

Étude critique : lettre ouverte à propos de l'esprit de la liturgie, ouvrage du cardinal Joseph Ratzinger

Autor(en): **Bauer, Olivier**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **53 (2003)**

Heft 3

PDF erstellt am: **26.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381667>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ÉTUDE CRITIQUE

LETTRE OUVERTE À PROPOS DE *L'ESPRIT DE LA LITURGIE*, OUVRAGE DU CARDINAL JOSEPH RATZINGER

OLIVIER BAUER

Résumé

Dans le débat œcuménique provoqué par la publication de la lettre encyclique de Jean-Paul II, Ecclesia de Eucharistia, Olivier Bauer propose une lecture critique de l'ouvrage que le cardinal Joseph Ratzinger a consacré à L'esprit de la liturgie. En théologien pratique, il montre comment le Président de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi conçoit la messe et démonte sa prétention à définir ainsi le véritable culte chrétien.

*À Monsieur le Cardinal Joseph Ratzinger,
Président de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi*

Monsieur

Votre livre – *L'esprit de la liturgie*¹ – m'a vivement intéressé. Il faut vous dire que je mène des recherches sur les rites – sur le culte réformé en particulier – et sur le rapport que le christianisme entretient avec les cinq sens. Or votre ouvrage lie ces deux thèmes.

J'ai donc lu vos réflexions avec attention, avec plaisir aussi. Dans la marge, j'ai souvent griffonné des cœurs, soit que je partageais votre avis soit que vous

¹ Cardinal J. RATZINGER, *L'esprit de la liturgie*, traduit de l'allemand par G. Català avec la collaboration de G. Solari, Genève, Ad Solem, 2001, 186 p. Les chiffres entre parenthèses y renvoient. L'actualité a rattrapé cette critique, puisqu'à Pâques 2003, le pape Jean-Paul II a publié une lettre encyclique, *Ecclesia de Eucharistia*, qui s'inscrit dans une ligne très proche. Elle est disponible sur Internet : http://www.vatican.va/holy_father/special_features/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_ecclesia_eucharistia_fr.html, site officiel du Saint-Siège, section «Les Encycliques de Jean-Paul II». Sous forme de livre : *L'Église vit de l'Eucharistie, du souverain pontife Jean-Paul II aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées, et à tous les fidèles laïcs sur l'Eucharistie dans son rapport à l'Église*, Namur/Paris/Saint-Mauric, Fidélité/Salvator/Saint-Augustin, 2003.

m'aviez convaincu. Bien entendu, j'y ai aussi dessiné des points d'interrogation et des éclairs, symboles de mes désaccords parfois superficiels, parfois fondamentaux. Vous imaginez bien que c'est avant tout de ceux-ci que j'aimerais vous entretenir.

1. Comment j'ai lu votre livre...

C'est votre point de départ qui m'a séduit. Contrairement aux habitudes des théologiens, vous n'abordez pas le culte par l'analyse des paroles qui sont dites pendant la célébration – prière, lecture biblique, prédication ou bénédiction – mais avec une posture : la prière en direction de l'Est.

La prière vers l'Orient est de tradition depuis l'origine du christianisme, elle exprime la spécificité de la synthèse chrétienne, qui intègre cosmos et histoire, passé et monde à venir dans la célébration du mystère du salut. Dans la prière vers l'Orient nous exprimons donc notre fidélité au don reçu dans l'incarnation et l'élan de notre marche vers le second avènement. (p. 63)

Ces quelques lignes résument, je crois, le programme de votre livre : le poids que vous accordez à la tradition, ce caractère synthétique que vous attribuez au christianisme, la tension entre histoire et cosmos, le double regard vers le passé et l'avenir et la valeur symbolique d'une posture corporelle. Mais cette citation, dans le même temps, laisse deviner le point faible de votre démonstration. Car la tradition chrétienne n'est pas unique : on n'a ni toujours, ni partout, ni seulement pratiqué la prière vers l'Orient ! Plusieurs manières de prier ont coexisté et – ce qui est tout aussi décisif – coexistent encore en mobilisant divers codes symboliques.

