

La Maison-Dieu, 208, 1996/4, 113-131

Jacques GAGEY

INTÉRIORITÉ, CULTE ET LITURGIE

AU CŒUR du souci que nous nous faisons pour notre société, on trouve la fragilité des liens. Les divorces à répétition ont malheureusement abouti dans ces chaînes de demi-frères aux solidarités familiales imprécises, en grande désorientation sur la possibilité d'un amour accompli. On serait tenté d'appeler misère affective cette impuissance de jeunes hommes et de jeunes femmes agréables et entreprenants à bâtir des relations consistantes, qui laisse aux anciens un sentiment de désolation.

Au chevet de l'intériorité

Lorsque notre catholicisme semble incapable de régler les problèmes d'« initiation à l'amour » de ce temps, nos contemporains recherchent de nouvelles *solidarités spirituelles*, regroupements autour de convictions homogènes, agrégations de ferveurs et de piétés, à travers lesquelles consolider la confiance dans la vie.

La tentation est forte, avec notre société, d'une sorte de sollicitude psychosociologique, qui se porte au chevet de l'« individu déstructuré ». Nous interprétons les élans

de piété de nos contemporains comme des *remèdes* à la *désorientation personnelle*. Nous prenons le pouls de la maturation de sujets apparemment pauvres. Le diagnostic risque d'être désespérant : tel parlera d'une « carence de la subjectivité désertique ¹ ». Tel, des « nouvelles maladies de l'âme ² ».

Ce numéro de *La Maison-Dieu* nous offre la possibilité de prendre du recul par rapport à cette « quête spirituelle » et de nous demander *dans quelle mesure la « crise des intériorités » ne désigne pas un déficit de type culturel ?* En nous rappelant la distinction moderne du *spirituel*, synonyme d'intérieur, et du *religieux*, qui touche à la divinité, nous pouvons nous demander : est-ce que le discours de la « crise spirituelle » ne relève pas de la pure symptomatologie, incapable d'expliquer ce qu'il déplore ? Est-ce en nous mettant au chevet de l'homme spirituel, que nous résoudrons la crise de confiance dans l'amour ? *Est-ce que notre prise au sérieux de l'inquiétude spirituelle ne relève pas de sa prise en charge dans la liturgie, dont la tradition nous a été confiée ?* C'est donc vers des problèmes de liturgie que doivent s'acheminer les réflexions qui vont suivre sur les nouveaux comportements spirituels.

L'intériorité nouvelle

Nous le savons, la nouvelle complexité de notre monde, c'est-à-dire notre neuve capacité à être affectés par lui, est cause de la « faiblesse » d'un vécu intérieur. Lorsque les traditions socioreligieuses régionales se relativisent mutuellement par une nouvelle et forte interaction, les dispositifs initiatiques locaux deviennent inefficients ³, nous

1. Tony ANATRELLA, « Habiter sa vie intérieure, les processus de l'intériorisation », dans : *Affectivité et vie spirituelle*, Christus, 168, Paris, 1995, p. 97-107.

2. Julia KRISTEVA, *Les Nouvelles Maladies de l'âme*, Paris, 1993.

3. Sur notre présentation de la crise de l'initiation, voir « L'Appel à la perfection dans les nouvelles générations », *LMD*, 201, 1995/1, p. 83-87.

« manquons de points de repère », comme on dit, pour vivre en compagnie de nous-même.

Faiblesse n'est pas pauvreté. Notre nouvelle sensibilité à ce monde transculturel se concrétise dans une *réceptivité* plus riche, plus différenciée, dans une intériorité bouillonnante des sollicitations qui la suscitent de toutes parts, et dont sa propre vitalité anxieuse est le point d'unité stupéfait de soi-même. Pour l'homme désarçonné par l'excès de nouveauté à lui-même que son monde lui prodigue, mieux vaudrait parler d'une « nouvelle intériorité », que d'une intériorité appauvrie. Ce qu'on a longtemps appelé « soif de spirituel » est la douleur désemparée d'un *excès de la sollicitation spirituelle*, et non pas d'un vide intérieur maladif. C'est dans ce sens qu'il demeure raisonnable de dire que le problème de notre époque est spirituel. C'est dans ce sens aussi que notre responsabilité religieuse est de *faire quelque chose avec cette richesse*, de la sauver.

