

LITURGIE ET SCIENCES HUMAINES

Échos d'un débat

Du 24 au 27 juin 1967, un colloque organisé par le Centre national de Pastorale liturgique a réuni à Louvain quelques spécialistes de la liturgie, de la sociologie et de la psychologie. Au cours de cette rencontre, M. Jean Rémy fit un exposé sur Communauté et assemblée liturgique dans une vie sociale en voie d'urbanisation ; M. l'Abbé Fr. Houtart traita des Aspects sociologiques du rôle de la liturgie dans la vie ecclésiale : communication, socialisation et appartenance ; enfin, M. l'Abbé A. Vergote parla du Regard du psychologue sur le symbolisme liturgique.

Ces trois exposés ont été publiés dans le cahier 91 de La Maison-Dieu, avec un répertoire, dressé par M. l'Abbé Fr. Morlot, des nombreuses questions posées et plus ou moins débattues par les participants.

Nous croyons répondre au vœu de beaucoup de lecteurs en publiant ci-dessous les principaux passages des discussions qui suivirent chacun des exposés. Le texte a été transcrit d'après l'enregistrement sur bande, mis au point par M. l'Abbé Fr. Morlot et revu par l'ensemble des participants. Comme on le constatera, il s'agit d'un échange très libre, où chacun a pu formuler ses questions et ses hypothèses, dans un domaine où la recherche n'en est encore qu'à ses débuts.

Le lecteur aura évidemment intérêt à se reporter souvent au texte même des conférences et au répertoire des questions posées.*

* Sont intervenus dans le débat : J. Cellier, directeur du Centre national de Pastorale liturgique — Mgr B. Fischer, directeur de l'Institut de Liturgie de Trèves — J. Gelineau, s.j., du CNPL — P.-M. Gy, o.p., du CNPL — J.-Y. Hameline, professeur à l'Université catholique d'Angers — Fr. Houtart, directeur du Centre de Recherches socio-religieuses de l'Université de Louvain — Sœur Marguerite-Marie, du CNPL — Fr. Morlot, responsable des prêtres du diocèse de Troyes — J. Potel, prêtre de la Mission de France, sociologue — J. Rémy, professeur au Centre de Recherches socio-religieuses de l'Université de Louvain — A. Vergote, professeur de psychologie à l'Université de Louvain.

Les petits groupes dans la société urbaine

P.-M. GY. — Vous avez commencé à nous faire comprendre qu'il ne fallait pas que dans une société urbaine adaptée, on s'attache trop à des rapports personnels pour constituer le groupe de la même façon que dans une société plus simple, et vous avez préparé nos esprits à comprendre que c'était très important pour l'assemblée liturgique. En vous écoutant, je me fais pourtant une objection : dans cette société plus complexe, je vois un certain nombre d'exemples, en particulier parmi les jeunes, qui m'amènent à me demander s'ils ne résistent pas de toutes leurs forces à un type d'assemblée qui serait à leurs yeux dépersonnalisé ; cela a comme conséquence pour eux, que au fond, ils sont ou ils pensent n'être pleinement à leur aise que dans un tout petit groupe liturgique, à l'intérieur duquel ils se connaissent et où l'élément de connaissance interpersonnel est en un sens encore plus fort que dans une assemblée rurale.

J. RÉMY. — Les relations personnelles sont un élément très important pour donner une certaine sécurité et un épanouissement affectif, d'autant plus important pour des jeunes qui se trouvent dans une période de transition, c'est-à-dire une période où ils se modèlent sur des adultes tout en prenant une certaine distance vis-à-vis de leur famille. Les petits groupes, les bandes chez les adolescents, remplissent un rôle très important de socialisation pour les aider à diminuer leur dépendance vis-à-vis du groupe familial, tout en retrouvant un groupe affectif basé sur des relations d'égalité malgré le rôle d'un leader. Pour les adolescents spécialement, ces petits groupes jouent un rôle décisif pour une socialisation bien faite à l'âge adulte. A ce moment surtout, il est assez normal que ces petits groupes cherchent à s'exprimer, au moins de façon occasionnelle, sur le plan d'une célébration liturgique. Celle-ci suppose alors un réseau de relations intimes préalables qu'on ne retrouvera pas normalement dans la grande assemblée...

P.-M. GY. — Que peut-on penser du point de vue sociologique de cette prescription ou invitation sur laquelle les liturgistes seront tous d'accord et qui figure dans l'*Instruction sur l'Eucharistie* qui entrera en vigueur le 15 août, à savoir que, le dimanche, il faut éviter les messes de petits groupes ?

Participation active

P.-M. GY. — Nous avons affaire actuellement à deux problèmes distincts : d'une part le désir d'obtenir la participation, et d'autre part la volonté que les contenus de la liturgie ou éventuellement les formes de la participation évoluent dans un sens plus adéquat à la nature de la liturgie. Le cas de vieux cantiques ou de jeunes cantiques est typique. Dans les deux cas, participer ou chanter, c'est pareil, mais nous estimons, pour ce qui est de la langue française d'aujourd'hui, que certains cantiques anciens et familiers devraient être éliminés au profit de cantiques nouveaux et par conséquent peut-être pas encore familiers et qui, au moins transitoirement, ne facilitent pas la participation. Voilà une première catégorie de problèmes que l'on peut distinguer et provisoirement éliminer. Autre question que j'aimerais, grâce à l'appui des sciences humaines, éclairer un peu en ce qui me concerne : il me semble que, si j'étais membre d'une paroisse (rurale ou urbaine), il y a certaines choses, par exemple certains textes, que je tiendrais beaucoup à retrouver. Le plus important à mes yeux serait que ces textes ou ces chants figurent dans la célébration et que je puisse m'y associer par le chant ou simplement en les écoutant ; car je crois que je peux, même si ce n'est pas la forme principale de participation, les faire miens en les écoutant. Il peut donc y avoir (non pas chez nous qui sommes ici, mais chez certains apôtres de la participation active) une manière trop unilatérale de n'accepter que la participation vocalement collective.

J. GELINEAU. — L'exemple que vous donnez nous situe à un niveau très particularisé de la participation, alors que le problème posé voulait dépasser le cas concret d'une participation qui peut être de chant, de parole ou d'audition. Mais il s'agit de rejoindre l'homme qui participe, qui attend de la participation autre chose qu'une expression collective bien réussie, unanime, telle qu'on a pu l'avoir et qu'on l'a encore dans certaines assemblées ; en tant que sujet d'une société pluraliste, avec des exigences personnelles sans doute différentes de celles des autres membres de l'assemblée liturgique où il se trouve, il n'est pas satisfait par une participation qui insiste trop exclusivement sur l'expression collective ; il veut plus, il veut autre chose. Et c'est cela que je perçois dans une certaine réticence d'hommes qui, tout en voulant participer pleinement à la liturgie, sont gênés parce que cette liturgie se présente surtout à eux sous

l'aspect d'une expression collective dans laquelle il semble qu'on ne fait pas droit à ce je ne sais quoi qu'ils sentent, étant des personnes engagées dans une action commune.

J. RÉMY. — Voulez-vous poser le problème d'une possibilité de réaction spontanée du public vis-à-vis de certaines choses ?

J. GELINEAU. — Cela est encore une autre question : il n'y a aucune opposition entre expression spontanée et expression ritualisée, au bon sens du mot ; pour moi c'est une opposition vaine. Le problème actuellement posé est qu'il y ait engagement personnel, réel, avec une vraie autonomie, dans l'expression commune.