Votre démonstration n'en devient pas moins intéressante, mais elle perd le caractère d'obligation que vous lui attribuez. L'esprit de la liturgie que vous défendez devient alors une possibilité de célébrer le culte chrétien, sans valeur normative – pas même à l'intérieur de l'Église catholique –, sinon pour celles et ceux qui partagent vos choix.

Contrairement à votre prétention – définir «la véritable liturgie» (p. 19), «l'essence du culte véritable» (p. 36), «le véritable culte» (p. 37), «le culte véritable» (p. 39), le «vrai sacrifice» (p. 40), etc. –, j'attribue à vos réflexions le statut de propositions. Elles sont des stratégies de ritualisation, pour reprendre les termes de Catherine Bell². Elles représentent une manière particulière de célébrer le culte. Elles correspondent à votre compréhension de la relation que les êtres humains entretiennent avec Dieu. Elles veulent donner à celles et ceux qui participent au culte que vous préconisez l'occasion de vivre une telle relation. Pour faire court, et pour reprendre la définition proposée par

² C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New-York-Oxford, Oxford University Press, 1992.

Pierre Bourdieu : en définissant la liturgie, vous vous donnez le pouvoir d'«agir sur le réel en agissant sur la représentation du réel»³.

J'imagine que vous ne serez pas d'accord avec ma lecture de votre ouvrage. Mais puisque vous soulignez vous-même «l'aspect tragique des tentatives de réformes de Luther» (p. 135), vous m'autoriserez à signaler fraternellement – parfois avec juste un peu d'ironie ou de fausse naïveté – le caractère arbitraire de vos propositions.

2. Ce que j'ai lu dans votre livre...

Le plan de votre livre est somme toute assez classique. Dans une première partie, vous commencez, par définir l'essence de la liturgie. Puis vous expliquez comment cette essence se traduit dans des éléments concrets : la deuxième partie traite ainsi du temps et de l'espace, la troisième de l'art – des images et de la musique –, et la quatrième de la forme de la liturgie – vous y analysez les gestes, les attitudes, les paroles, les vêtements et les matières que requiert le culte. Vous terminez votre livre par une large bibliographie, sélective et commentée, avec des références en allemand, en anglais, en français, en espagnol et en italien.

a) *L'essence de la liturgie*

Fondamentalement, votre propos n'est pas de démontrer l'utilité d'un culte. Pour vous, elle ne fait aucun doute puisque «l'on ne trouve pas de société dépourvue de toute forme de culte» (p. 19). Vous voulez préciser la juste manière de le célébrer, celle qui relie les hommes à Dieu.

C'est dans le livre de l'Exode que vous trouvez à la fois l'exigence divine qui fonde le culte et qui en fixe le but – «L'objectif de l'Exode semble être l'adoration, dans la forme liturgique fixée par Dieu» (p. 15) – et la dénonciation du faux culte, dont l'épisode du veau d'or représente l'exemple parfait – «apparemment tout est correct, y compris le rituel sans doute accompli dans les règles. Et pourtant il s'agit bien d'un abandon de Dieu» (p. 19). Cette référence biblique vous permet de préciser le contenu du culte : «la forme fondamentale de la liturgie chrétienne [...] accomplit à la fois les promesses de l'Ancien Testament et la quête religieuse de l'humanité» (p. 41). La liturgie fait ainsi la synthèse des dimensions cosmologique – «réunion de l'homme et de la Création avec Dieu» (p. 24) – et historique – «participation à la Pâque du Christ» (p. 29) – ; elle réconcilie les aspects sacrificiel et spirituel dans l'Eucharistie, «sacrifice de la parole» (p. 38).

³ P. BOURDIEU, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, p. 124.

b) *Le temps et l'espace dans la liturgie*

Vous ouvrez votre deuxième partie par une question fondamentale :

Dans l'univers de la foi chrétienne, peut-on encore parler d'espaces sacrés et de temps sacrés, puisque la dimension cosmique de la liturgie chrétienne embrasse et rend sacré à nos yeux l'ensemble du ciel et de la terre ? (p. 45).