Lorsque le monde personnel agrandi de chacun n'est pas reconnu dans un moment sociosymbolique comme monde commun, l'homme est seul. Le halo lumineux, sombre et bruyant de la « grande ville », dans l'ambivalence des sentiments que cette vision éveille en nous, est l'emblème de ce déficit symbolique. La concentration de solidarité sociale représentée par le réseau urbain n'est-elle pas la riche matière de notre vitalité ? Pas de chômeurs candidats pour le retour à la campagne ! Vivre, c'est la banlieue. La ville n'est étirement de vide et de solitude qu'en fonction d'une incapacité à recueillir religieusement l'expansion de ce réseau humain comme un avènement.

Aux observations pessimistes sur l'inconsistance d'une vie amoureuse déjetée du côté du pusillanime, il faut opposer le caractère compréhensible du retard à l'amour dans les conditions de mal-symbolisation sociale actuelle. La candidature au mariage, qui finit par se profiler au bout d'un temps de concubinage qui peut être long (données de l'été 1996), nous découvre la durée nécessaire pour répondre de soi-même, c'est-à-dire du monde riche

et si changeant qui nous suscite, dans un engagement définitif.

Cependant que le temps d'accès au mariage croît et que mûrit l'attente d'une inscription de l'amour dans le sociosymbolique..., *la relation entre le désordre intérieur, la difficulté à aimer, et notre désorganisation religieuse* revient peu à peu à l'ordre du jour.

Promesses de recomposition socioreligieuse chez les jeunes adultes

En écoutant plus attentivement les jeunes adultes des grandes villes, massivement célibataires, nous nous rendons compte comment se pose vivement à eux la question de l'amour comme geste social.

Mauvaise réputation : « inaptés à l'engagement définitif », « socialement irresponsables »... Décevants enfants qui frustrent les parents d'un motif de fierté bien balancé : où sont passées les belles carrières et les épouses prolifiques... ? Les vingt-cinq - trente-cinq ans ne sont pas les interminables adolescents que chacun dit ; en d'autres temps, les mêmes seraient déjà mariés.

Litanie moderne de la désocialisation *économique* : le travail a perdu l'aura d'un vecteur d'intégration sociale majeur ou sûr. Le mérite d'un long cursus d'études studieuses ne sera pas rétribué par l'acquisition d'un confort social ; l'exercice de la compétence acquise n'est pas promis. Il faudra changer de secteur plusieurs fois dans sa vie. De la première feuille de paie à la préretraite, il n'y a pas assez de temps pour que l'objectif d'une vie doive se resserrer sur cette période.

On ne sera donc pas étonné si les jeunes adultes portent leur effort sur la *reconquête de la signification sociale de leur vie en dehors* du théâtre conventionnel de l'économico-social. Les jeunes ne considèrent pas, quant à eux, la diminution du besoin de travailleurs, étonnant fruit de l'industrialisation, comme un avant-signe de dénaturation du pacte social. Ils font l'expérience que la prise de position dans le système d'échange des biens se joue

sur une motivation personnelle plus profonde que l'urgence d'échapper à la débâcle du chômage. Une volonté d'implication dans ce monde dur se rassemble modestement à partir de la participation à des activités hors travail dans lesquelles *leur souci affleurant du monde présent ne soit pas « cassé »* ; dans une vie de loisirs non futile, respectueuse de l'idéalisme diffus qui s'y mobilise ; dans des activités impliquant des relations de qualité, sollicitant leurs savoir-faire spirituels. On est loin de la fuite en avant dans le bénévolat aveugle ou dans l'activisme anxieux. Et le moral n'est pas mauvais, à la grande surprise des anciens, avec une organisation de vie horizontale active, en groupes d'amitié et d'initiatives originales, en réseaux d'encouragement téléphonique, en fins de semaine improvisées...

Une attente religieuse en mal de possibilité

Au milieu de cette activité décalée par rapport aux réseaux institutionnels de solidarité se resserre un intérêt des jeunes adultes pour une existence chrétienne qui prenne enfin tournure. Ne sont-ils pas au centre du phénomène repéré des *recommençants*, cette résolution très intime de répondre favorablement aux propositions qui solliciteront notre foi chaque fois qu'elles se présenteront ? On est très frappé de la capacité à *dépasser fermement la honte d'un passé peu présentable, lorsque c'est nécessaire* pour saisir une bonne occasion d'avancer. C'est que les errements passés n'étaient pas de durs refus éthiques ; l'onde porteuse d'un manque cruel de consistance sociorelationnelle n'était pas la complaisance envers le péché personnel, ni la perversité d'une génération paresseuse — ils savent bien mesurer la part de culpabilité qui leur revient. De même, on est frappé de la vivacité avec laquelle les appuis religieux d'une vie constructive sont investis dès qu'il y a des accès. *La confiance dans la possibilité d'une solution religieuse s'exprime par la réponse directe et bien proportionnée à l'offre, par laquelle ils paient de retour la possibilité qui leur a été ouverte.*