Mgr J. FISCHER. — Par exemple, la structure de l'oraison dans l'état originel du missel romain, où la réaction du peuple est une réaction qui ne se vocalise pas, qui ne devient pas audible ; on dit : *Oremus, dilectissimi nobis pro...*, puis on prie, à nouveau on dit : *Flectamus genua, Levate*, et la seule réaction du peuple est *Amen*. C'est toute l'autonomie de celui qui prie, on lui laisse toute la liberté ; c'est beaucoup plus proche de la mentalité moderne que la litanie qui dit toujours *Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison*. Ce deuxième type que j'appellerai rural, c'est le type du village où l'on aime à dire la même chose dix fois, quinze fois. Mais ici la forme archaïque de la liturgie romaine est plus proche de la mentalité moderne.

J. GELINEAU. — Je prends un autre exemple parce que je le crois assez significatif. Dans les églises, depuis le 3^e siècle au moins et pendant de très longs siècles, les fidèles se sont répartis dans l'assemblée par catégories : il y avait les hommes, puis les enfants, les jeunes filles, les femmes mariées, le clergé, les diaconesses, les veuves, etc. Et cela a duré jusqu'à une époque récente. Dans beaucoup de villages c'est encore le cas ; il y a les hommes, les femmes, les jeunes, les enfants. Non seulement cette répartition n'était pas un obstacle à la communauté, mais au contraire cela avait une signification ; c'était un modèle d'intégration dans la communauté. Si aujourd'hui on demandait aux gens de se répartir dans les églises par catégories ! On ne le fait plus qu'aux funérailles parce que le protocole, qui est un vestige de ces vieilles habitudes liturgiques, sépare encore les hommes et les femmes. Mais un dimanche ordinaire ? Je dirais : plus la communauté est profondément humaine et vraie, plus cette chose-là semblerait arbitraire. Nous avons fait ce passage dans la manière dont une communauté se répartit : les gens se mettent comme ils arrivent et, d'une certaine manière, ils peuvent choisir leurs places. Je crois que c'est très important, car ils acceptent

qu'on leur dise : « N'allez pas vous mettre dans un petit coin, mettez-vous dans la communauté », mais ils apprécient de choisir leurs places. N'y aurait-il pas beaucoup d'autres exemples dans notre manière de célébrer, où l'homme d'aujourd'hui attend une certaine initiative qui n'est pas tout à fait la même chose que la spontanéité opposée à l'institution ?

X. — Pourrait-on trouver un exemple dans le chant ?

J. GELINEAU. — On en avait un exemple dans la polyphonie spontanée, ou même dans une polyphonie réglée. Le fait que les gens puissent prendre la voix qu'ils veulent, que dans une réponse, par exemple à la prière universelle où l'on chante à quatre voix : « Seigneur, prends pitié de nous », chacun puisse prendre la voix qu'il a envie de prendre, cela répond certainement à une psychologie très profonde de nos contemporains : l'unisson n'a plus la même valeur symbolique.

J.-Y. HAMELINE. — Dans certains cas, elle peut devenir expressive par différenciation.

J. RÉMY. — Vous semblez vouloir arriver, peut-être en prenant le modèle existant comme point de référence, à ce que toutes les formes se rencontrent dans une seule assemblée ; ou peut-être envisagez-vous la possibilité d'une différenciation dans des assemblées de formes différentes...

J. GELINEAU. — Je n'envisage rien concrètement pour l'instant. J'essaie de réfléchir au problème que j'ai posé au début : l'homme qui aujourd'hui participe à l'assemblée liturgique peut-il légitimement manifester dans les formes de participation, des exigences d'autonomie ou de personnalité que dans l'histoire de la liturgie on n'a pas tellement reconnues, parce que le peuple ne manifestait pas le même désir ? Je me place très précisément dans le second type qu'a exposé M. Rémy, qui est la vie sociale urbaine, en supposant une population adaptée à cette vie.

J. RÉMY. — L'autonomie de la personne, qui est à la base, est un des éléments permettant les formes de pluralisme dont nous avons parlé, et elle aboutit normalement à accentuer les diversités.

FR. HOUTART. — Je voudrais ajouter que l'autonomie de la personne dans un monde urbain est extrêmement importante aujourd'hui, surtout dans les critères de comportement et les normes de comportement, parce que les personnes se trouvent devant des décisions d'action extrêmement diversifiées et extrêmement spécialisées dans un monde fort diversifié et spécialisé ; par conséquent, ces personnes ne rencontrent pas toujours et

rencontrent de moins en moins des modèles établis à l'avance ; elles sont obligées de prendre des décisions elles-mêmes, et donc d'avoir des critères. Ce fait me paraît extrêmement important dans le monde urbain et industriel d'aujourd'hui. Mais cela ne veut pas dire nécessairement que la personne, même intégrée à un milieu urbain, ne continue pas à vivre en référence à de petits groupes, même en dehors de l'époque de la jeunesse et de l'adolescence. Les groupes que l'on appelle primaires, les petits groupes de rencontre face à face, continuent à exister, mais sur un modèle totalement différent de ce qu'était le modèle précédent, qui était le modèle rural ou le modèle du quartier : c'est un modèle beaucoup plus électif, ou bien un modèle familial mais enfin qui devient très électif aussi, moins centré sur la proximité géographique et plus centré sur une élection faite en fonction d'amitiés ou de tendances semblables, etc. Et la réalisation de certaines formes de vie religieuse, d'expression de vie religieuse et notamment d'expression liturgique, doit tenir compte de ce phénomène.

Mass media et liturgie

J. POTEL. — Je voudrais revenir sur la forme particulière de relations sociales par les *mass media*, pour souligner deux choses. Je dirai d'abord que cette relation s'établit d'une manière totalement différente des relations dans des groupes, que ce soient des groupes primaires ou des groupes de relation fonctionnelle ; là il n'y a pas de contact de personne à personne, on ne se voit pas directement en chair et en os, mais c'est toujours par l'intermédiaire du son ou d'une image. Dans une enquête du Congrès de Rouen sur l'urbanisation, une réponse m'a frappé : un prêtre déplorait — constatait mais déplorait — que, suivant son expression, on connaissait mieux Léon Zitrone que son voisin de palier. J'ai poussé la réflexion en disant : « Il y a des non-pratiquants qui connaissent mieux Paul VI que leur propre curé, qui connaissent mieux la liturgie par les émissions de la télévision que par la liturgie paroissiale, donc par une liturgie à laquelle ils ne participent aucunement. » Il serait intéressant de voir jusqu'où va cette forme de télé-connaissance.

Deuxièmement, on a beaucoup parlé de participation active au point de vue liturgique ; je me demande si, dans cette communication sociale par les *mass media*, il n'y a pas ce que j'appellerai une participation passive, c'est-à-dire qu'on a une attitude simplement passive devant un spectacle (image ou son). L'émission

devrait être reprise en petits groupes ; mais si ce n'est pas fait, on en reste à une attitude de consommateur, de récepteur, sans mise en route de la personne, sans réaction.

J. RÉMY. — Il y a là différentes choses qui sont très liées entre elles. La première, c'est que les communications actuelles permettent de sauter allégrement tous les corps intermédiaires et d'avoir un contact direct entre le grand émetteur et la masse. J'ai entendu des réactions de gens qui écoutent des émissions de télévision catholique où on a parfois des positions qui sont peut-être estimées avancées par le curé de la paroisse ; le curé discutant avec ces gens n'a aucun prestige pour contredire ce que tel jésuite a pu dire à la télévision. Cela cause pas mal de drames, de court-circuitages... Donc là il y a un premier fait : certains connaissent mieux Paul VI que leur curé, connaissent mieux une série de grandes manifestations religieuses que les manifestations qui se passent dans le cadre de leur paroisse ou de leur ville.