Vous savez sans doute que la théologie protestante aborde la même question dans une perspective exactement inverse, celle d'un rétrécissement du sacré et de sa concentration dans le seul Dieu : «transcendance de Dieu et sécularité du monde», selon les termes de Pierre Gisel⁴. Mais je digresse... Et vous aussi, car avant de répondre à la question que vous posez – mais le suspens est léger : qui imaginerait que votre réponse puisse être négative? –, vous entreprenez un double découpage historique et liturgique :

- Avec «les Pères», vous distinguez trois périodes chronologiques : le «temps de l'ombre, avant «l'avènement du Christ, la croissance de l'Église au milieu de tous les peuples» (p. 45) – mais tenez-vous vraiment les deux événements pour équivalents ? – ; le «temps de l'image» qui lui a succédé, marqué par les promesses à la fois «déjà» et «pas encore» réalisées ; et le «temps de la réalité définitive» encore à venir.
- Quant à la liturgie, vous en distinguez le fondement – «la Pâque historique de Jésus (croix et résurrection)» (p. 50) – ; l'action liturgique qui le fait entrer dans notre présent ; le moment où il saisira la «réalité historique tout entière» (p. 50).

L'exacte correspondance de la situation historique et liturgique démontre, à vos yeux du moins, la vérité de votre position.

Si nous superposons maintenant ces deux schémas en trois étapes, l'historique et le liturgique, nous constatons que la liturgie reflète très exactement l'histoire. Elle exprime «l'entre-deux» du stade de l'image qui est le nôtre (p. 51).

La double situation d'entre-deux dans laquelle nous nous trouvons rend pour vous nécessaire la sacralisation d'un temps et d'un lieu. Car le culte «nous donne accès à la liturgie céleste, mais par la médiation des signes terrestres que le Rédempteur nous a donnés comme gages du monde à venir» (p. 51). Vous allez donc tour à tour examiner quatre éléments sacrés, pour montrer de quelle manière ils nous renvoient à Dieu : le lieu sacré, l'orientation de la prière, la réserve eucharistique et le temps sacré.

1) Vous traitez la question du lieu par des remarques – que j'ai trouvées classiques – sur «la signification du bâtiment de l'église». Je n'en dis rien...

2) ... Et j'en viens à votre proposition centrale : pour la prière eucharistique, l'ensemble de la communauté, prêtre compris, doit se tourner vers

⁴ P. GISEL, *La théologie face aux sciences religieuses*, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 137.

l'Orient, ce qui implique que les églises soient elles aussi orientées vers l'Est. Votre justification de cette position ne manque pas d'intérêt. Vous la construisez en trois temps : vous concédez que « nous pouvons prier en tout lieu, et Dieu nous est partout accessible » (p. 64) ; cependant, vous ajoutez qu'il est normal « aujourd'hui comme autrefois, que notre corps, dans la prière, soit tourné vers le Dieu qui s'est révélé à nous » (p. 64) ; or « le signe cosmique du soleil levant symbolise l'universalité de Dieu [...] et manifeste en même temps le caractère concret de la Révélation » (p. 64). Vous nous laissez le soin de tirer la conclusion qui s'impose : c'est vers le soleil levant que doivent se tourner ceux qui prient et l'église doit donc être orientée vers l'Est. Mais, détail amusant que vous avez l'honnêteté de citer – amusant en tout cas pour un protestant –, les églises de Rome n'ont pas été bâties sur ce principe ! La basilique Saint-Pierre fait même face à l'Ouest. Conséquence directe : « si le prêtre célébrant – en conformité avec la tradition chrétienne – voulait faire face à l'Est, il devrait logiquement se tourner vers le peuple » (p. 65). Même un tel exemple ne peut suffire à infirmer votre thèse. Vous balayez l'argument d'une seule phrase : si Saint-Pierre a été bâtie ainsi, c'est « pour des motifs purement topographiques, dont nous ne donnerons pas les détails » (p. 65). On a sans doute voulu placer l'autel « autant que possible au-dessus du tombeau de l'apôtre » (p. 64) – j'aurais trouvé plus honnête d'écrire « au-dessus de l'endroit ou la tradition situe le tombeau de l'apôtre », ce qui n'est pas exactement pareil. Pourtant Aimé-Georges Martimort est beaucoup plus radical : cette orientation vers l'Est, « [l'Église romaine] semble même l'avoir trouvée suspecte, comme une survivance de paganisme chez les fidèles »⁵. Quoi qu'il en soit, vous ne tirez pas les conséquences pourtant évidentes de l'aménagement de la basilique vaticane : la prière chrétienne peut aussi bénéficier d'autres symboliques que celle du regard vers le soleil levant. J'y reviendrai.

