

L'EXPÉRIENCE LITURGIQUE D'UNE ÉGLISE

Introduction

Le lien étroit entre les sacrements et la vie chrétienne est exprimé par un texte fondamental du Concile Vatican II :

Les sacrements sont ordonnés à la sanctification des hommes, à l'édification du Corps du Christ, enfin, au culte à rendre à Dieu ; mais en tant que signes, ils servent aussi à l'enseignement. Non seulement ils supposent la foi, mais encore, par les paroles et les choses, ils la nourrissent et la fortifient, l'expriment : c'est pourquoi ils sont dits sacrement de la foi. Certes ils confèrent la grâce, mais, en outre, leur célébration dispose au mieux les fidèles à recevoir fructueusement cette même grâce, à rendre à Dieu le juste culte et à exercer la charité¹.

Isaïa GAZZOLA, moine de l'abbaye cistercienne de Lérins est maître de conférences à l'Institut supérieur de liturgie (Theologicum de l'Institut catholique de Paris). Ses domaines de recherche portent sur les sources antiques de la liturgie chrétienne, sur les liturgies orientales, l'œcuménisme et l'initiation chrétienne. Il a publié « Les normes du rituel du baptême : un acte de tradition », dans H. BRICOUT, dir., Du bon usage des normes en liturgie, Éd. du Cerf, « Lex orandi Nouvelle série » 9, 2020, 289-312 ; « La célébration du mystère chrétien dans la liturgie », dans J.-L. SOULETIE, dir., La liturgie, une piété moderne, Paris, Salvator, 2016, 129-151. Il a codirigé avec Roland LACROIX et Joël MOLINARIO, Parole et rite, un lien fécond, Paris, Éd. du Cerf, Cerf-Patrimoine, 2018, 320.

L'article présenté ici est le texte d'une conférence donnée par l'auteur lors de l'Université d'été « Imagine une église », organisée en juillet 2019 à Vézelay par le Service national de pastorale liturgique et sacramentelle et les Instituts supérieurs de liturgie et de théologie des arts (Theologicum de l'Institut catholique de Paris).

1. CONCILE VATICAN II, *Constitution sur la sainte liturgie, Sacrosanctum concilium*, 59.

Le texte exprime de manière incisive comment la célébration des sacrements – la liturgie – fait entrer et grandir les croyants dans l'expérience de la foi. En effet, il relie les sacrements à la vie des baptisés : les sacrements sont la source de la vie spirituelle, de la constitution de l'Église, du culte et de la catéchèse, ainsi que d'une réponse de celles et ceux qui les reçoivent face au don de la grâce.

Aussi, le chemin de la théologie au cours de ces dernières décennies a conduit à une reprise de la dimension liturgique, et donc de sa forme rituelle, comme thème propre de la théologie en général et de la théologie des sacrements en particulier². Ce chemin, qui a commencé avec le Mouvement liturgique³, a été sans aucun doute encouragé par un autre numéro de la Constitution sur la liturgie⁴ où, dans le cadre de la participation à l'eucharistie, on souligne que « l'Église s'applique avec un soin attentif à ce que les fidèles n'assistent pas à ce mystère de la foi comme des spectateurs étrangers et muets » mais qu'ils le comprennent « à travers les rites et les prières ». Cependant, ce qui est dit ci-dessus ne s'applique pas seulement à l'eucharistie mais affecte toute la réflexion sur la liturgie. Ainsi, pour une lecture correcte de la réalité de la célébration, il est nécessaire de postuler la primauté de l'observation de la pratique de l'Église. Profitant de nouvelles contributions venant d'autres disciplines, la théologie liturgique et sacramentelle a rendu possible aujourd'hui différentes interprétations des sacrements et de leur mise en œuvre rituelle⁵. Ceci se révèle utile non seulement

2. Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Éd. du Cerf, « Cogitatio fidei » 144, 1987 ; Jean-Yves HAMELINE, *Une poétique du rituel*, Paris, Éd. du Cerf, « Liturgie » 9, 1997 ; Andrea GRILLO, *La forma rituale della fede cristiana. Teologia della liturgia e dei sacramenti agli inizi del XXI secolo*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, « Paraplesios », 2011 ; Elbatrina CLAUTEAUX, *L'épiphanie de Dieu et le jeu théologique*, Paris, Éd. du Cerf, « Cerf-Patrimoine », 2015.

3. Romano GUARDINI, *L'Esprit de la liturgie (Vom Geist der Liturgie)*, Paris, Librairie Plon, « Le Roseau d'or » 7, 1929 ; ID., *Les Signes sacrés*, Paris, Éditions Spes, 1930 ; Odo CASEL, *Le mystère du culte dans le christianisme*, Paris, Éd. du Cerf, « Lex orandi » 6, 1946 ; Alfons KIRGHÄSSNER, *La puissance des signes. Origines, formes et lois du culte*, Tours, Mame, « In lumine fidei », 1962.

4. CONCILE VATICAN II, *Constitution sur la sainte liturgie*, n. 48.

5. « Théologie des sacrements et sciences humaines. Le travail de l'Institut Supérieur de Liturgie de Paris », *LMD* 110, 1972, 154-155 ; Louis-Marie

à leur meilleure compréhension mais surtout à la possibilité de promouvoir une participation et une célébration plus efficaces, afin de faire grandir la confession de foi qui doit être alimentée par une participation « plus consciente et active » dans la célébration de la foi et qui s'exprime par une pratique sacramentelle vécue en vérité.

À la lumière de cette perception renouvelée de la liturgie et dans le but d'alimenter la réflexion de ces Journées d'études, je me propose donc de montrer, si tant est qu'on puisse le faire, de quelle manière advient « l'expérience liturgique d'une église » – il s'agit bien ici de l'église-bâtiment, en tant qu'espace liturgique. La problématique qui sous-tend un tel sujet peut être formulée d'ailleurs de la manière suivante : si, comme on l'a évoqué ci-dessus, « les paroles et les choses » propres à la célébration des sacrements nourrissent, fortifient et expriment la foi, ne peut-on pas affirmer que, dans le jeu de l'action rituelle, l'espace liturgique façonne et engendre la foi ? Il s'agira donc, dans un premier temps, de sonder le lieu fondamental de cette expérience, le rite, au cœur duquel et par lequel l'espace se configure et se manifeste. Mais, puisque cette expérience n'est pas apparente ni extérieure, c'est le corps en tant que partie prenante et essentielle de toute ritualité – corps à la fois personnel et ecclésial – qu'il faudra, dans un deuxième temps, prendre en compte. Enfin, dans un troisième temps, à partir des fondements mêmes de toute ritualité, on vérifiera de quelle manière quelques dimensions essentielles de l'expérience liturgique participent à notre propre sanctification, *in medio ecclesiae* – « au milieu de l'Église⁶ » –, par un accueil libre et sans réserve de la grâce qui nous est offerte.

Le lieu où l'expérience advient : le rite⁷

Si on jette un regard rapide sur les études des sociologues, des psychologues, mais actuellement aussi des biologistes, on

CHAUVET, « Quand la théologie rencontre les sciences humaines », *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Montrouge, Bayard, « Theologia », 2010, 15-32.

6. Psaume 47, 10.

7. J.-Y. HAMELINE, « Aspect du rite », *Une poétique du rituel*, p. 25-33 [paru précédemment dans *La Maison-Dieu* 119, 1974, 101-111] ; L.-M. CHAUVET, « Les sacrements, actes de symbolisation rituelle », *Symbole*

peut constater que, dans les vingt dernières années, le rituel est l'un des phénomènes les plus étudiés⁸. En effet, le comportement rituel a grandement contribué à la socialisation dans toutes les communautés humaines connues. Il est un dispositif de comportement très complexe qui a ensuite été décisif pour ouvrir le social à l'expérience religieuse. Par conséquent, l'ouverture à cette expérience et le partage dans la société trouvent leur enracinement dans le comportement rituel symbolique. Ceci est également confirmé dans la tradition biblique.

On peut rappeler, comme une sorte de prémisse, que l'histoire du rite de la Pâque (Ex 12) ne se situe pas au terme mais à l'intérieur⁹ de l'exode du peuple. Cela signifie que le rite n'est pas seulement une mémoire de l'événement, mais qu'il contribue aussi à instituer l'événement¹⁰. Cette donnée biblique, confirmée

et sacrement, p. 329-385, notamment « Lecture théologique de quelques composantes majeures de la ritualité », p. 338-363 [Repris dans Id., *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Paris, Éditions ouvrières, 1997, « Le langage du rite », p. 113-130] ; L.-M. CHAUVET, René DEVISCH, Charles PERROT et Liliane VOYÉ, *Le rite, source et ressources*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, « Publications des Facultés universitaires Saint-Louis » 69, 1995.

8. Bernard KAEMPF, dir., *Rites et ritualités*, Paris, Éd. du Cerf, – Lumen Vitae – Novalis, 2000 ; Virginie DE VÉRICOURT, *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes. Les semences de la foudre*, Paris, L'Harmattan, « Connaissance des hommes », 2000 ; Elisabeth ARWECK, Martin D. STRINGER, éd., *Theorizing Faith. The Insider/Outsider Problem in the Study of Ritual*, Birmingham, The University of Birmingham Press, 2002 ; Martine COHEN, Erwan DIANTEILL, Danièle HERVIEU-LÉGER, Isabelle SAINT-MARTIN, dir., *La modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, L'Harmattan, « Religions en questions », 2004 ; Jacques CHERBLANC, éd., *Rites et symboles contemporains. Théories et pratiques*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2011 ; Alain RAUWEL, « Rites et systèmes religieux : quelques observations », *Archives de sciences sociales des religions* 188, 2019, 79-85 ; Camille TAROT, « Les rites entre modernité, théologies et sciences sociales », *Archives de sciences sociales des religions*, 188, 2019, 43-71.

9. CENTRE INFORMATIQUE ET BIBLE, ABBAYE DE MAREDSOUS, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, p. 957-960 ; Jean-Daniel MACCHI, « Exode », dans Thomas RÖMER, J.-D. MACCHI et Christophe NIHAN, éd., *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, « Le Monde de la Bible » 49, 2004, p. 173-185 ; Michel QUESNEL et Philippe GRUSON, dir., *La Bible et sa culture. Vol. I. Ancien Testament*, Paris, Desclée de Brouwer, 2018, p. 135-158.

10. C'est la question du rapport entre Écriture et sacrement, Bible et liturgie, qui peut être évoquée en arrière-fond ici. Voir, à ce sujet : Philippe

dans le Nouveau Testament, est très importante. On pourrait dire que toute la révélation biblique se déplace entre l'histoire et le rituel. De toute évidence, il s'agit d'histoire ; mais on découvre de plus en plus que la ritualité est décisive sur ce chemin. Elle n'est pas seulement « *zikkaron* – mémorial », mais elle est à proprement parler instauratrice de l'événement même¹¹.

Le cas le plus typique est l'événement Jésus. En effet, selon les synoptiques, son premier acte public n'a pas été la prédication, mais un rite, celui du baptême de Jean. Jésus a commencé son ministère par un rite et il est intéressant de remarquer qu'à la fin de sa vie terrestre, il a posé un rite au seuil de l'événement pascal : la « dernière Cène ». D'un point de vue anthropologique, Jésus adopte clairement un comportement rituel et il est incontestable que la Cène a la forme d'un rite. Aussi, certains biblistes se sont interrogés sur la signification de ce rite avant Pâques¹². Nous disons souvent que « l'eucharistie fait mémoire de Pâques », mais la « dernière Cène », que nous considérons comme la première eucharistie, a été accomplie avant Pâques. Par conséquent, l'eucharistie ne fait pas simplement mémoire de Pâques mais, dans la mesure où elle a une dimension rituelle, elle contribue à établir l'événement pascal et à le rendre présent de génération en génération¹³.

BEGUERIE, « La Bible née de la liturgie », *LMD* 126, 1976, p. 108-116 ; Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 195-218 ; Klaus-Peter JÖRNS, « Liturgie, berceau de l'Écriture ? », *LMD* 189, 1992, 55-78 ; L.-M. CHAUVET, « La singularité du rapport chrétien à la Bible », *LMD* 190, 1992, 142-154 ; Yves-Marie BLANCHARD, « Bible et liturgie », dans : Alessandro PISTOIA, Carlo BRAGA, éd., *La liturgie, interprète de l'écriture. II, Dans les compositions liturgiques, prières et chants*, Conférences Saint-Serge, XLIX^e Semaine d'études liturgiques, Paris, 24-27 juin 2002, Roma, C.L.V.-Edizioni Liturgiche, « Bibliotheca ephemerides liturgicae. Subsidia » 126, 2003, p. 259-276 ; Martin KLÖCKENER, « Bible et liturgie : leur relation réciproque dans *Verbum Domini* », *LMD* 274, 2013, 17-51 ;

11. Olivier ARTUS, « De l'acte de mémoire à la mémoire ritualisée dans les livres de l'Exode et du Deutéronome », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 210, 1999, 75-90.