Il y a un second élément lié à l'aspect « consommation ». Il est clair que l'on va certainement, dans le monde actuel, vers une vie sociale où l'aspect consommation est de plus en plus accentué, et cela d'autant plus facilement qu'il est dissocié de l'aspect production. C'est le gros problème aux Etats-Unis quand on parle de « la captivité de l'Eglise dans les milieux périphériques résidentiels ». Dans ces périphéries de grandes agglomérations, une communauté et des relations assez similaires à celles de type rural refleurissent, et l'Eglise peut se laisser prendre. Mais ce n'est pas du tout le milieu rural, parce que c'est l'endroit où la vie de consommation, la vie affective, etc., sont séparées au maximum de tous les points qui sont producteurs des valeurs ; c'est l'endroit où l'on reçoit et non l'endroit où l'on produit. D'ailleurs, dans les contenus proposés par la télévision, la vie publique ou la vie de production est beaucoup moins présente qu'une imagerie relative à la vie privée. Tout cela tend à engager le téléspectateur et le public sur une voie qui n'est pas celle de la prise en charge active de certaines responsabilités collectives.

FR. HOUTART. — Il ne faudrait pas être trop négatif par rapport à tous ces phénomènes. Il y a un certain *feed-back*, une certaine répercussion, même lorsqu'il y a une réception de type passif : on voit que certains programmes sont discutés, qu'on en parle...

J. POTEL. — Il y a énormément de correspondance, de lettres envoyées...

FR. HOUTART. — Il y a un certain phénomène de *feed-back*,

de retour, qui joue et qui peut remplir un rôle par rapport au sens d'appartenance.

J. RÉMY. — La remontée d'information est importante pour le bon fonctionnement des *mass media*. Dans un modèle de type militaire, la descente du haut vers le bas est décisive, tandis que dans le cas des *mass media*, il y a une autonomie du public, qui peut écouter ou ne pas écouter, réagir dans un sens ou dans un autre, et comme on n'a pas de perception directe de sa réaction, il est très important de faire remonter des informations.

J. GELINEAU. — La culture de masse semble poser à la liturgie un problème important. La liturgie est un ensemble de signes, de significations. Jusqu'ici, une des bases de la signification en liturgie a été la culture d'un pays, d'une assemblée. La culture de certains villages, qui était une culture relativement stable, homogène, close, et qui permettait un système de signification, était donc la condition d'une liturgie populaire. Or, il y a eu l'éclatement général, du moins dans nos pays, de ces cultures traditionnelles, locales, stables. Nous sommes entrés dans une culture extrêmement diversifiée, avec des symbolismes mouvants et imprécis ; sitôt que nous tombons sur un type d'expression particularisé, par exemple historique (chanter du grégorien, de la polyphonie palestrinienne, etc.), nous nous situons dans un système de culture qui n'est accessible qu'à une partie de l'assemblée. Autrement dit, nous prenons l'hypothèse d'un type d'expression déterminé. Or on pourrait dire, *a priori*, que la liturgie d'aujourd'hui ne peut se faire qu'à travers une culture de masse. Mais alors se pose la question suivante : est-il possible, dans une culture de masse, d'avoir un système de signification suffisamment intense et précis pour célébrer les mystères propres à la liturgie ?

C'est un gros problème actuel qu'on ressent dans la langue employée pour les textes liturgiques, dans le chant et dans tous les arts. D'une part nous ne pouvons pas rester dans une culture historique déterminée, parce que c'est un ésotérisme : le chant grégorien ou celui de Palestrina n'intéressera qu'une partie de l'assemblée ; si nous parlons, dans les oraisons liturgiques, la langue de Racine ou de Littré, il y a une partie du peuple qui affectivement ne se sentira pas concerné, même si, intellectuellement, il peut comprendre. Il nous faut donc prendre des modes d'expression d'aujourd'hui. Mais quand on regarde la culture de masse, les *mass media*, c'est tellement éclaté, pulvérisé, que l'intensité de signification que l'on veut mettre dans un mode d'expression donné échappe. Alors on a l'impression de vulgari-

sation (au sens le plus mauvais du mot), que reprochent d'ailleurs violemment certains artistes qui ont des exigences en matière de musique, de langue, de geste, etc. Est-il possible de sortir de cette impasse ?

P.-M. GY. — Pourquoi ce monde d'autrefois qu'on nous décrit comme une sorte d'univers composé d'une multitude de sociétés simples, fermées sur elles-mêmes, pouvait-il avoir une liturgie qui, dans une large mesure, était une liturgie uniforme et unitaire ? Et comment se fait-il qu'une société urbaine complexe désagrège une telle unité culturelle et semble donc réclamer une diversification de la liturgie beaucoup plus profonde qu'autrefois ? Corrélativement, je crois comprendre que, dans un état antérieur de la civilisation, des couches sociales très différentes les unes des autres pouvaient se retrouver de façon assez profonde dans une liturgie unique, même si le type d'appartenance n'était pas le même, et que cela est devenu impossible, au moins pour une part. Le sociologue peut-il éclairer ce phénomène et nous indiquer, au-delà de nos perceptions intuitives de clercs qui risquent de ne pas rejoindre l'objet de façon absolument adéquate, dans quelle mesure il faut en tenir compte ?

J. CELLIER. — Dans ce contexte-là, la liturgie était-elle une expression de la prière du peuple ? Comment comprendre qu'un ensemble de communautés se soient soumises à une décision d'une autorité leur imposant de l'extérieur une liturgie à laquelle elles n'ont pas adhéré ?

J. GELINEAU. — Je ne suis pas d'accord. Je pense que, si nous prenons par exemple la liturgie à l'époque baroque, nous constatons une créativité, dans tous les moyens d'expression, d'une intensité et d'une originalité extrêmes dans l'architecture, dans la musique, dans les vêtements, etc... On peut se demander, sans doute, à quelle profondeur la liturgie était vécue par le peuple ; c'est une question à laquelle il faudrait une réponse nuancée. Mais on constate en tout cas que les formes d'expression du culte étaient vraiment celles d'une culture vivante. L'Eglise nous a donné au cours des siècles un témoignage éclatant de cette capacité d'adaptation. Elle a fait droit aux moyens d'expression d'une culture donnée, à un degré qui va beaucoup plus loin que ce que nous faisons actuellement dans la réforme liturgique. Je me demande si le sentiment qu'on impose d'en haut les formes du culte ne date pas de notre époque, précisément parce que l'homme d'aujourd'hui ne se sent pas créateur de la liturgie à laquelle il va les jours de fête.

J. RÉMY. — Vous évoquez une société où la mobilité des per-

sonnes et des messages était beaucoup moindre, où la vie locale avait une intensité beaucoup plus grande, et vous dites : dans ce type de société, il y avait des homogénéités. Nous nous trouvons maintenant dans une société qui, à bien des égards, est beaucoup plus unifiée, où l'on passe d'un endroit à un autre, où l'on voit parfois les mêmes films à Tokyo et à Paris.

P.-M. GY. — Supposez que l'on vous dise : la liturgie catholique a toujours été une dans l'espace et dans les différentes couches sociales, je n'accepte de différenciation que si vous m'expliquez pourquoi les conditions générales dans lesquelles vit l'Eglise ont changé...

J. RÉMY. — C'est là un problème assez complexe. A première vue il paraît paradoxal que dans une société où les échanges et les communications se multiplient, la différenciation s'accroisse, tandis qu'auparavant une société où ces communications étaient moins grandes donnait lieu à moins de diversité, semble-t-il, du moins si on regarde ce qui se passait dans le domaine liturgique. Un des premiers problèmes serait de voir si, en d'autres domaines, on constate que la multiplication des contacts donne lieu à une possibilité de diversité.