3) Vous proposez ensuite un chapitre sur « la réserve eucharistique » qui, je vous le confesse, m'a blessé. Même si je comprends votre logique catholique – le Christ habite l'église qui contient l'hostie dans laquelle il est réellement présent –, je vous trouve bien orgueilleux et méprisant quand vous écrivez : « Quel homme de foi n'en a pas fait l'expérience ? Une église sans présence eucharistique, même si elle invite à la prière, est comme morte, à l'inverse d'une église où la lumière perpétuelle brûle devant le tabernacle » (p. 77). Peut-être me retirerez-vous mon peu de foi si je vous dis que le temple protestant de ma paroisse est bien vivant lorsque nous nous rassemblons pour le culte !

4) Lorsque vous réfléchissez sur le « temps sacré », vous montrez comment le calendrier chrétien se fonde à la fois sur un rythme cosmique solaire et lunaire – en passant, j'aimerais bien connaître le statut de votre remarque sur la lune qui renvoie la lumière du soleil, comme Marie et les Saints renverraient

⁵ A.-G. MARTIMORT, *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie*, t. I : *Principes de la liturgie*, Paris, Desclée, 1983, p. 191. Je remercie Bruno Bürki des informations et des références qu'il m'a fournies à propos de l'orientation des églises.

la lumière du Dieu unique (p. 92) : simple métaphore ou trait d'humour ? – et sur un événement historique, l'incarnation. Vous remarquez que «la symbolique cosmique des fêtes liturgiques ne s'applique avec exactitude que dans la zone de la Méditerranée et du Proche-Orient, berceau des religions juive et chrétienne» (p. 87). Mais, parce que le christianisme subordonne le cosmos à l'histoire, vous conservez le même calendrier liturgique pour l'ensemble de la terre, hémisphère sud compris. Vous ajoutez que le sens d'une fête dépend aussi de la saison à laquelle elle est célébrée. Et vous évoquez à titre d'exemple «l'aspect 'automnal' du mystère pascal» (p. 88) dans l'hémisphère sud. Permettez que je vous remercie d'avoir nommé un sentiment que j'avais éprouvé confusément au cours des six années que j'ai vécues à Tahiti.

c) *Art et liturgie*

Dans la partie de votre livre consacrée à la place de l'art dans la liturgie, vous reprenez de Pie X une triple distinction entre un art profane, un art religieux et un art liturgique dont la mission est, précisément, de servir la liturgie. Cette position vous conduit à une vision très restrictive de l'art que vous jugez digne d'être liturgique. Mais peut-on vraiment distinguer entre «art profane» et «art religieux» ? J'ai l'impression que les frontières sont plus poreuses que vous ne l'imaginez. Et surtout, je crois que l'un et l'autre ont leur place dans la liturgie. Le caractère liturgique d'un art n'est pas lié à une hypothétique «essence liturgique», mais à son usage au cours d'un culte.

