans le missel de 2021 concernent essentiellement des paroles, notamment certains dialogues du prêtre et de l'assemblée. Mais ces textes liturgiques doivent être compris dans l'acte rituel fait de gestes, de mouvements, de chants et de silence.

L'homélie est non seulement une démarche biblique mais aussi liturgique. Elle veille à transmettre la signification de la Parole de Dieu afin qu'elle puisse descendre dans le cœur et la vie de chacun. Mais, comme action liturgique, elle prend appui sur le rite lui-même, s'adresse à l'assemblée célébrante. L'homélie joue elle aussi de manière transversale, en écho avec le rite depuis le rassemblement jusqu'à l'envoi final. L'intention mystagogique qui l'anime est aussi au cœur de la catéchèse et de l'initiation à la foi. Elle invite à croiser les données bibliques, liturgiques et anthropologiques.

Le discernement pastoral s'exercera dans le choix des oraisons et des lectures bibliques de semaine, des chants qui font corps avec le rite, des nombreuses préfaces et prières eucharistiques. Le « bien spirituel » du peuple de Dieu est premier par rapport aux « inclinations personnelles » du célébrant. Ces choix doivent se faire autant que possible « en accord avec tous ceux qui jouent un rôle dans la célébration » (*PGMR* 352). Cette préparation suppose une concertation et une rencontre des divers ministres de la célébration : diacre, lecteurs, psalmiste, chorale ou chantres. Si elle ne peut être régulière, en tout cas elle s'impose avant les temps liturgiques majeurs de l'année (p. 174).

André HAQUIN

## ABSTRACTS

### **The rediscovery of the baptismal priesthood and of house liturgies. The quest for a fresh articulation of the domestic Church and the greater Church, Bernadette MÉLOIS**

In the early Church, the expression “domestic Church” referred to something quite different from its modern-day meaning, because it was the complete Church, the entire local community who met together to celebrate in houses. However, what has been experienced as a result of the lock-down because of the pandemic has given a new meaning to these “domestic Churches”, where “domestic liturgies” were celebrated to make up for not being able to gather together in churches.

This article clarifies the terminology used for these circumstances, and then, based on the various initiatives which dioceses or parishes proposed, the author shows how an important consequence has been a rediscovery of the baptismal priesthood, which includes which includes the ability, within a ritualised prayer to lead a celebration and to offer prayers of blessing and supplication.

Liturgies celebrated in homes, borrowing from the liturgy of the Church, were led by baptised lay people, with an intentional concern to relate this the liturgy of the greater Church. The author observes how “domestic liturgies have allowed a good number of Christians to take their destiny as *Christi fideles* in hand, as adults in the faith ...”, thereby discovering a happy balance in the interrelationship between the common priesthood of the faithful and the ministerial priesthood. This extended experience across several months should serve, well beyond the lock-down, to enrich the life of the Church and Christian living.

**Toward a new reception of the Liturgy of the Hours by the baptised,** Bénédicte DUCATEL

Did the fact of not being able to be part of celebrating community because of the lockdown encourage the development of the Liturgy of the Hours? It seems difficult to reply positively, even knowing that what we were able to observe – in particular via internet – is only an imperfect reflection of what actually happened in practice.

It seems that this prayer of the Church is still largely perceived as being primarily prayer for the clergy. Undoubtedly this signals a profound lack of understanding of the Liturgy of the Hours, it being thought of in terms of the breviary and belonging to priests.

However, the author underlines the extent to which use of the Liturgy of the Hours is beginning to develop in the parish and family life of a good number of the faithful. It is increasingly being seen as an authentic liturgy, celebrated as Church, and as an entry – as is all liturgy – into the paschal mystery (and not just as the sanctification of time).

It is a form of liturgy which is also being seen as an emblematic expression of the baptismal priesthood to the extent that it is designed for all the baptised so that they can fulfil the mission which is theirs by virtue of their baptism. The clergy (and the Religious) for whom celebrating the Liturgy of the Hours has been mandated also have the task of encouraging the faithful into praying it with them.

**The powerful pervasiveness of the mediatic model during the health crisis,** Marc GALLO

The development of liturgical celebrations being streamed during the lockdowns imposed because of the COVID-19 health crisis invites careful reflection on the complex relationship between liturgy and *media*. It is a relationship which we initially experienced as having been “ship-wrecked”, so like a latter-day Robinson Crusoe, desperately clinging to whatever was at hand.