Tout d'abord, d'un point de vue sociologique, la similitude des réactions ne provient pas nécessairement de la multiplication des contacts, mais peut venir de la similitude des situations. Ce n'est pas parce qu'on trouve de divers côtés une même réponse culturelle à un problème qu'il y a nécessairement eu échange culturel entre ces peuples. Dans une analyse d'ethnologie, on trouve certaines formes identiques d'expression religieuse en Afrique et en Asie. Ces symboles communs ne découlent pas nécessairement de contacts entre ces deux groupes. Le fait d'avoir des deux côtés des peuplades à dominante agricole ou à dominante guerrière peut expliquer des ressemblances que l'on rencontre à des milliers de kilomètres de distance sans qu'il y ait eu contact.

P.-M. GY. — Voulez-vous dire que, au Moyen Age, un village des environs de Louvain et un village des environs de Trèves pouvaient aboutir à la même liturgie sans qu'il y ait eu aucun contact ?

J. RÉMY. — Oui, sans que cette similitude implique nécessairement une identité de détail. Deux groupes distants de 300 km ont pu trouver des expressions semblables dans le domaine religieux et liturgique sans que cela implique une intensité de relation entre eux.

Le problème est tout autre dans une société dominée par une

forme artisanale de travail, c'est-à-dire où chacun possède pratiquement l'ensemble des instruments qui lui sont nécessaires, et dans une société où se développent des équipements collectifs indivisibles, qui s'expriment par exemple par la création d'usines ou de grandes unités bureaucratiques. La première société s'organise sur une base de segmentation, c'est-à-dire sur des unités polyvalentes à structure similaire, qui se répètent avec très peu de division du travail entre elles. Ainsi, un village est une juxtaposition de fermes affrontées chacune aux mêmes problèmes ; une région rurale est une répétition de villages qui tâchent tous de s'organiser sur eux-mêmes avec un minimum d'interdépendance. Dans la seconde société, la spécialisation et la division du travail sont une règle fondamentale. D'une part on crée des interdépendances étroites sur de larges espaces ; d'autre part cela permet à chaque unité spécialisée de se diversifier selon les exigences particulières de l'objectif qu'elle poursuit. A partir de là s'expliquent à la fois la coexistence d'une tendance à l'homogénéité et la diversification typique de la société actuelle.

P.-M. GY. — Il y a donc des éléments qui vont devenir plus communs, même à un niveau planétaire, et d'autres qui vont devenir plus différenciés.

J. RÉMY. — Par ailleurs, les différenciations peuvent être liées ou non à la proximité dans l'espace : on peut avoir beaucoup plus facilement des catégories culturelles qui réagissent de façon similaire indépendamment d'une proximité spatiale : ainsi certains réflexes du monde ouvrier. Dans le passé les différences de culture régionale pouvaient être plus prédominantes, ce qui ne veut pas dire que la culture régionale disparaît et qu'elle ne joue pas des rôles nouveaux dans le développement des ensembles plus larges, témoin le succès de la presse régionale en France actuellement. Néanmoins, les différences de cultures régionales doivent de plus en plus composer avec d'autres facteurs, qui méritent autant de retenir l'attention du liturgiste.

FR. HOUTART. — Il y a dans le monde des facteurs d'unification de type culturel : le cinéma, la musique dans les grandes villes, etc. Un certain nombre de facteurs vont vers l'unification, mais d'autres facteurs culturels importants vont vers une plus grande diversification. Et actuellement, dans la phase que nous vivons, une phase de l'évolution d'une civilisation scientifique et technique qui est certainement de type universel, nous rencontrons en même temps un peu partout dans le monde une espèce de réaction des cultures locales, dont certaines disparaissent tandis que d'autres se réaffirment beaucoup plus fortement, sous l'aspect linguistique, culturel, régional, etc. On

assiste aux deux phénomènes, et on est obligé de les étudier dans leur réalité et de faire attention à cette réalité importante, qui joue justement sur le plan liturgique et qui, à mon avis, justifie le fait que, même dans un monde qui est en train de s'unifier selon beaucoup d'aspects, on va vers une liturgie plus diversifiée.

Il y a aussi le problème de la culture du monde préscientifique et prétechnique, qui comportait des couches sociales fort différentes (par exemple, dans l'actuelle société rurale latino-américaine, les grands propriétaires et les péons) ; finalement tous participaient à une culture extrêmement semblable, et c'était le degré de participation à l'intérieur d'une même culture qui était différent : les uns y participaient simplement de façon presque physique, tandis que les autres participaient à son élaboration. Mais aujourd'hui, ce qui caractérise la société urbaine et industrielle, c'est qu'à l'intérieur de la société nous avons des cultures variées et beaucoup plus diversifiées.

Culture ou sous-culture liturgique

J. RÉMY. — L'assemblée liturgique va devoir affronter des groupes qui ont à la fois des éléments communs et des diversités culturelles plus grandes.

J.-Y. HAMELINE. — Peut-elle créer sa culture ? Y a-t-il une culture liturgique qui serait celle du groupe réuni là occasionnellement ?

J. GELINEAU. — C'est une condition de la célébration, sans laquelle il ne peut y avoir de célébration liturgique. La participation culturelle au sens précis n'est pas une fin de la célébration, c'en est une condition.

J.-Y. HAMELINE. — En liturgie, ne voudrait-on pas obtenir l'identification affective sans passer par la participation culturelle, c'est-à-dire alors que les gens ne sont pas très à l'aise dans les normes culturelles du groupe ?

J. GELINEAU. — A propos de la participation culturelle, ne faut-il pas distinguer ce qui est la culture (au sens ordinaire) des participants, qui peut être extrêmement diverse, et ce qui est une « sous-culture » propre à la célébration liturgique, c'est-à-dire les conditions d'une expression commune ? Par exemple, l'assemblée doit chanter à un moment donné : on peut employer une langue connue de tous, des mots connus de tous, un langage musical qui soit un bien commun par ses intervalles simples, ses

rythmes très ordinaires. Sur ce plan-là on part donc de la culture commune. Mais, pour que toute l'assemblée fasse un chœur, il faut aussi que les gens qui sont là connaissent le chant en question, c'est-à-dire le texte (fait avec les mots de tout le monde, mais ce texte-là) et cette mélodie. C'est en ce sens qu'il y a une sous-culture dans toute célébration.

J. RÉMY. — Il est probable que l'absence de cette sous-culture pose actuellement un très grand problème pour une participation plus profonde. En fait, cette sous-culture n'est pas suffisamment élaborée, ou existe de façon trop extérieure.

J.-Y. HAMELINE. — Dans quelle mesure y a-t-il possibilité de fonder une sous-culture lorsque la culture, au sens le plus général du mot, est trop différente entre les participants ?

J. GELINEAU. — Même si elle est commune, la culture de masse qui sous-tend aujourd'hui la musique de consommation courante, l'image de consommation courante à la télévision, ou la parole de consommation courante, laisse entier ce problème, qui est sa faiblesse en intensité de signification et de symbolisme par rapport à ce que nous voulons signifier dans la liturgie. La difficulté ne me semble pas tant de trouver un langage littéraire ou musical qui puisse être employé par tout le monde, que d'arriver à ce que cette expression se charge de la signification que nous voulons dans la liturgie. Il arrive ainsi qu'une formule musicale très simple, qui pourrait tout signifier, en fait ne signifie rien.

P.-M. GY. — Lorsque des clercs cultivés posent le problème de l'adaptation de la liturgie à la culture du monde d'aujourd'hui, parlent-ils le même langage que les sociologues lorsqu'ils parlent de culture ou de sous-culture ?

FR. HOUTART. — Dans quelle mesure est-il correct de parler de sous-culture en parlant de liturgie ? Faut-il créer une sous-culture liturgique ?

J. RÉMY. — On appelle sous-culture une orientation culturelle propre à un groupe, qui vient s'insérer en la spécifiant dans une culture plus englobante. Par exemple à l'intérieur de la culture française, on peut discerner une sous-culture de type bourgeois, de type ouvrier... J'hésiterais à parler de sous-culture à propos de la liturgie. Certes des expressions liturgiques devraient être quelque peu différentes selon les sous-groupes culturels, mais le problème est-il de créer une sous-culture liturgique qui serait propre à l'ensemble des chrétiens et les distinguerait culturellement des autres ?