Votre démonstration à propos de la musique me semble particulièrement significative. Vous y découpez l'histoire de la musique liturgique en cycles où alternent les périodes de perfection et de décadence :

- La chrétienté primitive représente le premier temps béni. Elle reprend le psautier juif et y ajoute des textes christologiques. Mais à se rapprocher du monde grec, la jeune Église s'expose à une «tentation mortelle» (p. 117) : se «dissoudre dans une mystique indéfinie» (p. 117).
- Savoir résister à la tentation permet de vivre un second temps béni : «la psalmodie traditionnelle atteint une telle perfection dans le chant grégorien que celui-ci devint le modèle de référence permanent de la musique sacra» (p. 117-118). Mais, à la fin du Moyen Âge, la musique devient une fin en soi, ce qui «menaçait de détourner la liturgie de son essence véritable» (p. 118).
- Il faudra, troisième temps béni, la réaction du Concile de Trente et le développement du baroque catholique et protestant – c'est la seule appréciation positive que vous portez sur un élément protestant – pour unifier «la musique profane et la musique liturgique, en concentrant la lumineuse puissance de la musique – parvenue à un extraordinaire niveau de perfection – sur la glorification de Dieu» (p. 118). Mais au XIX^e s. la crise recommence. «Le goût de la virtuosité» et «l'émancipation de la subjectivité» triomphant, «on vit le style de l'opéra envahir la musique sacrée» (p. 119).

- Pie X, quatrième temps béni, réagit. «Le chant grégorien et la grande polyphonie du temps du renouveau catholique [...] redevinrent la norme de la musique liturgique en Occident» (p. 119). Jusqu'à ce que, ultime malheur, la musique née en Occident se résume à deux types aussi négatifs l'un que l'autre mais pour des raisons différentes : une «musique commerciale» qui «n'est rien d'autre, finalement qu'un culte de la banalité» (p. 119) et la «musique 'rock' et ses dérivés», «qui sont les vecteurs de passions élémentaires» (p. 119). Il faudrait m'expliquer comment vous pouvez articuler ce double refus avec le souci «d'une acculturation, dans le domaine de la musique sacrée, qui tout à la fois préserve l'identité du fait chrétien et permette à son universalité de se déployer» (p. 119).

Même si, plein de bonne volonté, je souscrivais à votre schéma, même si j'acceptais de considérer que certaines périodes ont été plus riches pour la musique liturgique, votre appréciation sur le XX^e s. me laisse très songeur. Alors que c'est le développement de nouvelles formes musicales – grégoriennes puis baroques – qui avait permis de sortir de la décadence du début et de la fin du Moyen Âge, pourquoi la crise de l'époque contemporaine devrait-elle être résolue par un retour à une ancienne forme musicale, celle du grégorien promu au rang de musique religieuse par excellence ? Pensez-vous que l'Esprit a cessé d'inspirer les compositeurs et les musiciens ?

J'ajoute une remarque sur les arts visuels, pour regretter votre lecture très sélective du commandement : *Tu ne feras aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux là-haut, ou sur la terre ici-bas ou dans les eaux au-dessous de la terre* (Exode 20,4). Vous feignez de croire qu'il n'interdit que «de représenter expressément la divinité sous la forme d'une image» (p. 95). Passe encore que vous négligiez la précision «image sculptée», mais que faites-vous des images de «ce qui ressemble à ce qui est sur la terre» ? N'ont-elles pas exactement le même statut que «ce qui ressemble à ce qui est dans les cieux» ? Il vous faut sinon expliquer la différence de traitement !

d) *La forme de la liturgie*

Dans la dernière partie de votre livre, vous présentez quelques formes concrètes de la liturgie, conformes aux principes que vous avez énoncés auparavant. Vous rappelez l'existence de quatre traditions chrétiennes : celles de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et de Byzance. Pour gage de leur authenticité et de leur légitimité, il vous suffit qu'elles aient conservé «un lien avec les lieux qui ont vu naître le christianisme, où les Apôtres ont vécu» (p. 132). Vous prenez soin de préciser que ces rites ne sont pas le résultat d'une acculturation, ce qui les dévaluerait à vos yeux, car la liturgie est «un don, une réalité non manipulable [...] qui échappe à l'arbitraire» (p. 134), elle «participe à l'autorité normative de la foi de l'église», elle est élaborée «sous l'inspiration de l'Esprit-Saint» (p. 135). Dieu soit loué, les rites dont vous vous réclamez

sont «l'aboutissement de la tradition apostolique» (p. 132). Tant mieux, j'ai eu peur l'espace d'un instant...