Nevertheless, there is a unique affinity between liturgy as mediation and media, including those media which are available to us today, even if we need to be full cognizant of their limits.

To be able to do this we need to take the fourth anthropological turn into account, namely *the information revolution*. This leads us to understanding the human being, no longer as being the centre of everything, but rather as “placed in the middle of things where things talk to him/her and where things speak among themselves”.

So virtual reality is also part of the world in which we live, in which we evolve and it is stamped on our very bodies. In other words, we have to “learn to live in this other world” in which virtual reality extends physical reality and is not just a simple circumstantial alternative. This obliges us to pay close attention to the quality of our digital products, to reflect seriously about their implications and how they are implemented. We need to set aside our natural naivety which may provoke irony, even derision, and so ultimately betrays the Good News which we have to proclaim to the world. Other consequences are that we need to work on our art of (physically) celebrating the liturgy of the Church and to develop liturgical formation.

**The sacramentality of a televised Mass. Lack of liturgy or liturgy of lack: the quest for a sacramental form,** Philippe BARRAS

Nothing will ever replace the liturgical celebration of the Church, with an assembly making memory, together, of Christ’s paschal mystery. However, the lockdowns experienced because of the health crisis have opened our eyes to the fact that televising Mass (when done under the proper conditions) does have a certain value – something with which the elderly and sick people are already well familiar.

Of course, we needed to exercise our rich imagination to try and ensure how liturgies of the Word and praying the Liturgy of the Hours could shape domestic liturgies with family and friends. However, for a good number of Christians these did not compensate for the lack of effective liturgy – for which part of the reason may be the kind of Christian education they had long ago, or that they found it difficult to dare to think they could devise and lead such celebrations.

What is more, if we compare the practice of retransmitting televised Masses with other circumstances – such as distance learning or the retransmission of live shows performed without an audience – then it is clear that these do certainly have value

for those who follow them with the mind-set of wanting to participate.

The author argues that such retransmissions when viewed by faithful who have appropriate spiritual intentions do constitute liturgies: minor liturgies certainly, but none the less with a certain sacramentality. These are definitely not equivalent to ecclesial celebrations of the eucharist, nor even a eucharist extended via intervening media, but they can claim to be a sacramental, comparable to other sacramentals. What remains is to engage in serious reflection about these sacramentals and their articulation with the eucharist, the major sacrament in the life of the Church.

#### **Allowing real space, Jean-Marie DUTHILLEUL**

In this article the author – who is a renowned architect and expert on the lay-out of churches – explores how our relationship to liturgy was experienced during the health crisis and offers some reflections on the celebration space in our churches. Effectively, the lockdown health regulations and the protective precautions (masks, distancing, etc.) made us aware of the relationships we need, both in our towns and in our Christian communities.

The increase in the number of televised Masses served only to reinforce the already deep-rooted notion that Mass was simply a spectacle to be watched, where all that is expected of people is their attendance – something to which, sadly, the layout of many of our churches bears witness. Once celebrations were permitted, the restrictions on the number of people allowed to participate exposed the limitations of these celebrations. It underlined the lack of reflection on the reality of the liturgical assembly, constituted as the Body of Christ, united to him and in him.

The return to a more normal situation should, the author argues, be taken as an opportunity for thinking anew the layout of our churches, so that they become the space for feasting and for rejoicing with the Risen Christ. It will require a major effort to avoid both the performance platform option and the rows of chairs which imprison the faithful and thereby prevent them from becoming a body, and instead to commit to new configurations in tune with the Church, with the particular building

and with the community. Such hard work is the price to pay if the health crisis experience is to bear any fruit.

**Liturgy as journey. Reviewing one diocese's experience of the health crisis,** Régis BOMPÉRIN

Dioceses and parishes launched a whole series of initiatives to compensate for the lack of liturgy during the lockdown imposed because of the Covid-19 pandemic. The author looks back on his experience as both a parish priest and a member of the diocesan liturgy team which then leads to offering an analysis as to how these initiatives helped the Church to stay on course. It led to the Church being able to recognise herself as "body", and as being pilgrim by nature, with all her weaknesses and difficulties, exercising the priestly function of Christ by means of her liturgy.

It is a pilgrim journey which comprises many instances of beginning again as we stretch toward the fulfilment which will come at the end of time, within the eschatological tension inherent to Christian life. The experience of the crisis has allowed us, perhaps, to appreciate to what extent both the liturgy and the Church herself are marked by their incompleteness which in turn can better to lead us toward eternal life in a Kingdom which – although certainly already here-and-now – is not yet fulfilled and toward which we are making our humble pilgrim way.