12. Joachim JEREMIAS, *La dernière cène : les paroles de Jésus*, Paris, Éd. du Cerf, « Lectio divina » 75, 1972 ; Xavier LÉON-DUFOUR, *Le pain de la vie*, Paris, Seuil, « Parole de Dieu » 37, 2005 ; Ch. PERROT, « L'eucharistie dans le Nouveau Testament », dans Maurice BROUARD, éd., *Eucharistia. Encyclopédie de l'eucharistie. Guide de lecture*, Paris, Éd. du Cerf, 2002, p. 67-97.

13. Ch. PERROT, « L'anamnèse néo-testamentaire », *Revue de l'ICP*, avril-juin 1982, p. 21-37.

Si le rite – la liturgie et la célébration des sacrements – semble vraiment important, c'est parce que, dans les religions en général et, en tout cas, dans les religions bibliques, le problème est non seulement de se rappeler que quelque chose est arrivé, mais aussi de rendre présent aujourd'hui¹⁴ ce qui est advenu.

On constatera ainsi une certaine différence entre une approche religieuse et une approche philosophique selon laquelle on peut avoir une conviction parce que l'on fait mémoire d'une pensée ou d'événements passés. Cela n'a rien à voir avec une expérience de foi. Celle-ci surgit lorsqu'on vit « aujourd'hui » ce qui est arrivé dans le passé, non pas dans le but de le « représenter » mais plutôt de le « rendre présent » : on ne peut la vivre que dans la dynamique de la célébration liturgique¹⁵. Voilà pourquoi, à lui seul, le mythe ne se suffit pas mais il doit être réactivé, représenté de manière symbolique par le rite¹⁶. La Bible aussi n'est qu'un livre si elle reste « fermée », car c'est « toute la symbolique rituelle déployée au cours de la [liturgie de la Parole qui] manifeste une visée de communication entre le passé fondateur et l'aujourd'hui¹⁷ ». Il n'est pas suffisant alors de faire mémoire, il faut faire expérience de l'événement que l'on célèbre, « aujourd'hui ». La théologie de l'« aujourd'hui » – mise en exergue par la prédication liturgique de l'époque

14. Maxime GIMENEZ, « La liturgie et le temps », *Irenikon* 53, 1980, 469-500.

15. À partir de la formulation fondamentale et originale de Léon le Grand – « ce qu'on avait pu voir de notre Rédempteur est donc passé dans les mystères » (LÉON LE GRAND, « Sermon 61, 2 », *Sermons* 38-64, tome III, éd. René DOLLE, Paris, Éd. du Cerf, 1976², « Sources chrétiennes » 74^{bis}, p. 278-279) –, Odo Casel va développer sa propre intuition sur la liturgie chrétienne en tant que « mystère » – Odo CASEL, *Le mystère du culte dans le christianisme. Richesse du mystère du Christ*, Paris, Éd. du Cerf, « Lex orandi » 38, p. 54-76 – et permet de réfléchir plus profondément sur la célébration et sa dynamique. Voir aussi, Manlio SODI, « Célébration », dans Domenico SARTORE, Achille Maria TRIACCA, dir., *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie. Volume I. A-L*, adapt. française H. Delhougne, Turnhout, Brepols, 1992, p. 157-169.

16. Sur la question de la relation entre mythe, symbole et rite, voir E. CLAUDEAUX, *L'épiphanie de Dieu*, p. 107-137.

17. L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 217. Sur l'importance de la mise en œuvre rituelle de la parole de Dieu, voir aussi Paul DE CLERCK, « "Au commencement était le Verbe" », *LMD* 189, 1992, 19-40 ; L.-M. CHAUVET, « La Bible dans son site liturgique », *Le corps, chemin de Dieu*, p. 131-149.

patristique – semble indiquer cette voie¹⁸. En effet, l'euchologie de Noël et de Pâques qui, pour ainsi dire, a mis par écrit cette prédication, ne dit pas « il y a deux mille ans », mais « aujourd'hui », « cette nuit », car c'est dans l'action liturgique qu'advient la rencontre avec le Christ.

Dès lors, on comprend pourquoi le déploiement de la ritualité dans la célébration de la liturgie et des sacrements est important : parce que dans cet « aujourd'hui » où la célébration liturgique est mise en œuvre, non seulement « je me souviens », mais « je rencontre » par la médiation du corps, de la parole, de la matière. Tout ce qui est physique, corporel, est essentiel dans le rite : ce dernier est fondamental dans la célébration des sacrements et il l'est pour la foi qui prend ainsi corps dans la célébration¹⁹.

Selon les données les plus avancées en anthropologie du rite, – mais cela est confirmé aussi de plus en plus par la théologie de la liturgie –, il apparaît que la foi ne peut pas exister sans rite²⁰. De nombreux anthropologues pensent que le rite est le fondement de toute religion²¹. Ceci rejoint la Constitution sur la

18. O. CASEL, *Le mystère du culte*, p. 141-142 ; Marie Bernard DE SOOS, *Le mystère liturgique d'après Saint Léon le Grand*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, « Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen » 34, 1971, p. 22-27, 133-134 ; A. M. TRIACCA, « L'hodie liturgico tra tempo ed eternità. Contributo per una visuale cristiana del tempo », *Ephemerides liturgicae* 116, 2002, 367-380.

19. Basile de Césarée insiste plus particulièrement, dans un contexte baptismal, sur cette relation entre la foi et le rite, ici le baptême : « Or, foi et baptême, deux modes du salut, sont liés l'un à l'autre et indivisibles. Si la foi reçoit du baptême sa perfection (*teleioûtai*), le baptême se fonde (*themelioûtai*) sur la foi, et c'est des mêmes Noms que l'un et l'autre tiennent leur perfection (*ekâtera plêroûtai*) : comme on croit dans le Père et le Fils et le Saint-Esprit, ainsi est-on baptisé aussi dans le nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » ; cf. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, XII, 28, éd. et trad. B. Pruche, Paris, Éd. du Cerf, 2002, « Sources chrétiennes » 17^{bis}, p. 346-347.

20. J.-Y. HAMELINE, « La foi sur son axe fondamental », *LMD* 174, 1988, 59-73 (voir aussi ID., *Une poétique du rituel*, 11-24) ; L.-M. CHAUVET, « La structuration de la foi dans les célébrations sacramentelles », *LMD* 174, 1988, 75-95.

21. Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, « Payothèque » 5, 1974 ; Michel MESLIN, *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, Éd. du Cerf, « Cogitatio fidei » 150, 1988 ; Claude RIVIÈRE, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, A. Colin, « Cursus. Série Sociologie », 1997 ; C. TAROT, *Le symbolique et le*

liturgie où il est dit que la liturgie est « le sommet vers lequel tend l'action de l'Église et en même temps la source d'où découle toute sa vertu²² ». Ce numéro de la Constitution avait suscité beaucoup de discussions au Concile avant d'être rédigé définitivement, justement parce qu'on retenait que la source et le sommet de la vie de l'Église était plutôt l'amour²³. On avait ainsi proposé une médiation en recommandant de remplacer le mot « liturgie » par celui d'« eucharistie ». Le fait est que la Constitution définit comme une « source » la liturgie *avec* l'eucharistie : « C'est donc de la liturgie, et en premier lieu de l'eucharistie, que, comme d'une source, la grâce découle en nous...²⁴ »

sacré. Théories de la religion, Paris, La Découverte, « Textes à l'appui. Série Bibliothèque du MAUSS », 2008.

22. CONCILE VATICAN II, *Constitution sur la sainte liturgie*, 10 et, au n. 14 : « Cette participation pleine et active de tout le peuple doit être recherchée avec le plus grand soin dans l'œuvre visant à restaurer et à promouvoir la liturgie : elle est en effet la source première et en même temps indispensable à laquelle les fidèles doivent puiser un esprit vraiment chrétien. »

23. Rinaldo FALSINI, « La liturgia culmine e fonte dell'attività della Chiesa », *Rivista di pastorale liturgica* 5, 1964, 284-293 ; Id., « Rapporto tra celebrazione e attività ecclesiali : SC 9-10 », *Servizio della Parola* 157, 1984, 32-35 ; Id., « La liturgia come *culmen et fons* : genesi e sviluppo di un tema conciliare », dans Associazione professori di liturgia, *Liturgia e spiritualità*, Atti della XX Settimana di studio dell'Associazione professori di Liturgia, Fermo (AP), 25-30 agosto 1991, Roma, C.L.V.-Edizioni liturgiche, « Bibliotheca ephemerides liturgicae. Subsidia » 64, 1992, p. 29-41 ; Nicola GIAMPIETRO, « *Fons et culmen* nella Commissione liturgica del concilio », *Ephemerides liturgicae* 112, 1998, 310-322 ; Josip GREGUR, *Culmen et fons. Liturgie als actio der Kirche im Spannungsfeld von Symbol und Metapher*, München, Don Bosco, « Benediktbeurer Studien » 14, 2005 ; Pedro Amadeo BARZAN, *Fons et culmen desde el Concilio Vaticano II hasta Ecclesia de Eucharistia, Excerptum ex Dissertatione ad Doctoratum*, Roma, Pontificia Università gregoriana, 2007 ; Ferruccio Lucio BONOMO, « Liturgia *culmen et fons* », *Rivista liturgica* 99, 2012, 884-913 ; Winfried HAUNERLAND, « *Culmen et fons*. Zur Rezeption einer liturgietheologischen Spitzenaussage », *Liturgisches Jahrbuch* 63, 2013, 137-152 ; Juan REGO, « La liturgia *culmen et fons actionis ecclesiae*. Genesi di una provocazione conciliare », *Annales theologici* 29, 2015, 393-426.

24. CONCILE VATICAN II, *Constitution sur la sainte liturgie*, 10. D'autres occurrences de l'expression « source » et « sommet » (parfois « centre ») au sujet de la liturgie ou de l'eucharistie apparaissent dans l'ensemble des textes conciliaires.

« Le corps, axe du salut »
 – *Caro salutis est cardo*²⁵

Cependant, il faut dépasser toute possible méprise. En effet, on peut penser que la liturgie concerne, les livres liturgiques, ou leur est réservé ; ceux-ci, bien sûr, sont importants et la réforme liturgique inaugurée par le concile Vatican II les a considérablement enrichis. Et, on peut en même temps penser que la théologie de la liturgie est, à strictement parler, une réflexion à partir des livres liturgiques. En vérité, force est de constater que le défi fondamental à relever au sujet de la liturgie est plutôt sa mise en œuvre. Dès lors, une fois formulées des définitions aussi belles de la liturgie, pourquoi est-il si difficile de les mettre en œuvre ? Il en va de même pour une pièce de théâtre ou de musique : on peut avoir un texte ou une partition, mais tout dépend de leur interprétation. L'exécution n'est pas seulement une question de choses à savoir, mais plutôt de disponibilité à mettre en œuvre²⁶.

Voici l'enjeu fondamental où le mot-clé est « corps ». Comme on peut le constater, dans une réflexion de théologie sacramentaire, ce mot est décisif²⁷, car nous utilisons l'expression « corps

25. On retrouve cette expression dans un traité que Tertullien écrit entre 208 et 211, TERTULLIANUS, *De resurrectione*, 8, 2, dans QUINTI SEPTIMI FLORENTIS, *Tertulliani opera Pars II. Opera montanistica*, GERLO Alois, KROYMANN Emil, WASZINK Jan Hendrik, *et al.*, éd., Turnhout, Brepols, 1954, « Corpus christianorum. Series Latina » 2, p. 931, ici en traduction française : « Il suffirait de noter qu'aucune âme absolument ne peut accéder au salut si elle n'a eu la foi tant qu'elle était dans la chair, tellement la chair est l'axe du salut : lorsque l'âme est choisie par Dieu en vue de ce salut, c'est la chair qui fait que l'âme peut être ainsi choisie par Dieu. Mais la chair aussi est lavée pour que l'âme soit purifiée, la chair reçoit l'onction pour que l'âme soit consacrée, la chair est marquée d'un signe pour que l'âme soit protégée ; la chair est couverte de l'ombre de l'imposition des mains pour que l'âme soit illuminée par l'esprit, la chair se nourrit du corps et du sang du Christ pour que l'âme se repaisse de la force de Dieu. On ne peut donc séparer dans le salaire ce que le travail réunit. » (TERTULLIEN, *La résurrection des morts*, 8, 2-3, trad. Madeleine Moreau, Paris, J.-P. Migne, « Les Pères dans la foi » 15, 2014, p. 54). Voir Jean-Claude FREDOUILLE, « Notes sur Tertullien, *An.*, 53, 4 et *Res.*, 8, 2 », *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 51, 2005, 9-19.