Vous terminez en évoquant sept points plus pratiques :

- La «participation active» des fidèles, que vous situez dans l'*actio* que constitue la Prière eucharistique.
- Les gestes et les attitudes corporelles – les gestes avant la parole, puissent les théologiens réformés s'en inspirer ! – dont vous donnez quelques exemples : faire le signe de croix, ouvrir les bras et les lever vers le ciel, joindre les mains, prendre les mains d'un autre entre ses mains, s'incliner et se frapper la poitrine en signe de pénitence. Mais ce dernier geste, vous le rappelez, n'est plus utilisé dans le culte d'aujourd'hui. Ce qui donne à penser... car la disparition d'un geste démontre qu'une légitimation biblique, apostolique ou par la tradition ne suffit pas. Pour qu'il reste liturgique, il faut encore que le contexte culturel lui attribue une valeur ou un sens !
- La parole et le silence, un mode d'expression que vous souhaitez renforcer. J'espère ne pas vous vexer en vous signalant que vous rejoignez là le désir de nombreux théologiens réformés⁶. Mais la récurrence même de ce souhait témoigne de son peu d'impact sur celles et ceux qui célèbrent les cultes, partant de la difficulté à leur imposer, «d'en haut», un comportement.
- La robe blanche pour laquelle vous plaidez, sans rien écrire à propos des couleurs liturgiques. Cette omission est-elle délibérée ou leur usage va-t-il de soi ?
- La matière des sacrements que vous rappelez : le corps humain d'une part et les signes du cosmos de l'autre : l'eau, le feu et l'air, l'huile d'olive, le pain de froment et le vin.

3. Ce que je pense de votre livre...

Mon compte rendu a laissé entrevoir les désaccords que j'entretiens avec vous. Encore une fois, je le répète, ceux-ci ne portent pas tant sur la manière dont vous préconisez de célébrer la messe – il est évident que je reconnais à l'Église catholique la liberté de choisir la manière dont elle veut célébrer la messe et à vous-même la liberté liturgique qu'elle veut bien vous accorder, que sur votre prétention à définir ainsi la forme authentique du culte chrétien.

⁶ Cf. par exemple R. PAQUIER, *Traité de liturgique*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1954, p. 42 ; J.-J. VON ALLMEN, *Célébrer le salut. Doctrine et pratique du culte chrétien*, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 1984, p. 114 ; B. REYMOND, *De vive voix. Oraliture et prédication*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 140.

Vos propositions liturgiques découlent de la théologie que vous défendez. Pour juger de leur valeur, il faudrait donc évaluer d'une part la cohérence entre votre théologie et vos propositions et d'autre part entre votre théologie et la «doctrine de la foi de l'Église catholique» dont vous êtes l'un des «gardiens». Évidemment, je n'ai ni les compétences, ni les moyens de juger l'une ou l'autre. Je laisse donc ce travail aux théologiens catholiques. Cependant, au nom de notre christianisme commun, je me sens le droit de vous adresser une question, d'émettre une critique et d'exprimer un regret.

Question

Ma question porte sur le rôle et le statut que vous accordez au prêtre. À deux reprises au moins, vous rappelez que le prêtre représente le Christ : par sa parole, «dans cette *oratio* [la Prière eucharistique], le prêtre parle avec le «Je» du Seigneur : 'Ceci est mon corps', 'Ceci est mon sang', sachant qu'il ne parle plus de lui-même, et qu'en vertu du sacrement qu'il a reçu il est devenu la voix d'un autre, qui parle et agit à travers lui» (p. 138) ; et par son vêtement : «En revêtant l'habit liturgique pour célébrer la sainte Messe, le prêtre manifeste qu'il va agir non de lui-même, mais dans la personne du Christ. Son «moi», sa personnalité, doit faire place à un autre» (p. 170).