**The community life and “domestic” liturgy of persecuted Christians: the example of South Korea,** Paul Min-Taeg HAN

The experience of persecution by Christian communities in Korea provides a particularly instructive example, not least for our actual communities under lockdown because of the pandemic and so prevented from practicing their religion normally in everyday life.

The author provides a brief history of these persecutions and concentrates on showing how these communities, despite being continuously deprived of priests, managed to live their faith. This was because, when the priest was going to be absent for a long time, he often tasked a catechist (*hoejang*) with leading the community in prayer, which meant that the proclamation

of the faith, liturgical celebration and the exercise of charity were maintained.

What proved to be decisive in these communities and which is what enabled them to hold firm was the permanent virtual circle among liturgical celebration, professing the faith, and everyday life, and the mutual influence they exercised on each other. It is, the author suggests, this tight articulation among these three poles that we should explore in the context of the health crisis from which we have all been suffering.

### **Grace and symbolic exchange in Louis-Marie Chauvet: a rereading,** Patrice BERGERON

What is the source for the opposing categories of “value” and “non-value”, which Louis-Marie Chauvet as theologian of the sacraments evokes right at the beginning of his master-work, *Symbol and Sacrament*, and which will be taken up again later in the book, notably when he engages with the sacramental theology of Saint Thomas Aquinas. Similarly, where do the other two categories of “graciousness” and “gratuitousness” come from, which serve to qualify the “non-value” of the grace which is at work in the sacraments?

The answer is that these come to him from his understanding of the concept of symbolic exchange, as developed by various anthropologists, such as Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss and Jean Baudillard, who have conceptualised it in different ways.

By offering a careful rereading of Chauvet’s writings, this article shows firstly the important place that this theoretical dossier which gravitates around symbolic exchange – something that is part of a larger philosophical and theological discussion – actually has for his thinking. It brings with it a certain number of difficulties ; however, and above all, it also bears potential fruitfulness, which it is important to discern.

Secondly, building on the anthropology of gift and mutual recognition of Marcel Hénaff, the article explores how the horizon of “gift” – in this case that of symbolic exchange – enables Chauvet to envisage grace as a freely-given gift. This, in its “graciousness”, opens the way to the counter-gift of the human response, while at the same time being an invitation to personal freedom, and so opening the way to a dynamic of mutual recognition.

Finally, at the strictly theoretical level, Chauvet's contribution shows clearly both the complexity and the fruitfulness of a theology of grace as a reciprocal and ritual gift, in terms of how this has been explored by anthropology since Marcel Mauss.

**The *Roman Missal*, enabling the assembly to pray the eucharist,**  
Bernadette MÉLOIS

In this article, offered as the new translation of *Roman Missal* comes into use, the author (who is Director of the *Service national de la pastorale liturgique et sacramentelle*, the French national liturgical office) underlines the Missal's eminently pastoral dimension.

Over and above considerations about the structure of the Missal and the exactness of translation, what is at stake is the shared action by the people of God whose members recognise themselves as Church, the body of Christ for the glory of God and salvation of the worlds.

She presents, in order:

- the *General Introduction to the Roman Missal*, understood as a guide and an itinerary ;
- the various entry points into the mystery which the *Roman Missal* offers according to its *General Introduction* ;
- the fundamental vision of the *Roman Missal* which is to enable everyone to have their place in the Church at prayer ;
- the decisively missionary horizon of the *Roman Missal* ;
- and the ecclesial responsibility in the regulation of the celebration of the Mass which implies we need to deepen our appreciation for the *Roman Missal* so as to enter into the spirit of the liturgy.