26. J.-Y. HAMELINE, « Observations sur nos manières de célébrer », *Une poétique du rituel*, p. 35-49 ; Monique BRULIN, « Enjeux des rituels », *Célébrer* 358, 2008, 22-44.

27. L.-M. CHAUVET, « Les sacrements, ou le corps comme chemin de Dieu », *Le corps, chemin de Dieu*, p. 55-79.

du Christ » pour désigner la personne de Jésus, la communauté croyante et le pain consacré. Elle est donc un terme englobant dont la richesse de significations diminue et s'estompe du moment où l'on ne prête pas attention à la corporéité qui est en jeu : la nôtre. Si le corps du Christ – dans ses différentes significations – est si important, alors le pendant de ce corps du Christ est notre propre corps²⁸. Aussi, nous ne pouvons entrer en relation qu'en nous ouvrant pleinement à notre corporéité. Il y a là l'un des fondements qu'il faut garder à l'esprit pour saisir pourquoi et comment la célébration des sacrements peut transformer celles et ceux qui y participent²⁹.

28. Voir AUGUSTIN D'HIPPONE, « Sermon 227 », *Sermons pour la Pâque*, éd. et trad. Suzanne Poque, Paris, Éd. du Cerf, « Sources chrétiennes » 116, 1966, p. 234-237, qui – en s'adressant aux néophytes – souligne cette relation : « Ce pain que vous voyez sur l'autel, sanctifié par la parole de Dieu est le corps du Christ. La coupe ou plutôt le contenu de la coupe sanctifiée par la parole de Dieu est le sang du Christ. Par eux, le Seigneur Christ a voulu nous confier son corps et son sang, qu'il a répandu pour nous en rémission de nos péchés. Si vous les avez reçus dans de bonnes dispositions, vous êtes ce que vous avez reçu. »

29. On peut évoquer ici la notion de « déification – *theopoiësis* » à laquelle les Pères grecs faisaient référence dans leur théologie et leur prédication. Voir IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, V, 2, 3, éd. et trad. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier, Paris, Éd. du Cerf, 1969, « Sources chrétiennes » 153, 1969, t. II, p. 36-39. Il exprime cette notion en relation à l'eucharistie : « Et de même que le bois de la vigne, après avoir été couché dans la terre, porte du fruit en son temps, et que “le grain de froment, après être tombé en terre” et s'y être dissous, resurgit multiplié par l'Esprit de Dieu qui soutient toutes choses – ensuite, moyennant le savoir-faire, ils viennent en l'usage des hommes, puis, en recevant la parole de Dieu, ils deviennent l'eucharistie, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ –, de même nos corps qui sont nourris par cette eucharistie, après avoir été couchés dans la terre et s'y être dissous, ressusciteront en leur temps, lorsque le Verbe de Dieu les gratifiera de la résurrection “pour la gloire de Dieu le Père” : car il procurera l'immortalité à ce qui est mortel et gratifiera d'incorruptibilité ce qui est corruptible, parce que la puissance de Dieu se déploie dans la faiblesse. » Voir encore CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, *Catéchèse IV*, 3, introd. Pierre Piédagnel, trad. Pierre Paris, Paris, Éd. du Cerf, « Sources chrétiennes » 126^{bis}, 2004, p. 136-137, qui commente les rites de communion : « C'est donc avec une assurance absolue que nous participons d'une certaine manière au corps et au sang du Christ. Car sous la figure du pain t'est donné le corps et sous la figure du vin t'est donné le sang, afin que tu deviennes, en ayant participé au corps et au sang du Christ, un seul corps et un seul sang avec le Christ. Ainsi devenons-nous des “porte-Christ”, son corps et son sang se répandant en nos membres. De cette façon, selon le bienheureux Pierre, nous devenons “participants de la nature divine”. »

*La concrétude de l'expérience :
le corps communautaire*

À propos de la liturgie comme lieu-corps communautaire, deux idées fondamentales sont à retenir ; ce sont des avancées jaillies de la dynamique propre à la période conciliaire qui, par la suite, ont été reprises et poursuivies dans la réflexion théologique après le Concile.

On peut formuler ces idées sous forme de principes ecclésiologiques. Le premier énonce qu'il n'y a « pas d'Église sans assemblée³⁰ » et, de celui-ci, découle le second : « l'Église se réalise en un lieu³¹ ». Il est évident que la liturgie ne peut pas être saisie comme une théorie ecclésiologique, car force est de constater qu'elle a une consistance communautaire³². En effet,

30. Aimé-Georges MARTIMORT, « L'assemblée liturgique », *LMD* 20, 1949, 153-175 ; ID., « L'assemblée liturgique, mystère du Christ », *LMD* 40, 1954, 5-29 ; ID., « Dimanche, assemblée et paroisse », *LMD* 57, 1959, 55-84 ; ID., « Précisions sur l'assemblée », *LMD* 60, 1959, 7-34 ; Yves Marie-Joseph CONGAR, « L'Église, ce n'est pas les murs, mais les fidèles », *LMD* 70, 1962, 105-114 ; Jean LECLERCQ, « L'assemblée locale dans la communion de l'Église universelle », *LMD* 79, 1964, 81-105 ; Joseph GELINEAU, « Les lieux de l'assemblée célébrante », *LMD* 88, 1966, 64-82 ; Joseph LÉCUYER, « L'assemblée liturgique. Fondements bibliques et patristiques », *Concilium* 12, 1966, 9-21 ; Y. CONGAR, « Réflexions et recherches actuelles sur l'assemblée liturgique », *LMD* 115, 1973, 7-29 ; J. GELINEAU, « Église-Assemblée-Dimanche. Réflexions et perspectives pastorales », *LMD* 124, 1975, 89-109 ; André BÉHAGUE, « Le dimanche et la dimension communautaire de la foi », *LMD* 130, 1977, 7-18 ; Pierre-Marie GY, « Eucharistie et *Ecclesia* dans le premier vocabulaire de la liturgie chrétienne », *LMD* 130, 1977, 19-34 ; Pierre JOUNEL, « L'assemblée chrétienne et les lieux du rassemblement humain au cours du premier millénaire », *LMD* 136, 1978, 13-37 ; Armando CUVA, « Assemblée », dans Domenico SARTORE, A. M. TRIACCA, dir., *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie. Volume I. A-L*, p. 82-91 ; « Assemblées liturgiques et lien social », *LMD* 223, 2000 ; « Joseph Gelineau, serviteur de l'assemblée », *LMD* 259, 2009 ; André HAQUIN, « L'assemblée liturgique avant et après Vatican II : le challenge d'un contexte en évolution », *LMD* 275, 2013, 173-202.

31. Hervé LEGRAND, « L'Église se réalise en un lieu », dans Bernard LAURET, François REFOULÉ, dir., *Initiation à la pratique de la théologie. Tome III. Dogmatique* 2, Paris, Éd. du Cerf, 1983, p. 143-180.

32. Y. CONGAR, « L'*Ecclesia* ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique », dans Y. CONGAR, Jean-Pierre JOSSUA, dir., *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective*, Paris, Éd. du Cerf, « Unam Sanctam » 66, 1967, p. 241-282.

elle manifeste fondamentalement que l'Église ne se constitue pas et n'est pas visible tant qu'il n'y a pas de personnes appelées par leur propre nom³³, c'est-à-dire des personnes concrètes qui, sur la parole du Christ³⁴, se réunissent dans un lieu, « *hic et nunc* – ici et maintenant ».

Dès lors, l'Église n'est pas un concept. Il semble évident de le dire mais, malheureusement, il n'est pas facile de le mettre en œuvre, si bien que l'on court assez souvent le risque de réduire l'expression « Église universelle » à une notion, c'est-à-dire à un concept édulcoré, vide de sa signification et de ses attaches originaires. Car, à vrai dire, la catholicité de l'Église entière s'enrichit dans la mesure où est favorisée et entretenue de manière organique la relation-*agápē* entre tous les croyants dans une communauté donnée, puis entre les communautés³⁵.

33. L'initiation aux sacrements de l'initiation – que l'on soit adultes ou petits enfants – peut être tenue comme le lieu privilégié de cette nomination, car celle-ci manifeste le don de la grâce (corps individuel) au sein de l'Église qui s'édifie (corps ecclésial). Si on limite l'observation de l'acte de nomination au *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, tel que celui-ci le met en œuvre, de manière globale, selon l'ordre cérémoniel qui lui est propre, on peut constater qu'au sein même de cet ordre, l'acte de nommer manifeste « la foi sur son axe fondamental » (cf. J.-Y. HAMELINE, « La foi sur son axe fondamental »). De plus, tout acte de nomination – appeler quelqu'un ou « être appelé » par son nom –, en ritualité chrétienne, participe de la dynamique même de l'acte de foi. En effet, la formulation de cet acte comporte toujours une structure dialogique qui, en se déclinant par un appel et une réponse, met en scène et actualise la relation d'alliance entre Dieu et son peuple. Si donc l'action rituelle de nommer manifeste une telle relation, on ne peut pas estimer que seul le candidat au baptême est susceptible de prendre part à cette expérience. Au contraire, déployé dans le site cérémoniel du *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, l'acte de nommer révèle sa spécificité propre et sa fonction fondamentale : permettre à la fois au catéchumène qui est initié et à l'Église qui initie d'accéder progressivement à un espace relationnel qui structure le dialogue et ouvre à l'altérité. Cet espace que l'ordre cérémoniel édifie, est celui où, pour chaque membre de l'assemblée des croyants, s'actualise le don d'alliance que Dieu scelle dans la Pâque de son Fils. Espace où se réalise la *koinōnia* ecclésiale que l'Esprit anime et vivifie. Espace où, d'une initiation à l'autre, l'Église se tient, tournée vers son Seigneur, dans l'attente d'« un ciel nouveau et une terre nouvelle » (Ap 21, 1).

34. « Quand deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis là, au milieu d'eux », (Mt 18, 20).

35. Cipriano VAGAGGINI, « La ecclesiologia di “comunione” come fondamento teologico principale della riforma liturgica nei suoi punti maggiori », dans Pierre JOUNEL, Reiner KACZYNSKI, Gottardo PASQUALETTI, dir., *Liturgia*

En conséquence, les relations interpersonnelles forment la trame qui tisse et noue l'Église toute entière. Ainsi, la catholicité de l'Église repose sur le paradigme liturgique de l'Église locale se rassemblant concrètement dans un lieu ; en l'absence de rassemblement, il n'y a pas d'Église universelle. Ce n'est donc pas celle-ci qui constitue l'Église, mais c'est plutôt l'assemblée liturgique de l'Église locale qui manifeste l'Église du Christ tout entière. Voilà donc, après celui de corps, un autre concept décisif : ne pas y prêter attention peut conduire insensiblement à considérer la liturgie comme un supplément de la vie ecclésiale ou, plus facilement, un à-côté. Si l'ecclésiologie ne se fonde pas sur une idée concrète d'Église, on ne peut pas comprendre pourquoi on se rassemble pour faire mémoire du Christ ressuscité dans l'attente de son retour. L'expérience des premières communautés chrétiennes nous montre de manière singulière l'importance de ce principe³⁶.

*Une expérience par la participation :
la foi dite « en nous »*

Si, comme on vient de le voir, la prise de conscience de la consistance de l'Église s'avère fondamentale, il existe une autre notion essentielle qui, elle, fonde un principe liturgique : celle de « participation³⁷ ». La Constitution sur la liturgie fait assez

opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S. E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70° compleanno, Roma, C.L.V. Ed. Liturgiche, [1982], « Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia » 26, 59-131 ; Jean Marie Roger TILLARD, *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris, Éd. du Cerf, « Cogitatio fidei » 168, 1992 ; ID., *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Éd. du Cerf, « Cogitatio fidei » 191, 1995.

36. On peut se limiter à évoquer la pratique de la part des chrétiens de se réunir dans des maisons de particuliers, comme en témoignent amplement les Actes des apôtres. Au II^e siècle de l'ère chrétienne, Justin le philosophe martyr, mentionne de manière suggestive cette pratique : « Pour toute nourriture que nous prenons, nous bénissons le Créateur de l'univers par son Fils Jésus Christ et par l'Esprit saint. Au jour que l'on appelle "le jour du soleil", tous, qu'ils demeurent en ville ou à la campagne, se réunissent en un même lieu... » (JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, I, 67, 2-3, introd. et trad. Charles Munier, Paris, Éd. du Cerf, « Sources chrétiennes » 507, 2006, p. 308-309).