Fort bien, mais alors pourquoi s'offusquer que le prêtre célèbre l'Eucharistie face à la communauté ? Je ne comprends pas pourquoi la représentation du Christ serait bonne lorsqu'elle s'inscrit dans le vêtement ou le discours et serait mauvaise quand elle s'exprime par une posture. Pourquoi soupçonner dans cette manière de faire une «cléricalisation» comme jamais il n'en a existé auparavant» (p. 67) ? Je me permets de citer l'entier du paragraphe que vous consacrez à l'un et aux autres, tant vos soupçons me paraissent cruels :

Dans cette perspective, on a pu voir se développer une 'cléricalisation' comme jamais il n'en a existé auparavant. Le prêtre, ou plutôt 'l'animateur liturgique', comme on préfère l'appeler maintenant, est devenu le véritable point de référence de la célébration liturgique. Tout se rapporte à lui. Il faut le regarder, suivre ses gestes, lui répondre ; c'est sa personnalité qui porte toute l'action. Pour encadrer ce 'one man show', on a confié à des 'équipes liturgiques' l'organisation créative de la liturgie ; on a ainsi distribué des fonctions liturgiques à des laïcs dont le désir et le rôle sont souvent de se faire valoir eux-mêmes. Dieu, cela va sans dire, est de plus en plus absent de la scène. L'important, c'est d'être ensemble, de faire quelque chose qui échappe à un 'schéma préétabli' (p. 67-68).

Oui, c'est vrai, quand le célébrant fait face à la communauté, c'est bien «[sa] personnalité qui porte toute l'action» (p. 67). Et alors ? N'agit-il pas ainsi «non de lui-même, mais dans la personne du Christ» ? N'annonce-t-il pas ainsi la parole «d'un autre, qui parle et agit à travers lui» ? Et pourquoi suspecter que les laïcs des équipes liturgiques n'ont que le désir «de se faire valoir eux-mêmes» (p. 68) ? Ne peuvent-ils pas, eux aussi, elles aussi, représenter le Christ ?

Critique

Je l'ai écrit et je le répète, votre manière d'aborder la question de l'orientation de la prière ne me satisfait pas. Je ne discute pas le caractère historique de cette posture «vers l'Orient». Vous m'avez convaincu de son importance dans le christianisme, même si elle lui est certainement moins «consubstantielle» que vous le prétendez. J'aimerais plutôt en discuter la valeur symbolique et vous adresser deux critiques :

- Diriger son regard vers le soleil levant «à la rencontre du Christ» est un beau symbole. Vos remarques rappellent, par exemple, l'intérêt de célébrer un culte de l'aube pascale, en plein air, au moment du lever du soleil. Mais pourquoi en faire le critère de l'authenticité du culte ? Je pense au contraire que la richesse de la prière impose de varier les références symboliques. Vous-même en évoquez quelques-unes que vous rejetez trop vite : s'orienter par rapport à un symbole matériel, par exemple la tombe de Pierre ou une croix qui «pourrait servir d'«est intérieur»» (p. 70) ; se regarder mutuellement, puisque nous sommes «images de Dieu» (p. 70) – vous refusez cette symbolique au prétexte que «l'image de Dieu dans l'homme n'est pas immédiatement visible» (p. 70), mais l'image de Dieu dans le soleil levant n'échappe pas non plus aux médiations culturelle et symbolique – ; ou encore s'asseoir et se recroqueviller pour «retrouver le Dieu qui nous est plus intime que nous-mêmes» (p. 156). En fonction des lieux et des codes culturels, on pourrait utiliser de nombreuses stratégies de ritualisation qui permettraient d'exprimer le sens de la prière : lever les mains et les regards «vers le ciel» pour exprimer que c'est à Dieu que l'on s'adresse ; prier en marchant vers la porte de l'église pour montrer que l'on est un peuple en marche, etc.
- Je ne suis pas convaincu que le fait de prier vers l'Est suffise à activer la symbolique du soleil levant. Car le fidèle se trouve alors, dans la plupart des églises, face à un mur qui ne lui laisse même pas deviner que la lumière peut briller de l'autre côté ! Vous rendriez mieux justice à la symbolique du soleil, en préconisant de se tourner vers une fenêtre, vers un vitrail clair, vers une lumière, même celle d'un cierge, pour prier. Vous pourriez aussi signaler que la question de l'heure de la célébration n'est pas indifférente. Vous pourriez plaider pour que la messe ne soit célébrée qu'au moment où le soleil se lève, à l'heure des *laudes*.