*English translation by Robert Kelly*



# TABLE DES MATIÈRES DE LA MAISON-DIEU 2021

*La Maison-Dieu* 306, 2021/4, 193-197

## Table des articles par ordre alphabétique d'auteur

Titre de l'article	Numération	Pagination
BARRAS, Philippe. La sacramentalité de la messe télévisée. Manque de liturgie ou liturgie du manque : la recherche d'une forme sacramentelle	306	49-71
BERGERON, Patrice. La grâce et l'échange symbolique chez Louis-Marie Chauvet : une relecture	306	115-149
BOMPÉRIN, Régis. La liturgie, un itinéraire. Essai de relecture d'une expérience diocésaine en temps de crise sanitaire	306	85-98
BRICOUT, Hélène. « Liturgie et pouvoir. Le cléricalisme et la liturgie », colloque de Munich (28-29 octobre 2020) [chronique]	306	175-178
BRISON, Sylvain. Les nouveaux défis d'une ecclésiologie politique ? L'Église et sa pratique face à la crise sanitaire	304	77-96
BÜRKI, Bruno. L'ordonnance d'une prière eucharistique protestante	305	169-188
CHAUDET, Louis-Marie. La liturgie comme « mystère ». Réflexions théologiques, questions pastorales	305	71-87
DELHOUGNE, Henri. Accueillir la nouvelle traduction du Missel romain	305	13-42
DROUIN, Gilles. Des corps vivants en liturgie	303	9-20
DROUIN, Gilles. Nouvelle traduction du Missel romain. Enjeux théologiques et pastoraux d'une réception	305	43-61
DROUIN, Gilles. « La liturgie et les arts, congrès 2021 de la Societas Liturgica [chronique]	306	171-173

DUCATEL, Bénédicte. À la recherche d'une nouvelle réception de la liturgie des Heures pour les baptisés	<b>306</b>	23-34
DUTHILLEUL, Jean-Marie. La liturgie au miroir de la crise : l'espace réel	<b>306</b>	73-83
GALLO, Marc. La prégénance du modèle médiatique pendant la crise sanitaire	<b>306</b>	35-48
GAZZOLA, Isaïa. L'expérience liturgique d'une église	<b>303</b>	21-56
GIRAUDET, Cesare. Le ministère des femmes dans la liturgie entre « saine tradition » et « progrès légitime » [chronique]	<b>305</b>	189-206
GUINGAND, Jérôme. Les psaumes : matrice de l'art littéraire de Didier Rimaud	<b>303</b>	119-148
HAN, Paul Min-Taeg. Vie communautaire et liturgie « domestique » de chrétiens persécutés : l'exemple de la Corée du Sud	<b>306</b>	99-114
HAQUIN, André. « La liturgie au miroir de la crise sanitaire », colloque de l'Institut supérieur de liturgie (Paris, 20-22 janvier 2021) [chronique]	<b>303</b>	165-171
HAQUIN, André. « Le Missel romain au service de l'Église en prière : la nouvelle traduction en français, session nationale du SNPLS, Conférence des évêques de France, (Paris, 3 mars 2021) [chronique]	<b>304</b>	155-158
HAQUIN, André. <i>In memoriam</i> : hommage au P. Philippe Rouillard (1926-2021)	<b>304</b>	159-160
HAQUIN, André. « Homme et femme, il les créa. La place de la femme dans la liturgie », 67 <sup>e</sup> Semaine d'études liturgiques Saint-Serge, (Paris, 6-9 juillet 2021) [chronique]	<b>306</b>	169-170
HAUNERLAND, Winfried. Un Missel renouvelé pour l'aire germanophone. Les efforts de la Commission <i>Ecclesia Celebrans</i> de 2005 à 2013	<b>305</b>	157-168
HÉTIER, Denis. L'artiste dans l'économie trinitaire. « La Lettre aux artistes » de Jean-Paul II (4 avril 1999)	<b>303</b>	93-105

JESIORSKI, Slawomir. L'Église et la liturgie dans le monde contemporain	<b>303</b>	149-164
DE KERIMEL, Guy. Le Missel romain : au service de l'Église en prière	<b>305</b>	9-11
LAZOWSKI, Christophe. Pour une grammaire du don. Le langage sacrificiel dans la traduction de la première prière eucharistique	<b>305</b>	89-127
LEDOUX, François-Xavier. Un espace pour la musique	<b>303</b>	57-91
LEMAIRE, Jean-Pierre. « Et la poésie dans tout ça ? »	<b>303</b>	107-117
MARIOILLE, Bénédicte. « Le culte distancié » à l'épreuve de la mort : pour une nouvelle approche du fait sacramental	<b>304</b>	9-27
MELOIS, Bernadette. La redécouverte du sacerdoce baptismal et de la liturgie à la maison. La recherche d'une nouvelle articulation Église domestique/grande Église	<b>306</b>	11-21
MELOIS, Bernadette. Le <i>Missel romain</i> , au service d'une prière « eucharistique » de l'assemblée	<b>306</b>	151-168
O'LOUGHLIN, Thomas. La persistance de présupposés néo-scolastiques et la situation catholique contemporaine	<b>304</b>	29-53
PRETOT, Patrick. Le Missel romain, acte de discernement ecclésial de la tradition eucharistique. La liturgie à l'heure de la synodalité	<b>305</b>	129-156
SOULETIE, Jean-Louis. Notes théologiques sur le vocabulaire du Missel.	<b>305</b>	63-69
TASSIN, Claude. Genèse 22 : une clé de la Veillée pascale ? Une approche tirée du « Targum Neofiti » de « l'Aqédah »	<b>304</b>	137-154
DE VILLEROCHÉ, Laurent. La liturgie, un autre rapport au temps sous la pression de l'accélération	<b>304</b>	55-75
WOIMBEE, Grégory. La théologie du corps mystique : du sens perdu à l'unité retrouvée	<b>304</b>	97-136