J. GELINEAU. — Il faut en tout cas arriver à ce que jouent pour

l'assemblée croyante les significations propres à la célébration liturgique. On doit donner, par exemple, à certains mots connus de tout le monde, un sens chrétien qui est propre à ceux qui ont la foi (par exemple le mot « justice » dans la Bible est un mot de tout le monde qui, dans la révélation, prend un sens nouveau). On ne gagnerait rien à changer le mot : le problème est de faire que, lorsqu'on va l'employer, il puisse avoir la signification qu'on veut lui donner. J'en dirai autant du langage musical, architectural, etc.

J. RÉMY. — Dans ce sens il s'agirait de créer un type de sous-culture, une manière propre aux chrétiens d'interpréter un certain nombre de choses de la vie courante. Mais cette culture devrait-elle être essentiellement à usage interne, ou devrait-elle être lisible pour les non-chrétiens ? Les sous-cultures ne sont pas uniquement liées aux strates socio-professionnelles. Elles peuvent avoir diverses autres origines.

FR. HOUTART. — Dans ce cas-là, je suis d'accord : c'est une sous-culture du groupe chrétien.

P.-M. GY. — La discussion semble reposer sur cette base qu'il y a des espaces culturels géographiques et que la liturgie doit s'y adapter. Je pose au sociologue cette question : vous nous avez parlé d'une diversité d'appartenance de l'homme dans la société urbaine ; n'y a-t-il pas dans le monde d'aujourd'hui une diversité d'appartenance culturelle et des éléments de culture propres aux chrétiens, susceptibles dans une certaine mesure d'avoir un rapport avec leur liturgie ?

La liturgie comporte un langage (dans un sens très riche et complexe) : le langage de la liturgie doit-il être emprunté à une société donnée, ou y a-t-il une multiplicité de langages qui se recoupent ?

J. GELINEAU. — Cette manière de poser le problème est équivoque. Qu'entendez-vous par « langage » ? Si on dit que la liturgie a un langage propre, comment interpréter cette affirmation ? On peut comprendre par exemple — et cela est assez fréquent — que la liturgie a un langage propre en ce qu'elle possède ses mots, ses gestes, ses actions, etc. Ceci est fort discutable, ou en tout cas très restreint. Quand on creuse, on voit que la liturgie prend les choses de l'homme, mais leur donne une signification qui est propre à la foi et à la révélation. Elle apprend à l'homme à parler de choses qu'il n'a jamais dites, mais à en parler dans son langage d'homme.

P.-M. GY. — La liturgie peut-elle repartir à zéro dans une

situation culturelle nouvelle ? C'est une idée très répandue aujourd'hui.

J. GELINEAU. — Cela n'a pas de sens. Cela vient de la confusion entre les éléments de la signification et la signification des éléments. Il est exact que nous avons toujours à redécouvrir et à recréer la signification proprement chrétienne des éléments que nous utilisons comme signes. Mais cela n'entraîne nullement que nous ayons à changer les signifiants... De quoi dépend la visée significatrice, de la nature de la chose ou de la communauté ?

J.-Y. HAMELINE. — De la nature du signe et de son sens dans un contexte culturel donné. On n'est pas ici dans le domaine du langage pur, on est dans l'ordre de la représentation imaginaire : ce sont des gestes, des attitudes, voire des choses ; il ne faut pas transposer sans précaution l'arbitraire du signe : il y a la résistance et le poids de la culture qui s'opposent à cette manipulation d'un signe qui ne vaudrait que par la visée significatrice.

J. GELINEAU. — Nous arrivons à ce fait que c'est seulement à l'intérieur d'une communauté qu'on peut déchiffrer la signification d'un symbole ou d'un langage.

J.-Y. HAMELINE. — Un mot n'est porteur de tout son sens que dans une « posture de phrase », dans un certain contexte culturel, et même, en allant plus loin, dans un procès de communication et de transaction langagière.

J. GELINEAU. — Ce qui rend donc impossible la réinvention totale à laquelle faisait allusion le Père Gy : Elle est anti-historique.

J.-Y. HAMELINE. — Il y a la résistance et l'opacité des signifiants, devenus de fait arbitraires et immotivés par suite des transformations culturelles, voire épistémologiques.

J. GELINEAU. — La résistance des signifiants ? Même sur des choses aussi radicales et aussi fondamentales que le bain du baptême et le repas eucharistique, essayez d'examiner la résistance historique du signifiant. Elle existe très certainement, et l'Eglise ne se reconnaît pas pouvoir sur sa substance. Mais elle est relative. Il est très intéressant de voir la signification qui a été donnée au symbole baptismal. Elle a été assez mouvante dans le lien qu'on a fait avec le signifiant ; l'idée de mort-et-vie s'est estompée à certaine époque sous l'idée de laver, etc. Et puis, le rite même en a été modifié ; on est passé de l'immersion à l'ablution. Je trouve une certaine résistance du signifiant en ce que le rite est « nature », et que s'il n'y a plus de nature il n'y

a plus de rite. Mais l'aspect nature est entièrement assumé dans l'autre aspect, personnel, historique et communautaire, c'est-à-dire l'interprétation que la communauté donne au signifiant. Le signifiant reste, il a une résistance de base, je le crois profondément ; mais il ne faut pas trop majorer cette résistance de base, parce que l'historien de la liturgie nous répondra que, de fait, on ne tire pas du geste naturel du bain baptismal la signification chrétienne du sacrement de baptême ; et on ne tire pas de l'analyse du repas communautaire toute la signification de l'Eucharistie. C'est dire que la résistance du signifiant est limitée. Ceci nous amène à attacher une très grande importance à la communauté qui se met d'accord sur la signification que l'on donne à tel symbole.

Dans n'importe quel sous-groupe il y a des mots qui, par un consentement général, finissent par prendre une signification extrêmement précise pour la vie du groupe ; et on ne trouvera peut-être pas ce sens ailleurs que dans la vie du groupe. Cela existe aussi dans la liturgie, et pose un gros problème...

J.-Y. HAMELINE. — L'initiation chrétienne, ce serait donc d'apprendre les mots de la tribu...

J. GELINEAU. — D'une certaine manière c'est vrai. Mais il s'agit moins de mots que de sens. Si on le voit comme une évaison du monde dans lequel on vit, c'est injustifiable ; si on le voit comme un progrès, comme l'entrée dans un monde nouveau, un langage qu'on va apprendre là et qui n'existe pas ailleurs c'est un dépassement parfaitement normal.

Peut-il exister une vie de groupe, quelle qu'elle soit, intense, profonde, qui n'ait ses symboles ? Cela engendre-t-il automatiquement pour ceux du dehors le sentiment de l'exclusion et du ghetto ? Prenez le langage propre à certains milieux sportifs. On n'a pas nécessairement le sentiment d'un ésotérisme. La question est très importante, parce que actuellement il y a une mentalité diffuse qui semble supposer que si jamais la liturgie avait, je ne dis pas des signifiants propres, mais des significations propres, elle se couperait du monde. Si ceci est vrai, je ne vois plus comment peut se comprendre la révélation.

J.-Y. HAMELINE. — Mais le rite lui-même est actuellement insignifiant et ésotérique. Tout ce symbolisme, toute cette projection d'une visée significatrice sur un geste qui est insignifiant, tout petit, auquel on va donner tout d'un coup une espèce de dimension par cette visée sacramentelle, c'est cela qui est étrange pour le monde actuel.