Regret

Je sais bien que votre livre est court, qu'il est destiné à un public plutôt large – «Le sens de ce livre n'est pas d'entrer dans le détail de ces discussions théologiques» (p. 73), écrivez-vous –, mais je déplore néanmoins votre manière de laisser croire que certaines questions difficiles n'auraient plus rien de

problématique, qu'elles auraient été définitivement réglées. D'autant plus que les procédés rhétoriques que vous employez sont parfois vraiment trop flagrants et qu'ils provoquent l'effet inverse. Certaines de vos formulations – les «cela va sans dire», «naturellement», «il va de soi», etc. – fonctionnent plutôt comme des signaux d'alarme. Ils m'ont fait m'arrêter pour me demander ce que vous vouliez cacher ! Je cite trois exemples relatifs à l'Eucharistie, un thème qui me touche et sur lequel j'ai quelques connaissances :

- Vous écrivez : «il est tout à fait inadéquat de qualifier de 'repas' l'Eucharistie célébrée par les premiers chrétiens» (p. 66). Mais la lecture de I Corinthiens 11 me fait penser que les chrétiens de Corinthe partageaient bel et bien un vrai repas. Votre apparente certitude – parce que je subodore que vous connaissez parfaitement les débats sur la valeur et la fonction de «l'Eucharistie» dans le christianisme primitif – installe en moi un doute pernicieux. Ainsi, lorsque quelques phrases plus loin, vous affirmez que «la prière liturgique des premières communautés chrétiennes de culture sémitique, qui, cela va sans dire, est aussi restée fondamentalement la même à Rome» (p. 67), votre «cela va sans dire» me fait plutôt penser que le passage de la Palestine à Rome n'a certainement pas été aussi simple.
- Vous écrivez : «Il apparaît déjà clairement, chez saint Paul, que le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Christ, et que Lui-même, le ressuscité, est présent et se donne à nous pour être mangé.» (p. 73-74). Est-ce vraiment aussi clair ? Et peut-on sans autre fonder sur ce «devenir le corps et le sang du Christ» la doctrine de la transsubstantiation ? À l'appui de votre thèse, vous invoquez les Pères de l'Église et les premiers martyrs qui «ne laissent planer aucun doute» et saint Augustin qui «n'a jamais laissé subsister la moindre équivoque à ce sujet». À trop vouloir souligner cette belle unanimité, encore une fois, vous me rendez suspicieux...
- Vous écrivez : «Ce moment où le Seigneur descend et transforme le pain et le vin dans son corps et dans son sang ne peut que bouleverser jusqu'au plus profond d'eux-mêmes ceux qui participent à l'Eucharistie dans la foi et la prière» (p. 167). Mais l'effet n'a rien de mécanique ! Et votre restriction à «ceux qui participent [...] dans la foi et la prière» apparaît comme une piteuse tentative de vous dédouaner en rendant les communiants responsables de cette réalité incontestable : il arrive que l'Eucharistie échoue à provoquer le moindre bouleversement.

Voilà les remarques que votre livre m'a inspirées. Vous voudrez bien excuser mon ton un peu vif, mais, à vous lire, j'ai cru comprendre que vous appréciez la polémique. En tous les cas, votre livre m'a donné à penser, et c'est déjà un mérite.

En espérant que vous trouverez le temps de répondre à mes critiques, je vous prie d'accepter, Monsieur, mes salutations respectueuses.