Incorporation sacramentelle

Dans ce sens va une candidature épurée à l'incorporation sacramentelle, qui remplace peu à peu le geste d'adhésion à tel ou tel mouvement spirituel, par laquelle on cherchait, il y a dix ou vingt ans, à résoudre son problème d'existence chrétienne. Aujourd'hui, des jeunes gens équilibrés acceptent que la main du prêtre pose sur leur front la marque chrétienne du baptême, suivent le catéchuménat d'un pas égal sans que leur motivation ait besoin de l'« étayage » d'un narcissisme spirituel important. La démarche de confirmation est devenue le moment lumineux d'incorporation catholique des vingt-trente ans qui y ont accès⁴.

Ce n'est pas la « décision personnelle » pour Dieu, ou « conversion à la radicalité évangélique » à travers laquelle l'organisateur d'une retraite ou le responsable d'un groupe de prière essaie peut-être de se représenter ce qui est censé vous arriver de chrétien, qui est recherchée dans l'incorporation sacramentelle. D'une certaine manière, la décision pour Dieu est déjà prise, même si on n'a pas toutes les clartés nécessaires au sujet du Dieu de notre foi, du Dieu de notre vie. Ce qui est recherché, c'est plutôt l'inscription dans une symbolique socioreligieuse capable de guider cette foi, capable de recueillir cette peine que nous prenons pour croire dans la vie en ce monde⁵, de l'enseigner, de l'orienter.

4. Ainsi, par exemple, la confirmation après l'adolescence avait « déclenché » la moitié des candidatures à la prêtrise que nous avons eu l'occasion d'interroger dans le cadre des Groupes de formation universitaires.

5. Le renouveau d'intérêt pour l'uniforme ecclésiastique, et plus généralement pour les marques d'appartenance chrétienne, ne peut être analysé seulement comme l'expression d'un besoin identitaire ; il ne peut pas non plus seulement être réduit à un marqueur de *pedigree* socio-idéologique. Il est aussi un langage d'attente. Expression maladroite sans doute, et qui ne produit pas ce qu'elle signifie, de cette volonté de réinvestissement des capacités sociosymbolisantes de notre Tradition qui travaille les jeunes générations adultes.

Une nouvelle candidature à l'appartenance chrétienne

À travers ces marques sacramentelles échangées, et au-delà d'elles, c'est une nouvelle candidature à prendre part à la recomposition du catholicisme qui se présente, comme on commence à s'en apercevoir. Chez les jeunes adultes, nouveaux chrétiens ou ayant déjà une « tradition personnelle » assez composée, existe un attachement sans exhibition à la Tradition chrétienne, que l'absence de chefs de file réellement solides, ou le flou d'une conduite pastorale indécise, a fini de perturber. La pauvreté d'un discours d'annonce de la foi déçoit, mais sans troubler : on sait qu'il est en rénovation. La paralysie des responsables pastoraux, au moment de donner des réponses à l'attente religieuse d'une époque, ne discrédite pas la Tradition qu'ils représentent.

Les jeunes adultes qui aiment leur temps et veulent y rendre l'amour possible voient l'intérêt d'une Église qui se recompose au milieu du monde ; qu'on n'en soit pas étonné ! La Tradition chrétienne ? Ils n'ont rien d'autre. C'est leur bien. C'est un don d'En-Haut qui a été suffisamment maltraité comme cela. Ils veulent bien « faire corps » avec elle, et qu'elle vive et « pousse de grandes branches », à l'ombre desquelles leurs amis, leurs contemporains réussiront leur nid.

Sur la base de la position d'ouverture ainsi décrite, nous pouvons rechercher comment se fait la liaison entre la vitalité d'un monde auquel l'inquiétude même de l'intériorité moderne rend l'écho, et les capacités symbolisantes de la tradition liturgique que le Christ nous a confié. Dans un premier temps, nous donnons quelques éléments d'analyse sur la ressaisie de l'inquiétude intérieure dans le culte chrétien ; dans un second temps, nous décrivons quelques progrès de la liturgie qui pourraient favoriser cette ressaisie.

Les potentialités culturelles de l'inquiétude intérieure

L'intériorité est notre point d'émergence comme « êtres distingués ». L'intériorité n'est pas un lieu de retraite, elle est, nous le savons, l'expérience permanente de notre accrochage intime à l'altérité d'un monde. Comme intériorités, nous faisons l'expérience de notre « distinction » à son point d'émergence, là où la réalité, qui nous presse de prendre position en sa faveur, *nous arrache la conscience d'exister* au milieu d'elle. Dans une telle conscience, l'altérité est déjà saluée, déjà connue.