P.-M. GY. — Il me paraît nécessaire de distinguer trois élé-

ments dans cette question du rapport entre le langage chrétien utilisé dans la célébration et le monde dans lequel nous nous trouvons.

1° Le fait que certains rites chrétiens sont insuffisants par rapport à ce qu'eux-mêmes cherchent à être : une goutte d'huile sur le nez en disant que cela symbolise l'onction de la tête pour le combat, dans aucun système cela ne peut être adéquat au but poursuivi.

2° La liturgie, depuis la fin de l'Antiquité jusqu'à une époque récente et en un sens jusqu'aujourd'hui inclusivement, s'est trouvée, en particulier en Occident, au centre de l'histoire culturelle, artistique, littéraire ; et par suite tous ceux qui ont une culture (au sens ancien du mot) sont habitués à y trouver et seraient mécontents de ne plus y trouver l'héritage culturel de l'Occident. C'est une catégorie de fait qui a peut-être des harmonies avec la nature profonde de la liturgie, mais qui de soi en est distincte. Je crois que ceci est important dans notre action liturgique aujourd'hui parce que la plus grande partie des difficultés éprouvées par rapport à la réforme liturgique sont issues de là et non d'ailleurs.

3° Même à l'époque où la liturgie chrétienne n'était nullement au centre de ce que j'ai appelé l'héritage littéraire, artistique et culturel de l'Occident, l'introduction du christianisme et par conséquent de sa liturgie dans des univers culturels où il arrivait nouvellement et comme une réalité étrangère, a introduit dans ces espaces culturels non seulement des significations nouvelles d'éléments de langage ou de rite ou d'art qui étaient déjà présents dans ces espaces culturels, mais aussi certains éléments nouveaux du dehors à cause des exigences techniques propres du message et de l'institution chrétienne. Ceci me paraît être exprimé de façon claire et juste dans les deux catégories de néologismes que Christine Mohrmann décèle dans le latin chrétien.

FR. HOUTART. — Il existera toujours une tension entre l'élément « acculturation » ou « inculturation » de la liturgie et l'élément « expression universelle ». Tout va dépendre de l'importance que l'on donne aux deux ingrédients dans une situation déterminée. La seule manière d'envisager une solution, c'est d'admettre un pluralisme qui s'exprime toujours par une diversité de langues liturgiques ou même de symboles en fonction de grandes cultures, et qui doit pouvoir s'exprimer aujourd'hui par des possibilités de diversité à l'intérieur des sous-cultures existantes, sous peine d'identifier les expressions religieuses dans leur ensemble (et pas seulement liturgiques) avec une seule sous-culture, qui est la sous-culture qu'en Europe nous appellerions bourgeoise, aux Etats-Unis celle de la *middle class*...

J. GELINEAU. — Il faut savoir ce que nous voulons faire dans la liturgie, et à qui on s'adresse, et avec quel type de liturgie. Il faut même distinguer entre différents niveaux de la liturgie, ce qui conduit l'homme à un niveau plus évangélique et ce qui vraiment suppose de l'homme qu'il entre dans le jeu du sacrement avec son symbolisme propre. Nous avons ces deux niveaux : le langage ne peut être exactement le même. Ce qui s'est passé historiquement, c'est qu'à partir du moment où on a pu distinguer, disons la première et la seconde partie de la messe, le langage de la première s'est aligné sur celui de la seconde parce qu'on supposait que les gens étaient les mêmes et donc que le même langage mystique au sens fort, c'est-à-dire de nature proprement sacramentelle, symbolique, était valable. Et c'est une des choses qu'on ressent actuellement dans notre travail de la liturgie : on ne spécifie pas le niveau de langage parce qu'on n'a pas encore spécifié les moments de la liturgie et ceux qu'ils concernent... Actuellement encore, n'importe qui vient à un baptême, aussi bien des incroyants que des croyants. Alors on se pose les mêmes problèmes de langage sur la parole poétique, sacramentelle, accompagnant le geste sacramentel, qu'on se pose pour le sermon au tout-venant : ce problème est insoluble ! Il faudrait commencer par résoudre le problème de savoir à qui s'adresse tel moment de la liturgie, par exemple une parole accompagnant le geste sacramentel qui a, comme vous l'avez dit, la nécessité d'être poétique, mémorial, etc., mais qui ne peut être accessible qu'à celui qui lit le geste ; et puis d'autres moments de la liturgie qui sont une information par la lecture de l'Évangile ou bien une prière accessible à tout le monde. C'est la raison pour laquelle une collecte du début de la messe ne doit pas avoir le même langage qu'une postcommunion, ou qu'une prière universelle n'a pas le même langage qu'une prière eucharistique.

Création et innovation en liturgie

J. CELLIER. — Nous avons parlé de la nécessité du pluralisme en liturgie. Cela entraîne une autre question beaucoup plus difficile, que l'on peut poser aux sociologues sur le plan théorique. Qui va faire l'adaptation nécessaire ? Qui va juger de la valeur de celle-ci ? Il semble impossible que les critères normatifs ne soient exprimés que par des hommes de science. La vie même de la communauté, à condition qu'elle soit bien éclairée, pourrait avoir un aspect créatif.

FR. MORLOT. — Mais alors, on se trouve devant le problème d'une tension entre culture particulière et expression nécessaire. Comment peut-on s'exprimer dans une culture particulière et garder un caractère universel dans la communauté ?

J. RÉMY. — Dans la création d'un nouveau langage, qui est le sujet de la création ? Y a-t-il une autorité ou des leaders formellement désignés qui sont à son origine ? Un nouveau langage est-il au contraire essentiellement le résultat d'une création collective ?

FR. MORLOT. — On sait maintenant par le Concile que la liturgie n'est pas invariable. Dès lors le peuple chrétien réagit, au moins les prêtres, et un peu aussi les laïcs, en disant : puisqu'on peut créer, pourquoi pas nous ? pourquoi pas moi ?

J. GELINEAU. — Non seulement l'Eglise dit que la liturgie peut changer, mais elle change des choses ; elle les change en exerçant son autorité (au point de départ il n'y a moyen de faire autrement). Et c'est à partir du moment où une créativité est réamorcée — fût-ce par des spécialistes — que se produit le courant de créativité par retour et qu'apparaissent des gens capables de créer.

FR. HOUTART. — C'est ce qu'on appelle un processus d'innovation. Il y a un certain nombre de modèles selon lesquels une innovation se produit. L'innovation peut être le fait d'une autorité qui innove pour le groupe, qui impose une innovation dans un sens déterminé ; elle peut être le fait d'un leader qui a un charisme et qui permet au groupe d'innover en le suivant ; ou bien l'innovation provient de la possibilité d'expérimentation, par conséquent de déviance par rapport à la norme.

Par rapport à la continuation du renouveau liturgique, et souvent en contradiction avec les normes que nous établissons à l'intérieur de l'Eglise, un processus d'innovation, surtout s'il va dans le sens qu'on vient d'exprimer, c'est-à-dire d'une prise en charge par le groupe lui-même, doit supposer des possibilités institutionnalisées de ce que j'appellerai déviance par rapport à la norme établie. Ce qui a été assez paradoxal dans l'Eglise, du moins jusque il y a un certain temps, c'était que la seule forme d'innovation, dans un certain nombre de cas, consistait à briser la norme (*contra legem*). Or c'est là un processus sociologique ; il fallait passer par là parce qu'il n'y avait pas d'autres canaux d'innovation prévus à l'intérieur...

J. RÉMY. — Si l'autorité change la norme à diverses reprises, celle-ci est alors perçue par les membres comme susceptible d'être revue. Dans ce cas, réagir avec tout le poids de l'autorité

pour présenter la dernière formulation comme stable ne fait pas nécessairement évoluer la perception quant au caractère variable et peut contribuer à user l'autorité.