37. J.-P. LECLERCQ, « Rites, acte de foi et formes de participation ecclésiale », *LMD*, 174, 1988, 97-118 ; A. M. TRIACCA, « Participation »,

souvent référence à cette notion³⁸. On peut remarquer, tout d'abord, qu'elle n'exprime pas l'idée de « faire les choses », mais plutôt celle de « faire partie de », c'est-à-dire appartenir à une communauté rassemblée³⁹. Si ce principe n'est pas honoré, toute mise en œuvre d'une célébration liturgique est destinée à échouer – les anthropologues et les sociologues peuvent le confirmer. Cela est plus particulièrement évident dans la liturgie puisque, dans la mesure où la foi ne se structure pas de manière individuelle mais personnelle et par des dynamiques rituelles communautaires, il est essentiel et vital de faire l'expérience de cette foi en la partageant avec celles et ceux qui y adhèrent et en vivent⁴⁰.

En effet, une donnée neuroscientifique et neuropsychiatrique de plus en plus reconnue, affirme que la conscience en général n'est pas un fait subjectif, mais intersubjectif⁴¹. Pareillement, la foi religieuse n'est ni objective ni subjective. La foi naît d'un rapport intersubjectif, car elle a une structure martyriale⁴²

Dictionnaire encyclopédique de la liturgie. Volume II. M-Z, Turnhout, Brepols, 2002, p. 156-171 (ample bibliographie à la fin de l'article) ; A. CUVA, « La participation des fidèles à la liturgie selon la constitution *Sacrosanctum concilium* », *LMD* 241, 2005, 137-149.

38. Au sujet de cette notion et de la manière dont elle apparaît dans la Constitution sur la liturgie, je me permets de renvoyer à une contribution dans laquelle j'ai sondé cette question : Isaia-Claudio GAZZOLA, « Le programme rituel du *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes* », dans I.-Cl. GAZZOLA, Roland LACROIX, Joël MOLINARIO, dir., *Parole et rite, un lien fécond. L'initiation chrétienne des adultes dans sa mise en œuvre*, Actes des Assises francophones du catéchuménat tenues à l'ISPC Institut supérieur de pastorale catéchétique, *Theologicum*, Institut catholique de Paris, du 25 au 27 avril 2016, Paris, Éd. du Cerf, 2018, p. 206-208.

39. Cf. le témoignage de Justin cité ci-dessus : « ... tous, qu'ils demeurent en ville ou à la campagne, se réunissent en un même lieu... »

40. Voir ce que Louis-Marie Chauvet dit à ce sujet, à partir de la réflexion sur les sacrements dans le réseau symbolique de la foi ecclésiale : L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 186-194.

41. Daniel STERN, « Le désir d'intersubjectivité. Pourquoi ? Comment ? », *Psychothérapies*, 25, 2005, 215-222 ; Werner BOHLEBER, « Le concept d'intersubjectivité en psychanalyse : une évaluation critique », *L'Année psychanalytique internationale*, vol. 2014, 2014/1, 181-214.

42. Cela est évident chez Justin, qui considère cette dimension dans la dynamique baptismale, en tant que tradition en acte : « Ensuite ils sont conduits par nous dans un endroit où se trouve l'eau et, selon le mode de régénération dont nous avons nous-mêmes été régénérés, ils sont régénérés à leur tour... » (Justin, *Apologie pour les chrétiens*, I, 61, 3, p. 288-291).

et, dans la prière, s'exprime en « nous⁴³ ». Elle a besoin de quelqu'un qui parle à un autre⁴⁴. S'il n'y a pas un « tu » que l'on rencontre – et non une idée générale de communauté – on ne peut pas faire un acte de foi⁴⁵. Les études en sociologie, depuis leurs tout premiers débuts, ont pu vérifier ce principe en montrant que le sacré et le social sont étroitement unis⁴⁶. L'autre est la condition de ma foi. Voilà pourquoi, en christianisme, l'amour est plus important que la foi⁴⁷, non comme une vertu en elle-même, mais parce que l'amour, en tant que relation avec l'autre, est la condition pour avoir la foi. En ce sens, il n'est pas tellement juste de dire « si tu as la foi, tu

43. SANCTI CYPRIANI EPISCOPI opera II, *Ad Donatum, De mortalitate, Ad Demetrianum, De opere et eleemosynis, De zelo et livore*, ed. M. Simionetti, *De Dominica oratione, De bono patientiae*, ed. C. Moreschini, Turnhout [i.e. Turnhout], Brepols, « Corpus christianorum. Series Latina » 3 A, 1976, p. 93 : « En premier lieu, le docteur de la paix et maître d'unité n'a pas voulu qu'on présente ses demandes chacun de son côté à titre privé, en priant avec des demandes pour soi seulement. Nous ne disons pas : "Mon Père, qui es dans les cieus", ni : "Donne-moi aujourd'hui mon pain", chacun ne supplie pas seulement à son profit la remise de sa dette, ni n'implore pour lui seul de ne pas être exposé à la tentation et d'être délivré du mal. Notre prière est de caractère public et communautaire, et quand nous prions nous ne sollicitons pas pour un seul, mais pour le peuple tout entier, parce que, peuple entier, nous sommes un. Dieu, maître de paix et de concorde qui nous a enseigné l'unité, a voulu qu'on prie un pour tous, tout comme lui-même a pris sur un le poids de tous. » (TERTULLIEN, CYPRIEN, AUGUSTIN, *Prier en Afrique chrétienne*, introd. Adalbert-Gautier HAMMAN, trad. Michel Poirier, Marie STEFFANN, Paris, Éditions J.-P. Migne, « Les Pères dans la foi » 104, 2016, p. 57-58) ; Pierre-Marie GY, « Le "nous" de la prière eucharistique », *LMD* 191, 1992, 7-14.

44. Martin BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier, « Aubier philosophie », 2012 [1923].

45. L'histoire, l'évolution et la mise en œuvre – sa forme dialogique – de la formule baptismale montre cela : Joseph RATZINGER, « Baptisé dans la foi de l'Église », *Communio* 5, 1976, 9-21 ; P. DE CLERCK, « Les origines de la formule baptismale », dans P. DE CLERCK, Eric PALAZZO, éd., *Rituels. Mélanges offerts à Pierre-Marie Gy, o.p.*, Paris, Éd. du Cerf, 1990, p. 199-213.

46. Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, CNRS Editions, « Biblis » 83, 2014 ; C. TAROT, « Durkheim, la société et le sacré ou la fondation », *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, p. 259-288 ; « Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse (1912). Retour sur un héritage », *Archives de sciences sociales des religions* 159, 2012.

47. « Ce qui demeure aujourd'hui, c'est la foi, l'espérance et la charité ; mais la plus grande des trois, c'est la charité » (1 Corinthiens 13, 13).

dois aimer », mais c'est l'inverse qui est juste : « si tu aimes, tu peux avoir la foi ». Anthropologiquement, c'est ainsi. C'est une attitude d'intersubjectivité, de relation, de communion qui, en le disposant, rend capable le croyant de l'acte de foi⁴⁸.

Pour parvenir à nous ouvrir à l'altérité divine, nous devons passer à travers les altérités dont nous disposons tous les jours – cela est vrai aussi lorsque nous célébrons la liturgie⁴⁹. Cette attitude, pour celles et ceux qui suivent le Christ, peut devenir exigeante lorsque nous sommes appelés à mettre en pratique l'affirmation radicale de Jésus au sujet de l'amour de l'ennemi⁵⁰. Il n'y a pas ici seulement une indication d'ordre éthique. En vérité, si Jésus demande cet amour c'est parce que l'ennemi est « l'autre absolu » : il est le plus différent⁵¹. Les premiers chrétiens, sollicités à rendre témoignage à la suite du Christ lors des persécutions, savaient cela⁵². En suivant la voie tracée par le Christ, ils avaient compris que s'ils n'arrivaient pas à se réconcilier avec celui qui leur était plus différent dans

48. Cela est évident dans le processus d'initiation mis en œuvre dans l'Église ancienne, tel qu'il est rapporté par la *Tradition apostolique* : « Quand on choisit ceux qui vont recevoir le baptême, on examine leur vie : ont-ils vécu honnêtement pendant qu'ils étaient catéchumènes ? Ont-ils honoré les veuves ? Ont-ils visité les malades ? Ont-ils fait toute sorte de bonnes œuvres ? Si ceux qui les ont amenés rendent témoignage sur chacun : il a agi ainsi, ils entendront l'Évangile » (*La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, éd. B. Botte, Münster, Aschendorff, 1963 ; 1989⁵, « Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen » 39, p. 42-43).

49. Sur la question de l'altérité en liturgie, voir Maurice GRUAU, *L'homme rituel. Anthropologie du rituel catholique français*, Paris, Éditions Métailié, 1999, p. 15-16 ; Giorgio BONACCORSO, *Il rito e l'altro : la liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, « Monumenta studia instrumenta liturgica » 13, 2012².

50. « Vous avez appris qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Eh bien ! moi, je vous dis : Aimez vos ennemis, et priez pour ceux qui vous persécutent » (Matthieu 5, 43-44).

51. Rivon KRYGIER, « Tu aimeras ton ennemi... », *Pardès*, 36, 2004, 247-257.

52. TERTULLIANUS, *Ad Scapulam*, 1, 3, éd. Eligius DEKKERS, dans : QUINTI SEPTIMI FLORENTIS, *Tertulliani opera. Pars II. Opera montanistica*, Alois GERLO, Emil KROYMANN, J. H. WASZINK, et al., éd., Turnhout, Brepols, 1954, « Corpus christianorum. Series Latina » 2, p. 1127, c'est nous qui traduisons : « En fait, notre discipline nous oblige à aimer même nos ennemis et à prier pour ceux qui nous persécutent ; ainsi (cette discipline) est la parfaite bonté qui nous caractérise, laquelle n'est pas commune. Parce que tout le monde peut aimer ses amis, mais seuls les chrétiens aiment leurs ennemis. »

l'ordre de l'humain, ils n'auraient pas pu se réconcilier avec Dieu, beaucoup plus différent de leur ennemi et si différent par rapport à l'ordre de l'humain⁵³.

Cet exemple extrême et radical nous dit que la véritable altérité n'est pas celle qui se vit au sein d'une communauté hypothétique ; le vrai défi est la personne concrète que l'on rencontre. Voilà pourquoi la notion d'« intersubjectivité » est fructueuse lorsqu'il s'agit de penser la dimension communautaire de la liturgie. Aussi, dans le jeu de la nomination du nom propre de l'autre, la communauté convoquée par le Christ afin de rendre grâce au Père dans le souffle de l'Esprit, est appelée à devenir « comme ce pain rompu [qui], disséminé sur les montagnes, a été rassemblé pour être un⁵⁴ ». Voilà le véritable défi qui ouvre à la participation-*koinōnia*⁵⁵.

La Constitution sur la liturgie qualifie la participation d'« active, consciente, pieuse⁵⁶ ». On peut remarquer que cette expression tient compte de tous les principes élémentaires d'une expérience concrète. En effet, les études en psychologie convergent pour dire que toute personne humaine est action, émotion et raison⁵⁷. Dans cette définition de la participation – évidemment les Pères conciliaires ne l'ont pas pensée en

53. 1 Jean 4, 20 : « Si quelqu'un dit : "J'aime Dieu", alors qu'il a de la haine contre son frère, c'est un menteur. En effet, celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, est incapable d'aimer Dieu, qu'il ne voit pas. »

54. *La doctrine des douze apôtres (Didaché)*, 9, 4, éd. Willy Rordorf, André Tuilier, Paris, Éd. du Cerf, « Sources chrétiennes » 248^{bis}, 1998², p. 176-177.

55. Giuseppe BUSANI, « Corpi chiamati a formare un corpo », dans Goffredo BOSELLI, éd., *Assemblea santa. Forme, presenze, presidenza*, Atti del VI Convegno liturgico internazionale, Bose, 5-7 giugno 2008, Magnano, Edizioni Qiqajon, 2009, p. 39-53. Voir aussi, ci-dessus, ce qui est dit sur l'acte de nommer dans le cadre de l'initiation chrétienne.

56. CONCILE VATICAN II, *Constitution sur la sainte liturgie*, 48 : « C'est pourquoi l'Église s'applique avec un soin attentif à ce que les fidèles n'assistent pas à ce mystère de la foi comme des spectateurs étrangers et muets, mais que, le comprenant bien à travers les rites et les prières, ils participent de façon consciente, pieuse et active (*conscie, pie et actuose*) à l'action sacrée... ».