Une intériorité « sociable »

À travers la libre circulation parmi de pieuses activités, on comprend que les méthodes, les maximes de la ferveur d'un soir ne sont pas retenues comme l'essentiel. Le point commun des élans de piété, qui se sont multipliés dans et hors de l'Église, paraît être *la recherche d'une communauté des intériorités* permettant de pressentir un monde commun que ce moment d'« unanimité spirituelle » symbolise⁶ ; notre appartenance commune à ce monde est la cause de cette reconnaissance mutuelle.

La participation à de tels moments de piété ne consiste donc pas dans une occasion de méditation personnelle. Au contraire, c'est la fraternité, la communion des intériorités dans une même ferveur, fût-ce un silence, qui salue le monde commun dont la présence de chacune

6. Ainsi que nous le raconte un néophyte de vingt-quatre ans évoquant comment il est venu au baptême : « Tu cherches à trouver, *s'il se peut, un bain chrétien environnant*. Plus que ce que peut dire le prêtre, c'est l'atmosphère de recueillement qui impressionne. » Les mêmes personnes qui ne soutiennent pas dix minutes l'effort volontaire du « ferme sur toi ta porte », seront embarquées pour une heure, un soir, une nuit de prière, un week-end dans un monastère. Prêtes à l'organiser à leur tour, s'il y a une marge d'initiative suffisante pour faire « comme on a besoin », « comme on le sent ».

concede l'altérité instauratrice. *La société des intérieures* recueille l'énigmatique familiarité de notre singularité avec ce monde au milieu duquel elle pose sa différence. Et par conséquent la fraternité que nous éprouvons dans ces moments communs symbolise *ce monde dont je porte le souci*. Tel est le consentement primitif à la vie dont l'intériorité même est la déclaration : *une responsabilité à l'égard de cette vie*, un souci.

Mais c'est le caractère religieux de la convocation de la piété qui « relève » ce souci d'un monde commun en lui conférant sa valeur d'offrande, en le recueillant dans un culte. Ce que nous sommes est *respecté* et *reçu* à travers ces référents religieux que la tradition *livre* à notre méditation ; la responsabilité, dont ma présence est la déclaration, est manifestée devant le Seigneur du monde ; qui tient bon devant Dieu lui fait hommage. Dans le site traditionnel où nous nous sommes unis dans l'imploration d'une communauté fraternelle, la ferveur de notre présence prend valeur d'offrande.

Ainsi la tradition religieuse donne au « recueillement » son sens : je me recueille, je suis dans mes propres mains, je cherche à m'offrir, la Tradition *agrée* cette offrande, elle la reçoit dans son culte. Dans une telle opération, mon éclosion à la subjectivité est « appréciée » à sa valeur d'action de grâce. *L'inquiétude même* de devenir se transmue en joie de devenir : je me sens bien. L'horizon d'éternité sous lequel l'expérience subjective de la temporalité est accueillie relève mon présent de sa pauvreté — j'en suis transfiguré.

Nouvelle évaluation culturelle des piétés

Les piétés nous apparaissent tout d'abord comme une émergence sociale incontrôlée, une cristallisation imprévisible. Agrégation spontanée, mobilisation collective autour d'une « apparition », d'un « message », de quelques préceptes. Fait accompli, que l'institution religieuse peut seulement accompagner, favoriser ou pas, infléchir un peu. Pourtant, les piétés se développent sur la terre riche

des traditions religieuses croisées, elles n'en sont pas indemnes. Plus profondément, un trait caractéristique du catholicisme est cette capacité d'« intégrer » des piétés, c'est-à-dire de ressaisir leur liaison avec le religieux⁷. Une telle capacité pourrait bien nous être utile, en une époque où la sensibilité à des « esprits » nouveaux nous amène à une acceptation plus consciente de la diversité des piétés, à une prise au sérieux de la peine que des hommes d'autres cultures prennent pour vivre.

Car une piété n'est pas seulement digne de confiance à proportion du « bien qu'elle me fait », de la reconstitution des motifs d'exister qu'elle me procure. Et l'on veut bien poursuivre des pratiques qui nous aident à mettre en œuvre ce qui nous est apparu comme le meilleur, à condition aussi qu'elles nous conduisent à ce qui est le meilleur, cette « voie supérieure à toutes les autres » (1 Co 12, 31). À condition qu'on ne se découvre pas tout à coup fourvoyé dans une secte. Entendons par secte une néo-piété *désocialisante*, que la société civile dénoncera comme telle et qu'elle empêchera de toutes ses forces de « faire tradition », en contestant son rattachement à l'héritage religieux, en profanant ses sceaux d'autolégitimation religieuse. C'est ici que la Tradition catholique est attendue : comme l'appui consistant pour avancer sur la route mal pavée des ferveurs et des néo-piétés nécessaires.