P.-M. GY. — J'éprouve à la fois le sentiment d'être éclairé par tout ce que les sociologues viennent de dire, et le sentiment que ce n'est pas complet, qu'il y a un autre élément, peut-être un peu particulier à la nature de l'Eglise catholique, et qui est dans un tel processus une source de modifications imprévisibles. D'une part, le chef de l'Eglise catholique et ceux qui font partie avec lui du Collège épiscopal ont le sentiment d'être chargés de « vérifier » ce processus et cela, à la limite, même si les autres ne sont pas d'accord ; d'autre part, personne ne peut mesurer de façon adéquate, chez un certain nombre de fidèles, en nombre variable d'un pays à un autre, l'existence de valeurs profondes, en partie plus profondes que la recherche de formes liturgiques adéquates, et auxquelles ils tiennent plus qu'à tout. Je me demande si un processus très étendu de dépassement spontané des normes n'engendrerait pas des chocs en retour propres à la psychologie des catholiques considérés comme corps ecclésial.

J. GELINEAU. — La situation me semble assez particulière en ce qui concerne la liturgie pour la raison suivante : la marge que l'Eglise non seulement reconnaît mais approuve, comme nécessaire à la vie chrétienne, s'est élargie assez considérablement dans tous les secteurs de la vie chrétienne ; mais en matière de vie cultuelle, de liturgie, elle a gardé un caractère autoritaire, je ne dis pas fixiste, parce qu'on peut changer. Mais le caractère impératif, absolu, intouchable, n'a pas été mis en question au moment même où on change les rites, sans s'apercevoir que le simple fait de changer les rites met ce caractère en question. Et ceci au nom de quoi ? Au nom du caractère sacré des rites. De fait il y a là quelque chose de très beau, de très profond et très exact : c'est que le sacrement est plus sacré que la manière dont on se comporte dans la vie profane en tant que chrétien sur tel ou tel sujet. Mais encore faudrait-il faire la critique de la perception même de cette réalité sacrée, car une des manières de sauvegarder le sens de la réalité sacrée a été précisément le tabou du rite en liturgie. Cela a eu une valeur pédagogique et l'a encore ; c'est une des composantes naturelles du rite. Mais chez beaucoup de nos contemporains ceci n'est plus perçu comme valorisant, mais comme dévalorisant le rite.

Je ne suis pas sûr qu'on ait opéré vis-à-vis des rites la nécessaire re-situation du respect dû à la réalité sacrée engagée dans le rite, par rapport à la manière dont on va l'exprimer, et ceci indépendamment de l'observance. La perception de la réalité

profonde semble juste, mais on commence à protester contre une manière de protéger les choses liturgiques, qui les présente comme des tabous (des querelles de manipule). N'y a-t-il pas une perception du sens sacré engagé dans les rites qui vient interférer avec les modèles d'innovation ? Dans la perspective d'un sacré purement tabou, l'innovation ne peut se faire que par voie d'autorité ; pour que l'innovation se fasse par les autres voies, cela suppose qu'on appréhende la réalité du rite dans son caractère le plus sacré, mais envisagé différemment.

FR. HOUTART. — Aujourd'hui, on n'accepte plus que le changement soit justifié uniquement par une décision de l'autorité. On l'accepte dans la mesure où l'autorité indique les valeurs qui sont en jeu. Ce qui était assez classique dans l'Eglise, c'était de réagir en fonction de l'organisation (et l'organisation réagit en fonction d'une discipline, et par conséquent insiste sur l'autorité et l'obéissance), plutôt que d'insister sur les valeurs fondamentales qui étaient en jeu ; et c'est une prise de conscience de ces valeurs fondamentales qui va permettre au groupe de réaliser des innovations toujours dans le sens de ces valeurs. Dans une telle perspective, il serait utile d'indiquer les limites du changement plus en fonction des valeurs à conserver que sous un angle disciplinaire.

P.-M. GY. — Trois questions sont ici à distinguer. Faut-il que l'autorité soit d'accord avec une célébration qui a lieu dans l'Eglise pour que ce soit la liturgie de l'Eglise ? Sans aucun doute. C'est autre chose de dire non plus seulement qu'elle doit être d'accord, mais que c'est elle qui doit tout faire par elle-même : la créativité ne se confond pas nécessairement avec l'autorité ; c'est le contrôle de la créativité qui s'identifie avec l'autorité. Et c'est une autre question que de savoir si l'autorité comme telle doit, au moins dans le monde d'aujourd'hui, descendre dans de petits détails de réglementation de la liturgie.

FR. HOUTART. — Le rôle de l'autorité, n'est-ce pas aussi de percevoir quelles sont les valeurs du groupe, de façon à pouvoir éventuellement les consacrer plutôt que de les formuler elle-même ?

Typologie des assemblées liturgiques

J. POTEL. — On a parlé de l'assemblée liturgique. N'y a-t-il pas une diversité et donc une typologie des assemblées liturgiques ?

J. RÉMY. — Une typologie doit aider à classer différents types d'assemblée liturgique ; il faut pour cela un certain nombre de critères à combiner, un type représentant une combinaison déterminée de critères. On peut faire une typologie des assemblées, mais aussi une typologie des participants.

J. GELINEAU. — Ce sont deux choses différentes ! Jusqu'ici nous avons paru supposer qu'il y avait un type normatif d'assemblée liturgique : la messe du dimanche.

J. POTEL. — Spontanément, quand on parle d'assemblée liturgique, on a l'image sociale d'une assemblée paroissiale, dominicale et villageoise.

P.-M. GY. — N'accepteriez-vous pas volontiers qu'on dise : la messe type, c'est la messe du dimanche en paroisse ?

J. POTEL. — !!!

J.-Y. HAMELINE. — Il n'y a pas que les messes paroissiales : il y a des messes de groupes, de mouvements, de jeunes...

J. POTEL. — Il y a des messes en semaine qui ne sont ni dominicales ni paroissiales ; je pense à Saint-Louis-d'Antin, paroisse de centre-ville dont le territoire est presque un territoire témoin.

P.-M. GY. — Cela pose un problème pour la réforme de l'*Ordo missae*...

J. GELINEAU. — La distinction entre la communauté eucharistique (dominicale, plus typique) et la paroisse n'est-elle pas désormais acquise ? Prenons-nous comme hypothèse de discussion que l'assemblée qu'on a toujours devant les yeux, c'est la messe avec ses deux parties, liturgie de la Parole et Eucharistie ? Ou commençons-nous par dire : « la liturgie a des types d'assemblée fort divers, dont le plus parfait est l'Eucharistie, c'est-à-dire la seconde partie de la messe, mais elle comporte beaucoup d'autres choses » ? Il y a toute une zone privilégiée qui commence avec le baptême et qui est de l'ordre des sacrements, qui donc suppose la foi ; il y a toutes les autres assemblées qui conduisent vers les sacrements, autour de la liturgie de la Parole et de l'initiation chrétienne ; et d'autres assemblées plus larges. Les lois qui vont jouer sont profondément différentes puisque, la condition même de toute symbolisation étant la communauté, si toute la communauté a la foi et vit sa foi, les conditions de symbolisation des rites ne sont pas les mêmes que si on a une assemblée de type mêlé, avec des gens plus ou moins intégrés dans la foi et plus ou moins instruits ; donc les formes mêmes d'expression de l'assemblée seront profondément différentes.

FR. HOUTART. — Je voudrais aller plus loin : la diversité de réalisation de l'assemblée eucharistique elle-même doit être envisagée, et pas seulement la diversité de types d'assemblées liturgiques.