57. Coralie CHEVALLIER *et al.*, « Comprendre les actions, émotions et états mentaux d'autrui : psychologie et neurosciences », *La pluralité interprétative : Fondements historiques et cognitifs de la notion de point de vue* [en ligne], Paris, Collège de France, 2010 (<http://books.openedition.org/cdf/1464>, consulté le 05 février 2021. ISBN : 9782722601321. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.cdf.1464>).

ces termes –, il y a bien ces trois composantes. L'adjectif « consciente » est du côté de la raison. Mais ce n'est pas assez, car la participation doit être aussi « active » – c'est précisément de l'ordre de l'action – et « pieuse » – définissant, en quelque sorte, la sphère émotionnelle. Il est donc important de tenir compte de ces trois sphères afin que la participation à la célébration liturgique soit réelle.

*Au sein de l'expérience sacramentelle :
la Parole qui prend corps*

Après avoir mentionné l'importance du rite en tant qu'expérience, de la corporéité comme lieu où le rite advient, de la communauté fondant la participation à la liturgie, on peut souligner d'autres aspects de la ritualité, en faisant référence aux sacrements.

On remarquera, d'abord, qu'il est important de ne pas isoler l'eucharistie de l'ensemble de l'itinéraire que la vie liturgique nous donne à parcourir. Si on le fait, on court le risque non seulement de réduire la vision de la dynamique sacramentelle dans son organité – en effet, le processus mis en œuvre par l'initiation chrétienne nous montre que l'eucharistie achève rituellement cette initiation⁵⁸ –, mais aussi de penser l'eucharistie comme une réalité en soi, oubliant que, sans le contexte liturgique global, elle est comme un poisson hors de l'eau : elle meurt. Les sacrements, l'eucharistie en particulier, ou bien sont pensés en acte ou bien deviennent une simple théorie. Le processus de l'initiation chrétienne offre en ce sens une vision globale de la dynamique sacramentelle. En effet, d'un point de vue purement anthropologique⁵⁹, on constate que le baptême est donné lorsqu'on entre dans la vie, que la confirmation achève le don reçu et que l'eucharistie nourrit et fait grandir ce don. Il y a donc une cohérence élémentaire entre le baptême-confirmation

58. *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes* [abrégé désormais *RICA*], Paris, Desclée/Mame, 1996, n. 213 : « Ensuite, les nouveaux baptisés participent pour la première fois, et de plein droit, à la célébration de l'eucharistie qui achève leur initiation. (...) Enfin, par le baiser de paix et la communion au corps et au sang versé, ils confirment les dons reçus et goûtent déjà aux biens éternels. »

59. Cela peut être dit donc au sujet des adultes, comme aussi des petits-enfants.

(naître) et l'eucharistie (se nourrir)⁶⁰. De plus, dans la dynamique des sacrements de l'initiation chrétienne, la liturgie manifeste la vraie nature de la foi. Elle n'est pas « croire » en Jésus Christ, mais « être » en Jésus Christ car, par le baptême, elle nous fait plonger en Jésus Christ⁶¹ – même « mis au tombeau-avec » lui⁶² – afin de « vivre avec lui » en participant à l'eucharistie⁶³.

60. Voir THÉODORE DE MOPSUESTE, « Homélies catéchétiques sur le baptême, III, 29 », *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, reproduction phototypique du Ms. Mingana Syr. 561, Selly Oak Colleges' Library, Birmingham, trad., introd, index par Raymond Tonneau, en collab. avec Robert Devreesse, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, « Studi e testi » 145, 1949 (réimpr., Modena, 1981, p. 46). Il emploie cette même image en s'adressant aux catéchumènes qui vont recevoir le baptême : « Certes, quand vous aurez ainsi reçu la naissance sacramentelle par le baptême, alors vous vous présenterez à la nourriture immortelle dont vous allez vous nourrir comme d'(aliment) convenable à votre naissance. ».

61. La pratique baptismale de l'Église ancienne permettait de déployer rituellement cela, grâce à l'importance que le baptistère revêtait, ainsi que le montre Cyrille de Jérusalem : « Après cela vous avez été conduits par la main à la sainte piscine du divin baptême, comme le Christ de la croix au tombeau qui est devant vous. Et on a demandé à chacun s'il croyait au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. Et vous avez confessé la confession salutaire, et vous avez été immergé trois fois dans l'eau, et puis vous avez émergé, signifiant là aussi symboliquement la sépulture de trois jours du Christ. » (CYRILLE DE JÉRUSALEM, « Catéchèses mystagogiques II, 4 », *Catéchèses mystagogiques*, intr., texte critique et notes par A. Piédagnel, trad. par P. Paris, Paris, Éd. du Cerf, « Sources chrétiennes » 126^{bis}, 1988², p. 110-112).

62. Romains 6, 3-4 : « Ne le savez-vous pas ? Nous tous qui par le baptême avons été unis au Christ Jésus (*eis Kristòn*), c'est à sa mort que nous avons été unis par le baptême. Si donc, par le baptême qui nous unit à sa mort, nous avons été mis au tombeau avec lui (*sunetáphēmen*), c'est pour que nous menions une vie nouvelle, nous aussi, comme le Christ qui, par la toute-puissance du Père, est ressuscité d'entre les morts. »

63. Voir THÉODORE DE MOPSUESTE, « Homélies catéchétiques sur l'eucharistie, I, 6 », *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, p. 471. En établissant une relation entre baptême et eucharistie, il souligne combien cette vie nous est donnée par la participation à l'eucharistie : « De même donc que, par la mort du Christ Notre-Seigneur nous recevons la naissance du baptême, ainsi la nourriture c'est aussi en figure que nous la recevons par le moyen de sa mort. Et de cela est témoin le bienheureux Paul qui dit ainsi : "Chaque fois que vous mangerez ce pain et boirez ce calice, c'est la mort de Notre-Seigneur que vous commémorerez, jusqu'à sa venue". Il montre que prendre l'oblation et participer aux mystères c'est commémorer la mort de Notre-Seigneur, qui nous procure la résurrection et la jouissance de l'immortalité ; parce que nous, qui, par la mort de Notre-Seigneur le Christ, avons reçu une naissance sacramentelle, il convient que nous recevions par la même mort la nourriture du sacrement d'immortalité. Nous avons à être

C'est la raison pour laquelle on peut donner le baptême aux petits-enfants⁶⁴.

Aussi, force est de constater qu'une approche trop rationnelle de la théologie, ainsi qu'une posture quasi-pélagienne en pastorale, nous a induits en erreur en nous faisant croire que la foi est d'abord un choix – certes, elle l'est en tant que prise de conscience et confession-*omología*. Pourtant, comme nous le rappelle la théologie paulinienne, la foi n'est pas choisir, mais « être choisi par Dieu⁶⁵ ». Cette vérité théologique est étonnamment confirmée par les sciences les plus avancées ; elles nous disent que nous sommes précédés par des conditionnements biologiques, historiques, psychologiques sans lesquels nous ne pourrions pas choisir. Le nouveau-né fait déjà l'expérience de sa maman et de son papa, même s'il ne sait pas qui sont ses parents⁶⁶. Il en va de même pour la foi en Jésus Christ : je fais l'expérience de Jésus Christ avant même de savoir la confesser. Avant d'être une connaissance, la foi est une expérience.

Ce que l'on vient de dire au sujet de la foi éclaire aussi notre réflexion sur le rapport entre rite et sacrement. Cela

nourris de là-même d'où nous sommes nés aussi, selon l'usage de tous les êtres animés à leur naissance, qui sont naturellement nourris par ceux qui les ont engendrés. »

64. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Homélie sur l'évangile de saint Jean. LXXX-CIII*, (80, 3), éd. Marie-François Berrouard, Paris, Institut d'études augustiniennes, « Bibliothèque augustinienne. Œuvres de Saint Augustin » 74 B, 1998, p. 76-79 : « "Telle est la parole de foi que nous prêchons" par laquelle il est hors de doute que le baptême lui aussi est consacré pour qu'il puisse purifier. En effet, le Christ qui est la vigne avec nous et le vigneron avec le Père "a aimé l'Église et s'est livré pour elle" : lis l'Apôtre et vois ce qu'il ajoute : "afin de la sanctifier, en la purifiant par le bain d'eau dans la parole". La purification ne serait donc jamais attribuée à un élément qui coule et qui glisse s'il n'était ajouté : "dans la parole". Cette parole de foi a tellement de force dans l'Église de Dieu que, par sa médiation à elle qui croit, qui bénit, qui plonge dans l'eau, elle purifie même un tout petit enfant bien qu'il ne soit pas encore capable de "croire de cœur pour obtenir la justice et de confesser de bouche pour obtenir le salut". Tout cela se fait grâce à la parole dont le Seigneur a dit : "Déjà vous êtes purs à cause de la parole que je vous ai dite". » Voir Marie-François BERROUARD, « *Le Tractatus 80, 3 in Iohannis euangelium* de saint Augustin : la parole, le sacrement et la foi », *Revue des études augustiniennes* 33, 1987, 235-254.

65. Colossiens 3, 12.

66. Voir L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 147-159, au sujet du « corps de culture ».

signifie en effet que l'on ne doit pas faire confiance uniquement aux textes, mais qu'il faut donner beaucoup d'importance au contexte liturgique, là où vraiment on fait des choses (et pas « on sait »), là où l'on vit et éprouve des émotions. D'un point de vue anthropologique, le constat que l'expérience fonde la conscience⁶⁷ rejoint la réflexion théologique affirmant que la foi est de l'ordre de l'expérience⁶⁸. En effet, le corps, avec ses dynamiques et toutes ses composantes, est cause efficiente de la conscience. En termes théologiques, cela signifie que c'est le rite (en tant que corps) qui fait grandir la foi. Donc, même si la foi est importante, le rite est indispensable pour avoir et faire grandir la foi⁶⁹.

Concrètement, qu'est-ce que cela signifie ? Tout d'abord on doit vraiment éveiller les trois composantes dont on a déjà parlé – l'action, la raison, l'émotion. Puis, on doit faire confiance à la ritualité, en avivant tous ses langages principaux, notamment ses langages non-verbaux qui sont liés à la sphère émotive et à l'action, en n'ayant pas peur de l'affect. Nous avons construit une théologie qui semble marquée par la peur des émotions⁷⁰. Nous savons que les émotions sont ambiguës, car elles sont puissantes et dans le bien et dans le mal⁷¹. Si nous oublions

67. Alexandre GANOCZY, « Le problème de la conscience en neurobiologie et en anthropologie théologique », *Recherches de Science Religieuse*, 96, 2008, 13-39.

68. Gerd THEISSEN, « La foi comme confiance inconditionnelle perspectives théologiques », *Études théologiques et religieuses*, 86, 2011, 373-398.

69. Le processus mis en œuvre par le RICA montre que la foi grandit dans le catéchumène au fur et à mesure que l'initiation progresse, d'étape en étape, de rite en rite. Cela fait dire à Joseph Ratzinger que la période dite « catéchuménale » possède un « caractère sacramental » : Joseph RATZINGER, « Baptisé dans la foi de l'Église », *Communio*, « Appartenir à l'Église », mai-juin 1979, p. 16. Au sujet de cette croissance de la foi, la notion de « bain ecclésial » peut se révéler pertinente : CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France et Principes d'organisation*, Paris, Bayard/Fleurus-Mame/Éd. du Cerf, « Documents d'Église », 2006, p. 32-34.

70. Paolo Tomatis sonde cette question des émotions à partir de la place donnée en liturgie au sens : Paolo TOMATIS, *Accende lumen sensibus. La liturgia e i sensi del corpo*, Roma, CLV-Edizioni liturgiche, « Bibliotheca Ephemerides liturgicae. Subsidia » 153, 2010.

71. Deux exemples tirés de l'Antiquité chrétienne témoignent de deux réactions différentes vis-à-vis des émotions. Le témoignage de la pèlerine chrétienne Égérie : « À cette heure-là, aucun catéchumène n'a accès à l'*Anastasis* ; seuls les néophytes et les fidèles qui veulent écouter les mystères

l'importance de la sphère émotionnelle dans son aspect positif, tout le reste risque de ne pas fonctionner. On le constate désormais aisément : ce qui se passe dans la recherche et aussi dans les pratiques de la communauté humaine est de l'ordre d'un retour au sacré à travers la sphère émotionnelle⁷². Ceci n'est pas sans danger, surtout quand il y a le risque de ne pas prendre en compte les deux autres dimensions, en particulier la dimension rationnelle. Après avoir donné trop d'importance au rationnel et peu à la sphère émotive, il nous faut maintenant recomposer ces deux dimensions qui sont tout aussi importantes.