La compétence ecclésiale ou chrétienne ne peut plus ici être confondue avec la possession de la juste piété depuis laquelle la prise en charge de l'homme en souffrance intime de son monde serait assurée, mais elle doit prendre au sérieux l'homme en ses piétés, lui offrir la portée cultuelle de sa créativité spirituelle.

La question posée à l'Église par l'homme contemporain est alors : est-ce que la dure condition que la nouveauté de son expansion intérieure lui réserve est honorée dans

7. L'hospitalité aux néo-piétés apparaît bien être un charisme épiscopal : les évêques, passant par-dessus leurs « chefs de clochers » spirituels font de la place aux nouvelles ferveurs dans un premier mouvement de libéralité souvent mal compris.

le culte que nous organisons ? S'il est vrai que Dieu veut « prendre sur notre indigence » (Mc 12, 43) pour que nous ayons part à l'offrande de son Fils, et que notre sacrifice soit agréé avec le sien, est-ce que le culte chrétien donne à ses participants l'occasion d'offrir le désordre intérieur qu'il leur est intimé de supporter, dans le monde de ce temps auquel Dieu les a livrés ?

Culte et société, une suggestion de Hegel

À l'appui de notre approche des potentialités cultuelles de l'expérience intérieure, on pourrait invoquer, sans entrer dans l'hégéliologie, deux figures tirées de *La Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel : le mouvement du culte dans la figure de la « Belle-Âme », et le mouvement de la piété dans la figure de la « Foi ».

La Belle-Âme⁸, dans son « culte », s'avance et s'offre, portant le monde dans ses bras. La Belle-Âme est réellement porteuse de son monde dès lors qu'elle sait la contradiction entre la bonne conscience qu'elle ne peut s'empêcher d'éprouver et le caractère limité de son engagement au milieu du monde. C'est ce qui lui permet de distinguer *le monde et le culte qu'elle célèbre au milieu du monde*. Et par conséquent, elle se présente, porteuse de ce monde et de son histoire, comme ce dont elle ne possède pas le secret : elle « offre » ce qu'elle ne détient pas. Elle offre pourtant ce qui est la substance même de sa vie : ce que vivre consiste à supporter, ce qu'elle a supporté et ce qu'elle supportera. Et, par conséquent, elle offre ce qui *n'est pas concentré dans la conscience qu'elle en a*. Son culte porte sur une réalité qui se situe en dehors du culte ; d'où le *ite, missa est* : en effet, la vérité de ce culte n'est consommée que dans l'immersion dans le devenir historique où tout ce qui a été saisi, dans le moment du culte, le sens même de cette histoire, sera

8. Sur la Belle-Âme, voir G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Hambourg, 1952 (6^e éd.), p. 460-463 ; trad. fse, *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris, 1941, t. II, p. 186-189.

oublié. Ce qui vient est la vérité de ce qui était célébré. Ainsi le contenu de son offrande, de son culte, c'est la richesse d'un monde dont sa démarche proclame le *souci*.

Mais rapprochons maintenant les efforts de la piété moderne du mouvement de la piété dans la figure hégélienne de la « Foi⁹ ».

La foi est confiance dans la vie. La « piété » de la Foi, sa ferveur, est ce pur élan de confiance. La Foi fait l'offrande de sa conscience d'elle-même, elle rend immédiatement à plus Haut qu'elle l'hommage de ce qu'elle est : elle s'élanche dans la confiance en Dieu. Elle se fie totalement dans cet élan : en renonçant au recul, en comptant sur Dieu immédiatement comme la source de cette confiance : « Dieu, celui à qui je me confie, dont la certitude de soi-même m'est à moi-même la certitude de moi-même¹⁰ ! » Le mouvement de la Foi, c'est l'acte propre de se nier comme acte propre ; la Foi est la jouissance d'un don d'existence dans le renoncement permanent à entrer dans la connaissance de ce don. Elle croit dans la vie qui l'anime sans savoir ce qu'est la vie : elle compte sur ce qu'elle renonce à posséder ; elle est *Andacht*, *an-das-Denken*, ferveur pieuse à l'égard de ce qui n'a pas besoin d'être connu.