**Livres recensés**  
**Collectif (par ordre alphabétique des titres)**

Titre de l'article	Numération	Pagination
– SERVICE NATIONAL DE LA PASTORALE LITURGIQUE ET SACRAMENTELLE (Conférence des évêques de France), <i>Vivre la messe. La nouvelle traduction du Missel romain</i> , Paris, Mame, « Célébrer » 5, 2021, 202 p. (A. Haquin)	306	179-184
– SEKRETARIAT DES DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, <i>Trauerfeiern und Gottesdienste nach Katastrophen</i> , Kevelaer, Butzon & Bercker GmbH, Arbeitshilfen 317, décembre 2020, 33 p. (M. Steinmetz)	303	173-178
<i>Par ordre alphabétique des auteurs</i>		
BLANCHARD, Claudine. <i>Dom Guéranger avant Solesmes. Un retour aux sources</i> . Paris, Éditions du Cerf, « Cerf-Patrimoines », 2018, 611 p. (D.-M. Dauzat)	303	180-184
BRICOUT, Hélène. KRANEMANN, Benedikt. PESANTI, Davide (ed). <i>Die Dynamik der Liturgie im Spiegel ihrer Bücher. La dynamique de la liturgie au miroir de ses livres. Festschrift für Martin Klöckener. Mélanges offerts à Martin Klöckener</i> . « Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen », Band 110, Münster, Aschendorff, 2020, 654 p. (M. Wackenheim)	304	161-173
CHAUVET, Louis-Marie. <i>Dieu, un détour inutile. Entretien avec Dominique Saint-Macary et Pierre Sinizergues</i> , Paris, Éd. du Cerf, 2020, 328 p. (P. Barras)	305	210-211
DROUIN, Gilles. dir., <i>L'espace liturgique, un espace d'initiation. Actes du colloque de l'Institut supérieur de liturgie, 23-24-25 janvier 2019</i> . Paris, Éd. du Cerf, « Cerf-Patrimoines », 2019, 291 p. (A. Haquin)	303	178-180
FEULNER, Hans-Jürgen. HASLWANTER, Elias (éd.), <i>Gottesdienst auf eigene Gefahr ? Die Feier der Liturgie in der Zeit von Covid-19</i> , Münster, Aschendorff, 2020, 917. (Michel Steinmetz)	305	207-209

GELDHOF, Joris. <i>Liturgy and secularism, beyond the divide</i> , Minesota, Liturgical press academic, Collegeville Minesota, 2017, 184 p. (Gilles Drouin)	<b>303</b>	184-186
PALAZZO, Éric. <i>Le souffle de Dieu. L'énergie de la liturgie et l'art au Moyen-Âge</i> , Paris, Éd. du Cerf, 2020, 355 p. (André Haquin)	<b>304</b>	174-175



Revue publiée par les Éditions du Cerf, 24, rue des Tanneries – 75013 Paris.  
Tél. : 01 80 05 36 36. Site Internet : [www.editionsducerf.fr](http://www.editionsducerf.fr). E-mail : revues.magazines@editionsducerf.fr. Abonnements : Tél. 03 44 62 43 88 – Bulletin d’abonnement en fin d’ouvrage. Directeur général : Jean-François Colosimo. Principaux associés : Province dominicaine de France, Groupe Le Monde, Couvent Saint-Dominique. Directeur de la publication : Jean-François Colosimo. Directeur de la rédaction : Philippe Barras.

Commission paritaire n° 0126 K 81810 – Imprimé en France  
Nouvelle Imprimerie Laballery, 58500 Clamecy, n°  
ISSN : 0025-0937 Dépôt légal :