Tout d'abord, il s'agit de récupérer ou d'habiter l'espace de la sphère émotionnelle car, dans le corps, elle est à la base des valeurs primaires, les valeurs fortes, celles qui nous soutiennent. Ce sont elles qui nous permettent de résister face aux difficultés de la réalité. Elles ne sont pas déduites d'idées théoriques. Voilà pourquoi nous ne pouvons pas négliger cette dimension lorsque nous célébrons les sacrements. Nos communautés chrétiennes doivent être des lieux ouvrant à la foi à travers la sphère émotive et pas seulement par une catéchèse

entrent à l'*Anastasis*. On ferme les portes, pour qu'aucun catéchumène ne s'y rende. Quand l'évêque traite de chaque point et en fait le récit, ce sont de tels cris d'approbation qu'on entend les cris jusqu'à l'extérieur de l'église. Car, en vérité, il dévoile tous les mystères d'une telle façon que nul ne peut être insensible à ce qu'il entend ainsi expliquer. » (ÉGÉRIE, *Journal de voyage (Itinéraire)*, éd. Pierre Maraval ; VALERIUS DU BIERZO, *Lettre sur la B.^{se} Égérie*, éd. M. C. Díaz y Díaz, Paris, Éd. du Cerf, « Sources chrétiennes » 296, 1997, réimpr. de la 1^{re} éd. revue et corrigée, p. 312-315). L'autre témoignage est celui d'Augustin d'Hippone : « Je flotte ainsi, partagé entre le danger du plaisir et la constatation d'un effet salutaire. J'incline plutôt, sans émettre toutefois un avis irrévocable, à approuver la coutume du chant dans l'Église, afin que, par les délices de l'oreille, l'esprit encore trop faible puisse s'élever jusqu'au sentiment de la piété. Mais, quand il m'arrive de trouver plus d'émotion dans le chant que dans ce que l'on chante, je commets un péché qui mérite punition, je le confesse ; et j'aimerais mieux alors ne pas entendre chanter. » (AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les Confessions*, Livre X, 33, 50, dans *Œuvres de saint Augustin. 14. Les Confessions. Livres VIII-XIII*, éd. Martin Skutella, trad. Aimé Solignac, Eugène Tréhorel, Paris, Études augustiniennes, « Nouvelle bibliothèque augustinienne. BA » 14, 1992, p. 230-231).

72. « Dieu ressuscité. Les religions face à la modernité », *Sciences humaines* 160, 2005 ; Celso SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, Enrique CARRETERO PASÍN, « Le fondement de l'expérience religieuse et sa versatilité dans le monde contemporain », *Sociétés* 93, 2006, 103-117 ; Michel MAFFESOLI, *La nostalgie du sacré. Le retour du religieux dans les sociétés postmodernes*, Paris, Éd. du Cerf, 2020.

ou une prédication ayant une approche exclusivement didactique⁷³. En ce sens, la mise en œuvre rituelle des sacrements est vraiment décisive. En effet, les parcours catéchétiques, l'exégèse biblique, la théologie, risquent d'être assez souvent des chemins limités, car ils utilisent seulement le registre de la parole – tout au plus, peut-il y avoir parfois l'usage de moyens numériques dont la pandémie mondiale actuelle a multiplié l'usage –, alors que le rite, la liturgie, les sacrements emploient plusieurs langages : le geste, l'odeur, le chemin, l'image, l'espace architectural, l'art, la musique, le chant. L'approche rituelle a donc une importance considérable par rapport au principe énoncé plus haut, celui de l'immersion. Si la foi n'est pas « croire en » Jésus Christ – comme objet auquel je donne un assentiment –, mais « être en » lui, alors le rite est décisif. En effet, le rite dispose à rester « en » Dieu et non pas seulement « en face » de Dieu⁷⁴. La foi n'est pas voir – je ne vois pas Jésus Christ, je ne vois pas Dieu –, mais être en mesure d'habiter⁷⁵.

Le présupposé théologique de ce que l'on vient d'avancer est Jean 1, 14 : « Le Verbe s'est fait chair ». Il n'est pas dit que la Parole est devenue des « paroles », mais qu'elle s'est faite « chair ». Tout d'abord, cela signifie que la parole de Dieu n'a rien à voir avec des paroles humaines, elle ne s'identifie pas avec elles, mais avec la « chair-*sárx* » que nous savons être toute corporéité humaine, notamment dans sa faiblesse. L'image, le toucher, pourvu qu'on les relie à Jésus Christ, sont également parole de Dieu comme les paroles qui sont sorties de la bouche de Jésus⁷⁶. Aussi, la parole de Dieu n'est pas d'abord ce que le Christ a dit, mais elle « est » Jésus Christ. Ceci est

73. Voir R. GUARDINI, « La prédication mystagogique », *LMD* 300, 2020, 113-122, qui mettait déjà en garde contre ce type d'approche.

74. Voir-L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 222-225, qui évoque cette « radicale altérité » lorsqu'il parle des Écritures.

75. Jean 1, 38-39 : « Se retournant, Jésus vit qu'ils le suivaient, et leur dit : “Que cherchez-vous ?” Ils lui répondirent : “Rabbi – ce qui veut dire : Maître –, où demeures-tu ?” Il leur dit : “Venez, et vous verrez.” Ils allèrent donc, ils virent où il demeurait, et ils restèrent auprès de lui ce jour-là. C'était vers la dixième heure (environ quatre heures de l'après-midi). »

76. Première Lettre de Jean 1, 1 : « Ce qui était depuis le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché du Verbe de vie, nous vous l'annonçons. »

une question fondamentale de la foi que nous devons prendre au sérieux même pastoralement. Si la parole de Dieu ne peut pas être réduite à des paroles – même pas celles de Jésus –, mais si c'est « le corps du Christ », alors non seulement le pain consacré est le corps du Christ, mais aussi les Écritures le sont et, réciproquement, non seulement les Écritures sont parole de Dieu, mais aussi le pain consacré l'est. Le pain consacré est la parole de Dieu ou, plutôt, il exprime encore plus cette Parole, car il le fait de manière ritualisée⁷⁷.

Si, comme on vient de le montrer, il y a une corporéité de la foi⁷⁸, alors il est évident que toutes les dynamiques corporelles – et pas seulement les dynamiques rationnelles – sont fondamentales pour la foi et pour l'initiation à la foi⁷⁹.

Le rituel de l'homme et l'expérience religieuse

La relation entre le langage non-verbal et le comportement symbolique-rituel est l'un des aspects les plus évidents de l'expérience religieuse : le chant, la musique, le geste, l'intonation de la voix, le regard, la position du corps sont tendanciellement plus symboliques que le langage verbal, et constituent, avec ce dernier, le réseau sémiotique complexe qui est le rituel⁸⁰. À son tour, le contexte rituel a une influence considérable sur les différents langages qui le composent, en les disposant sur

77. En traitant de la relation entre Parole et sacrement, Louis-Marie Chauvet peut ainsi parler du sacrement comme un « précipité des Écritures » : Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 218-232 ; ID., « Parole et sacrement », dans *Le corps chemin de Dieu*, p. 105-130.

78. L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 381-385.

79. Voir CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Texte national pour l'orientation de la catéchèse*, p. 43-44, qui souligne l'importance de relier la catéchèse à la liturgie.

80. Silvano MAGGIANI, « Interpretare il libro liturgico », dans *Il mistero celebrato. Per una metodologia dello studio della liturgia, Atti della XVII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Assisi, 28 agosto-1 settembre 1988*, Roma, C.L.V. Edizioni liturgiche, 1989, « Bibliotheca ephemerides liturgicae. Subsidia » 49, p. 157-192 ; ID., « Come leggere gli elementi costitutivi del libro liturgico », dans ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA, *Celebrare il mistero di Cristo. Manuale di liturgia. Vol. I. La celebrazione. Introduzione alla liturgia cristiana*, Roma, C.L.V. Edizioni liturgiche, 1993, « Bibliotheca ephemerides liturgicae. Subsidia » 73, p. 131-141. Voir aussi, ci-dessus, les titres indiqués à ce sujet, à partir de la réflexion de J.-Y. Hame-line, L.-M. Chauvet, Monique Brulin.

certaines axes qui ouvrent à l'expérience religieuse. Je voudrais développer quatre de ces axes – les langages du corps, le seuil, le secret, le silence⁸¹ – car ils sont significatifs de ce qu'on pourrait appeler la force du rite ou, pour reprendre le thème de cette communication, sont des lieux où l'expérience de foi prend corps, par/dans la liturgie, et se déploie dans la vie.

Les langages du corps

Si l'expérience rituelle est décisive, nous pouvons nous demander quels sont les langages que tout rituel met en œuvre⁸². Dans le rite, il y a des langages qui ont une importance décisive : pensons par exemple au langage spatial – qui concerne l'espace. Il ne vise pas seulement l'organisation architecturale mais aussi la disposition des personnes dans un lieu précis ; il a sa grammaire et ses conséquences dans les messages qu'il envoie sans que nous en soyons toujours pleinement conscients⁸³. Parfois, il nous arrive de dire intérieurement : « les mots sont beaux, mais je me sens mal à l'aise » – ce qui est souvent le résultat de la disposition du lieu qui me dit le contraire de la communication orale en train de se faire. Parfois, il peut y avoir conflit entre le contenu de l'homélie et l'endroit d'où est donnée l'homélie. Ce sont des contradictions qui sont perçues au niveau de l'inconscient et génèrent un court-circuit.

Marcher, par exemple, ou se déplacer avec le corps est crucial. Dans nos rites, seule la procession est restée. Pourtant, le langage rituel le plus fréquent dans les religions et les cultures est la danse, où sont coordonnées et mises ensemble deux langues puissantes : la musique et la gestuelle⁸⁴. Une danse peut être théologie plus

81. Le théologien Giorgio Bonnacorso sonde de manière plus approfondie ces thèmes.

82. S. MAGGIANI, « Il linguaggio liturgico », dans Anscar J. CHUPUNGO, dir., *Scientia liturgica. Manuale di liturgia. II. Liturgia fondamentale*, Casale Monferrato, Piemme, 1999, p. 231-263.

83. J.-Y. HAMELINE, *Une poétique du rituel*, p. 93-123, en particulier p. 100-120 (« Du site cérémoniel. Esquisse d'un concept ») ; M. GRUAU, *L'homme rituel*, p. 81-103.

84. J.-Y. HAMELINE, « Acte de chant, acte de foi » et « Pour un cérémonial du chant », dans ID., *Une poétique du rituel*, 139-156 et 157-170 ; « Chant, répertoire, mémoire », *LMD* 251, 2007 ; Régis ROLET, « Chorégraphie, danse et liturgie : art des corps en mouvement (Bulletin d'art sacré) », *LMD* 260, 2009, 227-250 ; Felice RAINOLDI, « Sul panorama sonoro della liturgia »,

qu'un traité de théologie ; elle peut être une expérience profonde de la foi, comme elle peut aussi courir le risque de la banalité.

Il est essentiel de prendre soin et de ne pas négliger certains langages, notamment ceux qui ont trait aux gestes, à l'espace ou à la musique. Il y a, par exemple, le langage olfactif – relatif à l'odorat. Il y a une « osmologie⁸⁵ » ainsi qu'une « cosmologie » ; il est possible ainsi de créer une vision du monde à travers les parfums. Nous avons gardé seulement l'encens, mais l'étalonnage des parfums et du tactile reste fondamental⁸⁶. Pensons au signe de la paix, ce geste qui me fait toucher la main d'un autre, parfois étranger, à côté de moi ; ce geste peut-être parfois plus important que de nombreux sermons.

Nous ne pouvons pas négliger tous ces aspects. Lorsqu'on participe à l'eucharistie, par exemple, c'est tout cela que l'on doit considérer et pas seulement une partie. L'essence de l'eucharistie n'est pas la consécration de l'eucharistie ; à la limite, nous devrions dire que le sommet en est la communion, puisque la philosophie thomiste nous a appris que « le moyen est pour le but ». Donc, la consécration est le moyen de l'eucharistie et la communion en est le but. Toutefois, il est essentiel de comprendre que l'essence de l'eucharistie est le « corps du Christ », à savoir l'ensemble. L'ensemble est important car il nous permet de rester dedans, à l'intérieur, et donne un sens à ses parties. Ce n'est donc pas la consécration qui donne un sens à l'eucharistie, mais c'est tout le processus que la célébration eucharistique met en œuvre qui donne un sens à la consécration⁸⁷. C'est le principe de complexité⁸⁸. On peut donc avancer, sous forme d'« invitoire », que nous ne devrions pas nous

dans ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA, *Celebrare il mistero di Cristo. Manuale di liturgia. Volume III. La celebrazione e i suoi linguaggi*, Roma, C.L.V. Edizioni liturgiche, « Bibliotheca ephemerides liturgicae. Subsidia » 16, « Studi di liturgia, Nuova serie » 55, 2012, 447-533

85. « Science ou traité des odeurs », du grec ancien ὀσμή, *osmē* (« odeur »).