Le mouvement du culte et le mouvement de la piété ainsi caractérisés au moyen de *La Phénoménologie de l'Esprit* nous permettent de préciser l'opération chrétienne : nous ne nous portons pas à l'appui des piétés de notre temps comme s'il s'agissait de guérir par tous les moyens l'intériorité malade, l'homme contemporain brisé par un monde devenu trop dur. Au contraire, le culte chrétien est destiné à reconnaître et à montrer, au centre de l'inquiétude des intériorités qui semblent avoir perdu confiance en elles, l'importance primitive d'autre chose qu'elles-mêmes. Au cœur de l'inquiétude exprimée dans la piété des intériorités fiévreuses, le culte chrétien

9. Sur la Foi, voir G. W. F. HEGEL, p. 376-383 ; trad. fse, t. II, p. 84-93.

10. « [Gott], wem ich vertraue, dessen Gewissheit seiner selbst ist mir die Gewissheit meiner selbst » (G. W. F. HEGEL, p. 390).

recueille le souci d'un monde. Ainsi notre époque évite de passer pour ce qu'elle n'est pas : la clameur égoïste d'individus perdus et cherchant leur vie en tous sens comme des opportunistes sans consistance sociale.

L'offrande de notre solidarité spirituelle

Souvenons-nous que le Christ, dans un seul et même mouvement, adressa « des implorations et des supplications », « avec une violente clameur et des larmes », pour être sauvé de la mort (He 5, 7), et s'offrit « lui-même, une fois pour toutes » (He 7, 25). De même, les hommes, qui s'agglomèrent en solidarités spirituelles successives pour tenir bon leur monde et pour y sauver leur vie, répondent par là à l'appel de la vie qui est l'amour. On attend alors du culte chrétien qu'il saisisse l'*offrande à l'amour* qui est en jeu dans les élans de confiance de notre temps, qu'il demande aux hommes *ce qu'ils sont*, et d'aller jusqu'au bout de ce qu'ils sont. Et c'est parce qu'il s'agit qu'ils fassent honneur à ce qu'ils sont, là, que le Christ demande aux invités, qu'on est allé chercher « aux places d'où partent les chemins » (Mt 22, 9), là où les journaliers que personne n'a embauchés sont regroupés, attendant sous la canicule, de porter le vêtement de noces.

La récollection des interiorités dans la liturgie

Il ne faut pas nécessairement aller chercher à ces hauts moments de catholicité que sont les grands rassemblements de jeunesse pour reconnaître, dans un certain nombre de nos liturgies actuelles, une amélioration du climat. Dans la nouvelle qualité de communion, l'assemblée semble retenue de se retourner sur elle-même pour s'attribuer la possession de l'Esprit Saint dans une observation de son unanimité.

Plusieurs éléments concourent à cette bonne santé : d'abord, lorsque les traditionalistes reviennent dans nos

assemblées liturgiques (comme on le voit à Chartres et dans les aumôneries d'étudiants d'Île-de-France, depuis un an ou deux), il est impossible d'idolâtrer *l'unité de culte* comme le secret de notre communion, puisque les participants sont des amateurs de plusieurs types de messe. On ne peut pas non plus idolâtrer une communauté des bonnes consciences, dès lors que l'Église n'est plus en situation de décerner des brevets de bonne conduite sociale. Enfin et surtout, la liberté intérieure des personnes est éminemment sauve : la différence est trop grande entre les histoires chrétiennes personnelles des participants pour qu'on puisse ramener l'unanimité à une coïncidence de tempéraments spirituels communs.

Il y a encore vingt ans, la christianisation des piétés contemporaines était un travail de purification de la foi. Aujourd'hui, c'est une opération d'intégration dans le « circuit » catholique des piétés. L'aumônier sait qu'il n'est pas juste d'opposer trop de réticence aux ferveurs de la jeunesse actuelle. Les besoins de piété sont si désordonnés que le danger d'idolâtrie de l'intériorité n'est pas à l'ordre du jour dans nos réunions spirituelles. Nos jeunes gens sont d'autant plus amateurs de nourritures spirituelles typiques, qu'ils escomptent un menu varié ! Le corps ecclésial rend aux néo-piétés son devoir d'hospitalité et de discernement à travers l'intérêt sélectif des jeunes eux-mêmes. À force de courir d'un endroit à un autre, pour trouver de quoi vivre en chrétien, les jeunes finissent par mettre les piétés en réseau ; une nouvelle topographie de l'aventure chrétienne se dessine ; chaque lieu spirituel reçoit, en chaque temps, sa juste fréquentation...