86. P. TOMATIS, « Tatto, gusto, olfatto : i codici dell'incontro », dans ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA, *Celebrare il mistero di Cristo. Manuale di liturgia. Volume III*, p. 595-627.

87. Il serait bénéfique, d'un point de vue théologique, de considérer la célébration de l'eucharistie à l'instar de celle des sacrements de l'initiation, à partir de la notion d'initiation.

88. Au sujet de cette approche voir Edgar MORIN, *Science avec conscience*, Paris, Seuil/Fayard, « Points. Série Sciences » 64, 1990 ; ID., *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

concentrer sur l'essence mais sur la complexité, car elle nous laisse découvrir inlassablement la richesse de la relation que le corps entretient avec l'expérience.

Le seuil

Le seuil est, sans nul doute, un élément architectonique essentiel dans la composition et la configuration de l'espace. Toutefois, il faudrait le recouvrir, telle une métaphore à partir de l'expérience qu'on peut en faire lorsqu'on le franchit, comme une dimension nécessaire à la vie chrétienne. Cette notion est loin d'être étrangère à l'anthropologie des rites religieux et à la liturgie chrétienne elle-même⁸⁹. Il suffit d'observer les lieux de culte et de réfléchir sur l'étendue réelle de leur espace.

On dit souvent d'un lieu habité par l'homme qu'il est « occupé », que quelqu'un en a pris possession. De plus, dans l'acte d'occuper il y a une dimension violente inévitable, particulièrement évidente dans l'occupation ennemie au cours d'un conflit ou dans la possession aveugle de l'environnement naturel⁹⁰. En revanche, le croyant qui entre dans une église-temple se trouve tout à coup dans une autre situation. Les choses qu'il y trouve, les gestes qu'il accomplit et l'architecture qu'il peut voir, renvoient à une réalité inaccessible qui contredit toute notion de possession productive. Dans le lieu saint, celle et celui qui entrent le font en « étrangers », à l'instar d'une *xeniteía*⁹¹, et cela de multiples manières : ils ne peuvent pas occuper, produire, comprendre pleinement. Ils sont dans un endroit sans y être réellement entrés : ils restent de manière dramatique sur le seuil de ce qu'ils ne peuvent pas toucher⁹².

89. J.-Y. HAMELINE, « Liminalité et espace transitionnel », dans *Une poétique du rituel*, p. 188-190.

90. Il peut être intéressant de nourrir la réflexion contemporaine sur l'écologie, à partir de l'idée d'« espace occupé ».

91. Mot grec qui signifie « séjour à l'étranger » généralement pour servir comme soldat, ou encore « hospitalité ». C'est la condition qu'embrassaient les premiers moines chrétiens en choisissant de vivre, par ascèse, un exil spirituel et volontaire, en séjournant dans un pays étranger ou en se retirant dans la solitude du désert. Voir Geoffrey William Hugo LAMPE, éd., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, At the Clarendon Press, 1968.

92. Cela est évident dans la *Règle des moines* de Saint Benoît, ch. 58 : « Lorsque quelqu'un se présente pour embrasser la vie religieuse, on ne doit pas

langage spatial que les églises-bâtimens manifestent indique, ainsi, l'expression la plus authentique du témoignage auquel sont appelées les Églises-communautés, c'est le « style » du seuil⁹³, qui appartient à la logique de l'initiation par laquelle une personne devient chrétienne⁹⁴. Si l'église-bâtiment est l'espace du seuil, l'initiation est le geste du seuil qui, d'une part, est traversé (baptême, confirmation) mais, d'autre part, demeure une constante de la vie chrétienne (eucharistie). Itinéraire qui passe à travers, habite et transforme, tout à la fois, le corps ecclésial initiant, le corps de l'initié, et l'espace même où advient cette initiation⁹⁵. Tel un étranger, personne ne possède le lieu saint, personne ne peut brider ou posséder une fois pour toutes la vérité et la Parole que l'Esprit y inspire là. Sans cette prise de conscience qui a sa source dans la manière dont on habite les églises-bâtimens, il ne peut pas y avoir de témoignage chrétien authentique, ni de fidélité à la mission que Dieu a confiée à l'Église-communauté. Ainsi, comme cela advient dans le lieu saint, ce témoignage et cette mission ne consistent pas dans une conquête de la Cité, mais dans l'agencement d'espaces et de gestes dans et par lesquels s'instaurent en elle des relations sachant libérer les plus démunis du souci du pain quotidien, ou du lendemain⁹⁶.

facilement lui accorder l'entrée ; mais on fera ce que dit l'Apôtre : «Éprouvez les esprits pour voir s'ils sont de Dieu» [I Jean 4, 1]. Si un nouveau venu persévère à frapper à la porte, et si après quatre ou cinq jours on reconnaît qu'il est patient à supporter les rebuffades et les difficultés mises à son admission, et qu'il persiste dans sa demande, on consentira à le faire entrer et à le loger quelques jours à l'hôtellerie. Ensuite, il passera au logement des novices, où ceux-ci méditent, mangent et dorment. »

93. Voir *À Diognète*, éd. Henri Irénée Marrou, Paris, Éd. du Cerf, « Sources chrétiennes » 33bis, 1997, p. 62-63, qui témoigne de ce « style » de vie : « Car les Chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements. Ils n'habitent pas de villes qui leur soient propres, ils ne se servent pas de quelque dialecte extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier. [...] Ils résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens, et supportent toutes les charges comme des étrangers. Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère. »

94. Le processus rituel mis en œuvre par la *RICA* se caractérise par ce langage spatial (alternance d'étapes et de temps, liminalité, déambulation...) qui initie nécessairement à un « style » de vie.

95. *La doctrine des douze apôtres (Didaché)*, 7, 4, p. 172-173 : « Que le baptisant, le baptisé et d'autres personnes qui le peuvent jeûnent avant le baptême ».

96. Remarquons la conscience vive qu'avaient les communautés chrétiennes de l'Antiquité au sujet de la dimension éthique de la célébration

Aussi, la vie spirituelle et l'engagement d'un chrétien devraient-ils prendre la métaphore du seuil, afin de faire l'expérience à la fois de l'inviolabilité de l'autre et du mystère divin qui l'habite⁹⁷. Comme on vient de l'observer, l'initiation chrétienne, – ainsi que son contenu théologique et liturgique –, se révèle un lieu inspirant grâce à la structure rituelle et anthropologique qui lui sont propres. Symptomatique apparaît, en ce sens, la manière dont le Symbole de la foi est mis en œuvre. Celui-ci est non seulement enseigné, mais aussi donné et restitué (*traditio et symboli redditio*)⁹⁸. Dès lors, dans le jeu du processus d'initiation, ce Symbole n'apparaît pas, d'abord, comme le contenu de la foi chrétienne, mais devient le lieu par lequel l'Église-communauté s'édifie au moment même où elle transmet la foi qu'elle a reçue de son Seigneur. Cette Tradition-*parádosis*, dans l'espace de l'église-bâtiment, dispose les fidèles à entrer en relation à travers le geste d'un échange qui ne peut exister sans le seuil inviolable de l'autre. Ou encore, dans l'initiation des petits-enfants, lors de la célébration du baptême, l'église-bâtiment elle-même devient « promesse » d'un à-venir, par le franchissement de seuils qui permettent de se tenir de lieu en lieu – porte, ambon, baptistère, autel⁹⁹. Au cours de cette procession qui, telle une danse, se déroule dans l'église-bâtiment, l'Église-communauté tout entière devient alors témoin de la destinée qui se dessine ainsi pour cet enfant qui est né à la vie divine.

de l'eucharistie : « Puis on fait pour chacun la distribution et le partage de l'eucharistie ; on envoie aussi leur part aux absents par l'intermédiaire des diacres. Ceux qui ont du bien et qui le veulent donnent librement ce qu'ils veulent, chacun selon son gré ; ce qui est recueilli est mis en réserve auprès du président. C'est lui qui assure des secours aux orphelins, aux veuves, à ceux qui sont dans l'indigence du fait de la maladie ou de quelque autre cause, ainsi qu'aux prisonniers, aux hôtes étrangers ; en un mot, il prend soin de tous ceux qui sont dans le besoin. » (JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, p. 310-311). Voir L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrements*, p. 167-194, qui intègre cette vision dans sa réflexion sur les sacrements.

97. Voir, à ce sujet, J.-Y. HAMELINE, *Une poétique du rituel*, p. 109-113. Il y développe la notion de *in praesentia*.

98. *RICA*, n. 175-186, 188-193.

99. *Rituel du baptême des petits enfants*, Paris, Mame-Tardy, 1984.

Le secret

Afin de dissiper toute ambiguïté, il est important de souligner que la catégorie de « secret », ainsi que l'expérience qu'on peut en faire, est convoquée ici de manière cohérente, à la suite et en lien étroit avec celle de « seuil » que l'on vient de sonder. Il ne s'agit donc pas d'appréhender la liturgie de manière quelque peu ésotérique ou obscure mais, au contraire, d'essayer de nous en approcher et d'en esquisser les contours moins immédiats, le but étant, tel qu'on le fait depuis le début de cette étude, de partir de l'expérience concrète que l'on peut faire de la célébration liturgique. Ainsi, si l'action liturgique nous fait participer au mystère même du salut que le Christ nous a offert par sa mort et sa résurrection, force est de constater que l'expérience que l'on peut faire de ce salut reste insaisissable, car elle est vécue dans le mystère – *in mysterio*¹⁰⁰. Ce seuil que nous ne pouvons franchir que par grâce, peut être défini de « secret » à la lumière de la dynamique de la célébration qui, par son langage non-verbal, nous invite à entrer dans la réalité invisible que les signes visibles esquissent sous nos yeux. Dès lors, la célébration elle-même nous dispose à vivre ce secret, en nous invitant à rechercher, dès ici-bas, les « réalités d'en haut, [là où] est le Christ, assis à la droite de Dieu¹⁰¹. »

Dans l'Église ancienne, on vivait cette expérience au cours de la liturgie avec une conscience vive. En effet, c'est probablement sous l'influence de la culture ambiante qu'au cours du IV^e siècle une « discipline de l'arcane » est mise en œuvre dans le cadre de l'initiation réservée aux catéchumènes. Ainsi, à cette époque, l'« annonce de la foi » implique la conscience qu'on ne peut pas tout dire, et à tout le monde, du mystère révélé, objet de la foi¹⁰². Dans cette attitude, on peut saisir, selon une

100. Voir, ci-dessus, ce qui a été dit au sujet de l'« aujourd'hui » de la célébration.

101. Colossiens 3, 1.

102. CYRILLE DE JÉRUSALEM, « Catéchèse préliminaire », *Les catéchèses baptismales et mystagogiques*, trad. Jean Bouvet, Paris, Migne, « Les Pères dans la foi » 53-54, 1993, p. 32 : « Donc, lorsqu'on te donne la catéchèse, si un catéchumène cherche à savoir de toi ce qu'ont dit les maîtres, ne dis rien à quelqu'un de l'extérieur. Car nous transmettons un mystère et une espérance du siècle à venir. Garde le mystère pour celui qui en retour donne la récompense ! Que nul jamais ne te dise : "Quel inconvénient pour toi si je

interprétation légitime, un double respect, envers Dieu et envers celles et ceux qui sont initiés à la foi : envers Dieu, à cause de son saint nom et envers les initiés, afin de leur permettre d'entrer progressivement et avec liberté dans le mystère de Dieu que l'initiation a pour but de dévoiler.