Dans la mesure où la jeunesse actuelle ne peut être taxée de comportement caractériel, n'entretenant pas de conflit de générations avec les plus anciens, la liberté avec laquelle elle répond aux propositions spirituelles qui lui sont faites, la liberté de choix qu'elle préserve nous font mesurer la difficulté qu'elle éprouve à réaliser l'implication subjective dans le culte dont elle a besoin, le problème que c'est pour elle. D'où notre hypothèse liturgique : la valeur de l'inquiétude de nos contemporains,

violemment sollicités par la vitalité de ce temps, peut être reconnue d'une façon unique dans le mémorial chrétien, si *leur engagement subjectif y est accueilli avec gravité*, comme on remplit un devoir de considération.

La messe est une musique

Le bon sens nous indique qu'il est impossible de prédire les affects qui seront mis en mouvement dans la célébration à l'aide d'un simple rituel. Au contraire, le travail d'hospitalité envers ces affects — dont la libération est expression d'une confiance et d'une attente si dignes de respect — est un engagement personnel aux côtés des chrétiens de ce temps. Si, derrière l'engagement subjectif, se tient l'altérité d'un monde portant jusqu'en nous l'atteinte d'un appel à la vie, le problème de la célébration est de présenter une émotion appropriée à l'inquiétude subjective qui cherche à se confier dans l'eucharistie. Les nouvelles générations se retrouvent contentes, dans une liturgie aux sermons éventuellement maladroits, mais où leur implication exacte aux différentes étapes de l'incorporation sacramentelle est comprise et soulignée par l'émotion. Silences qu'on laisse durer, chants qu'on prolonge jusqu'à ce qu'on ait eu le temps de les aimer, ou parce qu'on les aime, lectures préparées par les participants, qui mettent bien les effets de sens en relief, prières prononcées par le président en fonction d'une idée précise de ce qui est compris. L'intrigue cultuelle n'est pas seulement un monument doctrinal et un puissant scénario symbolique, elle est aussi une séquence affective — une musique, qu'il nous faut écrire.

L'intériorité « bien tempérée »

Considérons en effet la musique, qui prit en moins d'un siècle son essor et sa forme classique dans le même moment où l'expansion de l'intériorité élargissait l'individu à la stature de sujet historique. La musique est séquence

sensorielle, prenant appui sur les harmoniques du corps propre au milieu du cosmos, pour écrire un scénario vibratoire d'assentiment et de dissentiment de l'individu à son être-au-monde. La musique est, à sa manière, assomption de l'être subjectif, elle dompte la terreur de la succession affective en nous la faisant visiter, elle accuse réception du vécu subjectif en venant se confronter à lui.

L'époque où nous vivons nous donne la musique comme une expression privilégiée de la nouvelle sensibilité mutuelle des cultures, des traditions. En signe d'une nouvelle perception irréversible de l'importance du monde différent, les musiques du bout du monde se sont mises à nous faire danser, l'une après l'autre. Après le moment de jonction mondiale du rock'n roll, les jeunes remontent, comme les saumons, aux sources autochtones de cette confluence consensuelle. En vingt ans, guitares zairoises, flamenco, « raï », musiques extrêmes-orientales, musiques des Indiens d'Amérique (!), etc., nous sont devenues successivement compréhensibles. Qui aurait prédit cette « mise en réseau » des pratiques de l'intériorité bien tempérée de notre planète ? C'est le croisement de ces musiques avec les nôtres qui fait tressaillir notre goût de vivre et appelle la danse.

Musique religieuse

Accentuation, redoublement d'une séquence émotionnelle, la musique liturgique vise l'anticipation des émotions intimes qu'elle vient faire vibrer. Avant même de pondérer l'émotion religieuse, elle l'accueille : elle prend les devants de l'expansion intérieure en cause dans la participation au culte, elle se montre familière. La « voix de l'Église », dont parle Jean-Yves Hameline, répond à son tour à cette hospitalité musicale envers l'investissement spirituel, en prenant part au chant.

Le chant n'est pas seulement à considérer comme un inducteur d'adhésion à des contenus, un rapt, qui vous fait ratifier d'avance, avec le corps, ce que vous n'avez

pas encore compris, qui vous fait mimer une domestication de la subjectivité, dont les paroles, que vous chantez sans réfléchir, n'auraient pas été capables ! La musique des beaux cantiques n'est pas une tromperie sur les paroles. Elle demeure l'occasion d'un ralliement des subjectivités, d'une déposition de soi-même dans le renoncement à tout comprendre ; elle demeure un rendez-vous de ferveur.

La musique religieuse est choix, navigation au milieu des possibilités lyriques développées par la musique profane ; comme chacun sait, la fonction liturgique d'une musique résulte d'une sélection par l'usage, appropriation qui lui confère son caractère reçu de la tradition. L'illusion serait de croire que la vérité de ce qui est vécu est dans une « nature » des affects, dont le liturgiste saurait la grammaire et qu'il ferait vibrer.