Certes, nous sommes éloignés d'une Église dont les pratiques peuvent nous paraître révolues, tant du point de vue des structures mises en œuvre pour transmettre la foi que de celui des préoccupations pastorales et des questions théologiques qui pouvaient l'habiter. Pourtant, la foi que nous confessons, ainsi que la célébration de cette foi et ses dynamiques fondamentales sont parvenues jusqu'à nous et elles gardent un caractère matriciel qui dépasse et traverse le temps long de l'histoire. Ainsi, on peut constater combien la célébration que l'on met en œuvre encore aujourd'hui, implique la conscience qu'on ne peut pas s'approcher entièrement du mystère de la foi que l'on célèbre. Cela est plus particulièrement perceptible lorsqu'on fait l'expérience de la parole ministérielle qui, mise au service de la prédication ou de la catéchèse, ne parvient pas à être exhaustive, au risque même de paraître indigente. En outre, la dimension publique de la liturgie apparaît fragile, voire impropre, face à la tension entre intériorité et extériorité qui est au cœur de l'action liturgique. Ces limites prouvent que le mystère chrétien n'est pas un objet que l'on peut exposer par la parole, dans le but de convaincre ou de le démontrer par un raisonnement. En outre, le mystère chrétien n'est pas non plus un spectacle que l'on peut jouer ou mimer comme l'acteur d'une pièce de théâtre ou regarder de l'extérieur, comme un spectateur¹⁰³. La catégorie de « secret » révèle ainsi qu'on ne peut croire au mystère divin que de l'intérieur, en y croyant de manière corporelle par une adhésion à la foi que la liturgie célèbre¹⁰⁴, dans

suis moi aussi au courant ?" [...] Te voici désormais debout sur la frontière : vois à ne rien divulguer. »

103. CONCILE VATICAN II, *Constitution sur la sainte liturgie*, 48 : « ...l'Église s'applique avec un soin attentif à ce que les fidèles n'assistent pas à ce mystère de la foi comme des spectateurs étrangers et muets ».

104. JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens* I, 61, 2-3, p. 288-291 : « Tous ceux qui se laissent convaincre et croient à la vérité de nos enseignements et de notre doctrine, et qui assurent être capables d'y conformer leur vie, sont instruits à prier et à demander à Dieu dans le jeûne la rémission de leurs péchés antérieurs, et nous-mêmes nous prions et nous jeûnons avec eux. Ensuite ils sont conduits par nous dans un endroit où se trouve l'eau et, selon

une tension entre visible et invisible qui est au cœur du mystère lui-même¹⁰⁵.

C'est ainsi que la foi vécue dans la célébration, par l'expression de langages non verbaux que l'ordre rituel met en œuvre, s'adresse à un corps fragile – corps personnel et corps ecclésial –, appelé à répondre avec pudeur à la grâce qui lui est offerte. Ce corps-là, au cours de l'action liturgique, est alors à la fois sollicité par les langages non verbaux qui l'engagent et le sollicitent plus que ne le fait la parole, mais, en même temps, il est introduit de manière progressive, dans le mystère célébré selon ses propres capacités et dans un appel à la liberté. Ce n'est donc pas par une ritualité qui serait spectaculaire que peut advenir la rencontre avec l'Autre, mais plutôt par l'humilité et la discrétion disposant à la rencontre et au partage¹⁰⁶.

Le silence

Les attitudes que l'on vient de décrire ci-dessus permettent d'en apercevoir une autre : le silence. En plongeant dans les racines de la sagesse des philosophes et des anciens, saint Benoît consacre un chapitre de sa *Règle* au silence :

On ne devra donc, en raison de l'importance du silence, n'accorder que rarement aux disciples – fussent-ils parfaits – la permission de parler, même à propos de choses bonnes, saintes et édifiantes. Car il est écrit : « En parlant beaucoup, tu ne saurais éviter le péché » (Pr 10, 19) ; et ailleurs : « La mort et la vie sont au pouvoir de la langue » (Pr 18, 21). C'est au Maître, en effet, qu'il convient de parler et d'instruire ; le rôle du disciple est de se taire et d'écouter¹⁰⁷.

Il serait trop facile de considérer ces prescriptions comme étant réservées à celles et ceux à qui saint Benoît adresse la

le mode de régénération dont nous avons nous-mêmes été régénérés, ils sont régénérés à leur tour... »

105. Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, suivi de *Notes de travail*, Paris, Gallimard, « Collection Tel » 36, 1979.

106. Au sujet de la « discrétion » en liturgie, voir J.-Y. HAMELINE, *Une poétique du rituel*, p. 93-100 ; Geneviève HÉBERT, « Petit éloge phénoménologique de la pudeur, en matière de dévotion et ailleurs », *LMD* 218, 1999, 131-144.

107. *Règle des moines*, ch. 6.

Règle. En vérité, elles expriment la manière dont non seulement les moines, mais aussi les chercheurs de vérité et les chrétiens de toute condition peuvent appréhender l'exercice du silence. Dès lors, on remarquera que, dans ce passage, le silence n'est pas opposé à la parole mais a plutôt la fonction de « garder » la parole, c'est-à-dire de la préserver afin qu'elle ne devienne pas vaine, légère, fade, d'où l'injonction s'appuyant sur les Écritures de « n'accorder que rarement la parole ». Le silence a, selon ce premier indice, une fonction pragmatique : il a pour but de régler la vie d'un groupe qui partage une même vie – cela est perceptible dans les récurrences du mot silence dans la *Règle*. Mais, dans ce même chapitre, une autre indication nous est donnée concernant l'attitude du silence : celui-ci rend possible la relation qui s'instaure entre Maître et disciple, entre enseigné et enseignant. Il ne s'agit donc plus simplement de régulation quotidienne de la vie communautaire, mais de la capacité à recevoir la parole d'un autre, à écouter, à apprendre, à attendre. Le silence, selon ce second indice, peut être perçu de manière paradoxale comme le pédagogue de la parole. En effet, en temps voulu, le disciple devra prononcer une parole pour à la fois répondre à celui qui, le premier, lui a parlé et à la fois s'adresser à son tour à un autre que le Maître, pour lui parler. Dès lors, on peut comprendre que le silence a pour fonction de protéger la parole pour mieux la libérer.

Ce détour par la périphérie de la vie chrétienne que constitue l'expérience monastique nous invite à emprunter les voies que la ritualité permet de parcourir pour sonder la valeur et la signification du silence dans l'expérience liturgique. Tout naturellement, comme on l'a fait auparavant, c'est vers une autre périphérie que nous nous tournons : celle de l'initiation chrétienne. En effet, à l'instar de la vie monastique, le processus que cette initiation met en œuvre exprime de manière symptomatique la dimension à proprement parler initiatique de la vie chrétienne que l'on pourrait caractériser comme un apprentissage de la vie que le Christ lui-même a vécue¹⁰⁸. C'est donc dans une relation entre Maître et disciple que

108. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, éd. et trad. B. Pruche, Paris, Éd. du Cerf, « Sources chrétiennes » 17^{bis}, 2002, XV, 35 p. 364-367 : « Il est donc nécessaire pour une vie parfaite, d'imiter le Christ non seulement dans les exemples de douceur, d'humilité, de patience, qu'il nous a laissés pendant sa vie, mais dans la mort même, comme le dit saint Paul, l'imitateur du Christ : "Lui devenant conforme dans la mort, afin de parvenir, si possible,

cet apprentissage se parfait, au sein de l'Église-communauté qui porte le nom du Christ lui-même. Telle une voie¹⁰⁹, le processus d'initiation tracé par le Rituel est comme tendu d'un silence à un silence : celui des débuts¹¹⁰, à l'instar d'une genèse, lorsque celui qui entend une parole, reconnaît un geste ou saisit des visages, a la certitude que la grâce qu'il ne sait pas encore nommer l'a touché, mais aussi, le silence dont il est enveloppé, comme abasourdi, après avoir pu nommer enfin celui qui l'avait appelé¹¹¹. Ce silence le précède, au début, et l'attend au terme de l'itinéraire, comme signifiant la grâce toujours offerte et disponible : avant, pendant, après. Et c'est justement en parcourant cette voie qui lui a été tracée, que le silence lui apprend à devenir disciple de son Maître. Au cours des étapes et des périodes qui s'alternent et scandent l'itinéraire¹¹², c'est par son propre corps qu'il est appelé à exprimer, avec liberté, le désir de poursuivre la route. Les dialogues répétés lui apprennent, dans le silence qui sépare l'adresse et la réponse, à se savoir attendu, cherché, reconnu, appelé. La proclamation de la Parole l'invite à écouter, afin d'accueillir et reconnaître, dans le silence, celui-là même qui lui parle. La prière silencieuse que l'Église-communauté adresse en sa faveur, lui signifie qu'il n'est pas seul et qu'il peut compter sur celles et ceux qui le précèdent. Les gestes et les rites qu'il apprend à accomplir, les signes que l'on trace sur lui, les déambulations dans l'église-bâtiment, toute cette profusion de rites lui apprennent, – sans qu'une parole soit proférée ou en écho de la Parole proclamée –, à donner sa vie, à la suite de celui qui, le premier, l'a aimé.

Conclusion

En introduction de cet article, je m'étais proposé de vérifier de quelle manière l'expérience liturgique dans son espace, par

à ressusciter d'entre les morts". Comment donc lui ressembler dans la mort ? En nous ensevelissant avec lui par le baptême. »

109. Dans les Actes des apôtres (9, 2) les disciples du Christ sont appelés « les adeptes de la Voie ».

110. *RICA*, Temps de la première évangélisation.

111. *RICA*, Temps de la mystagogie.

112. *RICA*, 1^{re} étape, Célébration de l'entrée en catéchuménat ; Temps du catéchuménat et ses rites ; 2^e étape, Célébration de l'appel décisif et inscription du nom ; Temps de la purification et de l'illumination, et ses rites ; 3^e étape, Célébration des sacrements de l'initiation.

le langage du corps, nous fait participer à notre propre sanctification. Le parcours que l'on vient d'achever a montré que l'espace liturgique est, pour ainsi dire, le berceau qui accueille le rite. En effet, non seulement il permet à celui-ci d'exister mais, en outre, il informe nécessairement les divers langages – verbaux et non verbaux – qui constituent le rite lui-même.

Au cœur du rite, et dans la richesse de ses significations, le « corps du Christ » nous révèle et nous invite à honorer notre propre corps qui, tel un « axe-charnière », est appelé à accueillir le salut et à se transformer par la participation à l'action liturgique. Ce corps personnel ne peut pas être séparé du corps ecclésial auquel il est intimement lié. Le rassemblement de l'Église locale manifeste l'Église tout entière qui est appelée à entretenir de manière organique la relation-*agápē* entre tous les croyants. Le corps ecclésial s'édifie par la participation à la liturgie où la foi est proclamée « en nous » et la Parole prend corps jusqu'à la sphère émotive la plus profonde.

C'est dans la mise en œuvre rituelle des sacrements – leur célébration – que l'expérience religieuse est rendue possible, à condition de la vivre de manière globale, tant par le déploiement des divers langages exprimés par la liturgie que par la mise en œuvre et la perception de l'intégralité du processus rituel. Ainsi l'expérience religieuse surgit lorsque les divers langages constituant le rite s'expriment à partir de quelques dimensions fondamentales qui ouvrent à cette même expérience – les langages du corps, le seuil, le secret, le silence. Ces dimensions participent de la force du rite : elles en sont les signes¹¹³ qui le rendent possible et le manifestent. Ces dimensions fondamentales sont des lieux où l'expérience religieuse prend corps en se déployant dans la vie.

Isaïa GAZZOLA, o. cist.

113. R. GUARDINI, *L'esprit de la liturgie (Vom Geist der Liturgie)*, Paris, Librairie Plon, 1930, p. 196-197 : « Celui qui se donne vraiment à la liturgie, qui en fait l'expérience vivante et intime, saisira vite l'immense valeur qui réside dans le geste physique, dans la mise en œuvre des choses extérieures (*das Dingliche*). Tous ces signes possèdent un double et grand pouvoir d'impression et d'expression. [...] »

Résumé

Dans cette étude, l'auteur montre de quelle manière advient l'expérience liturgique d'une église. Elle passe par le langage du corps, à travers la ritualité qui s'y déploie, dans le but de nous faire participer à notre propre sanctification. L'église est ce lieu qui non seulement accueille le rite mais le constitue dans sa réalité concrète. Elle lui permet d'être le lieu essentiel où peut surgir l'expérience liturgique par laquelle vient la foi. Cette expérience se déploie dans les trois composantes indissociables que sont l'action, la raison et l'émotion. Elle passe par nos corps physiques et joue avec le corps communautaire auquel nous appartenons. En elle, la parole de Dieu prend corps. Dans les rites, il y a plusieurs langages qui relèvent de nos cinq sens et par lesquels passe l'expérience de foi pour se déployer dans nos vies, comme le révèle le rituel de l'initiation chrétienne des adultes. À l'instar de nos églises, les rites constituent des seuils qui invitent à entrer, tout en restant en réserve. Ils gardent le secret, non par peur de la révélation, mais par pudeur pour garder la tension entre le visible et l'invisible qui est au cœur du mystère. Ils font place au silence qui constitue l'écrin de la Parole et lui permet de résonner au plus profond de l'être.