La musique peut être une allusion « religieuse » à notre être-au-monde : si, d'une part, elle se place au croisement de ces phénomènes de métissage de traditions spirituelles, si, d'autre part, les marques d'appropriation par notre tradition religieuse y sont posées (de ce point de vue, aucun chant ne pourra réussir du premier coup, à l'Église, s'il n'a pas quelque chose de « catho », si l'on n'y retrouve pas quelque chose qu'on avait déjà senti). Mais aucune allusion musicale à aucune séquence émotionnelle n'est « vraie », en soi. Sa valeur consiste dans le fait qu'elle a déjà servi, qu'elle a symbolisé à un moment l'oblation d'un amour du monde.

Arrangements

La solution trouvée pour écrire le scénario musical de la messe étudiante du pèlerinage des étudiants à Chartres a consisté à faire une sélection des chants des différents réseaux chrétiens unis dans la préparation de ce pèlerinage, et à les épaissir avec des allusions à la vitalité multiple du monde présent au moyen d'*arrangements*. Les arrangements permettent de multiplier de façon très légère, dans l'intrigue musicale, les allusions à des événements de perceptions culturelles passés ou récents,

qu'une expression musicale marquée de sa nouveauté aura célébrée. Les arrangements permettent de « rénover » des cantiques éventuellement anciens, en les coloriant avec des effets de styles, de sons, de rythmes, qui varient au fur et à mesure des couplets. Une mélodie peut être vieille, un rythme peut être vieux, un arrangement n'est jamais vieux, un arrangement ne sera jamais totalement un pauvre pastiche. Un « groupe » de musiciens cohérent se réfugie toujours dans ce qu'il a appris à faire et ses accompagnements datent toujours de ses apprentissages ; c'est pourquoi il ne peut que décevoir. Un arrangeur n'est pas l'exploitant d'un savoir-faire qui, déjà, régionalise sa musique, un arrangeur n'est pas un harmonisateur, c'est un « métisseur » de musiques. *Il illustre la musique qu'on lui présente avec la musique qu'il vient d'entendre.* Son activité est en quelque sorte la métaphore de cette rencontre des traditions dont la liturgie doit résonner, pour que les subjectivités modernes arrivent à s'y nicher.

L'emblème de la conception de la musique liturgique que nous venons d'esquisser pourrait être la musique du film *Mission*, qui symbolise subtilement la rencontre du christianisme et de l'Amérique du Sud, en « fondant » des rythmes, des phrasés, des vocalités, des sons occidentaux et indiens d'Amérique, tous choisis en fonction de notre actuelle, neuve capacité à y être sensible, dans une seule et bouleversante musique qui a fait le tour du monde ¹¹.

À notre avis, c'est en approfondissant l'orchestration des investissements subjectifs possibles dans la liturgie, en se fondant sur l'hypothèse que l'unanimité subjective

11. Le disque compact de la musique originale du film *Mission* m'a été offert par une étudiante pékinoise, en France depuis quelques mois, en réponse à la proposition que je lui faisais de se préparer au baptême...

à la messe, aujourd'hui, n'est pas trompeuse, mais qu'elle est le corps de l'Église vibrant de l'amour de Dieu pour le monde, qu'on lui offrira, à la nouvelle candidature à l'appartenance chrétienne, sa possibilité.

Michel CORSI

Jacques GAGEY.

UNIVERSA LAUS 90

SI NOUS sommes tentés de dire de simple concertiste du groupe *Universa Laus* qu'elle marque une étape dans l'histoire de son travail, cette affirmation à Stamford (Connecticut) du 24 au 28 août 1990 par ses amis des États-Unis mérite une mention particulière et cela à plus d'un titre.

D'abord, parce qu'à l'occasion de ses cinquante anniversaire l'association a, pour la première fois, décidé de franchir les limites de l'Europe, et cela marque symboliquement sa volonté de ne pas s'enfermer dans une sensibilité eurocentrée.

Ensuite, du fait que, pour la première fois, la rencontre a été précédée d'une véritable expérience culturelle locale. En effet, nous avons tous été invités à participer, pendant quatre jours, à un congrès régional de la *National Association of Pastoral Musicians* dont Virgil Pink, membre régulier d'*Universa Laus International*, est le fondateur et le président actuel. Il y avait eu un bon millier de participants, et l'organisation était à cette occasion dans l'hôtel où se tenait le congrès, on pouvait trouver les stands des principaux éditeurs de musique européenne, des