J. GELINEAU. — Il y a aussi le problème du nombre des participants d'une assemblée pour qu'il y ait les conditions optimales d'une participation. Vous avez dit fort bien qu'on pouvait avoir un petit nombre avec une mauvaise participation, et un très grand nombre avec une bonne participation, c'est vrai. Mais le sociologue a-t-il quelque chose à nous dire, par rapport à une assemblée eucharistique dominicale, sur les conditions sociologiques d'un chiffre relativement optimum de participants ? Ce problème est très grave pour la question des lieux de culte que l'on a construits ; je ne suis pas le seul à penser que l'on construit des lieux de culte trop grands, qui nous empêchent (selon mon expérience, peut-être ai-je tort) d'avoir une pastorale liturgique pleinement efficace.

On s'aperçoit en effet que dans des lieux de culte, jusqu'à 200 ou 300 personnes, on arrive à avoir une cohésion pour la liturgie presque aussi grande qu'avec 50 ; après, cela commence à décrocher, et au-delà de 500 cela devient très difficile (tout dépend évidemment de la disposition, de l'homogénéité du groupe, etc.). N'y a-t-il pas des données numériques qui ne sont pas indifférentes ? Quand je suis « animateur », je sais le rang à partir duquel cela décroche : même si c'est sonorisé, il y a une distance naturelle qu'un homme qui communique ne peut dépasser. Au contraire, les assemblées de Semaine Sainte permettent une expérience extraordinaire : avec n'importe quel nombre, dans les conditions matérielles les plus effroyables, vous avez un tel consentement *a priori* de l'assemblée que vous pouvez faire ce que vous voulez ; vous leur faites chanter des choses qu'ils n'ont jamais chantées ; parce que ce jour-là il y a une compensation. Mais à la messe du dimanche, où les gens viennent parce que c'est obligatoire, où vous prenez l'homme sans sursaut spécial et sans motif extraordinaire de rassemblement, alors les lois humaines naturelles de la communication jouent, à partir d'une certaine distance, d'un certain nombre.

J. RÉMY. — Plusieurs études ont été faites sur les dimensions optimales, avec des zones pessimales dans les dimensions. Ainsi les petits groupes jusqu'à une trentaine ; quand on passe de 30 à 100, il y a une zone relativement pessimale ; il y a de nouveau un type de groupe entre 200 et 500 qui permet un certain type de communication ; puis on peut passer directement à une tout autre dimension.

J. GELINEAU. — Je ne vois pas comment on peut faire l'économie de ces données-là pour avoir une liturgie qui soit réaliste.

Relations latérales en liturgie

J. GELINEAU. — A la question des dimensions de l'assemblée est liée celle des relations latérales entre les personnes d'une communauté. Il est évident que, si nous avons une idée de la liturgie telle que la participation est purement verticale, c'est-à-dire vers l'action, le nombre n'importe plus ; mais si nous posons comme hypothèse qu'il est essentiel à une liturgie eucharistique (une liturgie de la Parole est plutôt verticale) de comporter des relations latérales, en tenant compte de la présence des gens de passage, des étrangers, des gens moins intégrés, peut-on dire quelque chose sur le chiffre optimum d'une assemblée célébrant l'Eucharistie ? Il faudra d'ailleurs tenir compte aussi du fait que la liturgie eucharistique, qui a pour signe le repas, est une célébration totalement différente de la liturgie de la Parole. Je laisse de côté la rencontre avant et après...

J.-Y. HAMELINE. — N'est-ce pas élargir indûment la notion de relation latérale ?

J. RÉMY. — La relation latérale dans un groupe est une interaction entre des membres se situant au même niveau. Chanter ensemble est une action parallèle, non une relation latérale ; mais un geste de réconciliation serait une interaction latérale.

FR. HOUTART. — Il faut distinguer parmi les relations latérales les relations inter-personnelles et les relations inter-groupes. Comme sociologue, je dirai : si vous estimez que des relations inter-individuelles sont indispensables pour exprimer, ne fût-ce que de temps en temps, cette participation eucharistique, à première vue il n'y a qu'une solution : le tout petit groupe.

J. RÉMY. — Un problème complémentaire peut venir se greffer là-dessus. On pourrait trouver des formes de consensus qui créent sur le plan symbolique une lisibilité du repas sans que cela aboutisse nécessairement aux conséquences du repas dans la vie courante, entre autres à développer une meilleure connaissance réciproque. C'est là qu'il faudrait voir encore s'il y a une étape supplémentaire à franchir, ou bien si on doit rester simplement sur le plan symbolique sans que le fait de participer à une assemblée amène à de vraies interactions latérales avec une meilleure connaissance réciproque. Si la portée du symbolisme,

soit à l'usage interne du groupe chrétien, soit à destination des autres, exige que l'on aboutisse à une meilleure connaissance réciproque entre des personnes qui auparavant ne se connaissent pas ou peu, et qui en dehors de l'assemblée risquent de ne plus se retrouver, la rencontre devrait être structurée d'une tout autre manière. La dimension optimale du groupe pourrait dans ce cas devenir une variable importante.

FR. HOUTART. — A mon avis c'est poser le problème à l'envers...

J. RÉMY. — J'entends tellement souvent, au niveau du curé moyen, associer à l'idée d'assemblée liturgique une idée de communauté qui est liée à une meilleure connaissance les uns des autres, que, si ce n'est pas cela, il serait bon qu'on le dise.

P.-M. GY. — On peut dire autrement, d'un point de vue théologique, non pas qu'il est nécessaire à la célébration eucharistique que tout le monde se connaisse, mais qu'il est difficile de ce point de vue de ne pas réclamer que le caractère de l'Eucharistie signe de l'unité ne soit pas, de manières diverses, et avec la fréquence qu'on voudra, manifesté aux yeux de tous les chrétiens.

J. GELINEAU. — Cela, c'est le jeu de l'incitation du sacrement qui nous fait poser en signes symboliques ce que nous devons être et ce que nous devons devenir. La relation de la liturgie à la vie est là : non pas trouver dans la liturgie tout ce qui se trouve dans la vie profane, mais que la liturgie soit une incitation ! Et pour qu'elle soit cette incitation, ce modèle, il faut que quelque chose passe. Je pense par exemple à la place de la réconciliation pour le problème que j'évoquais tout à l'heure : le geste de réconciliation, depuis très longtemps dans la liturgie, est fixé avant la communion, et on comprend très bien une telle signification ; il la gardera. Mais je comprend aussi l'intérêt qu'il pouvait y avoir à ce que ce geste ait lieu, comme c'était le cas jadis, juste avant la liturgie eucharistique, parce que précisément cela manifestait qu'on entrait dans une dimension latérale nouvelle avant même de commencer l'Eucharistie.

J. RÉMY. — Notez que, si on restaurait ce geste de la réconciliation, il s'agirait de bien en situer la signification au niveau du consensus ; car il est clair qu'il y a des zones de conflit qui resteront, même après une liturgie réussie ; il y a aussi des zones de conflit illégitimes, et c'est sur ce plan que devrait porter la réconciliation, mais on ne va pas aboutir à une réconciliation qui empêcherait des zones de conflit ultérieur ou des désaccords sur des points où personne n'est sûr d'avoir la bonne

solution, parce qu'il n'y a pas une solution qui s'impose d'emblée comme bonne.

La communication dans l'assemblée liturgique

J. GELINEAU. — Le bon fonctionnement du codage et du décodage suppose un fond culturel commun, mais il n'est pas toujours donné au point de départ ; il y a beaucoup de types de communication qui engendrent, au moment même de la communication, leurs propres conditions de culture, qui les provoquent et qui en même temps leur donnent une forme. Comment intégrer-on cela dans le système ?

FR. HOUTART. — On emploie ici le mot culture dans un sens très large qui signifie l'ensemble des valeurs d'un groupe ou d'un sous-groupe ; donc, lorsqu'on dit qu'il faut une certaine rencontre dans une aire culturelle, cela veut dire qu'il faut qu'on ait au moins certaines choses en commun de façon à pouvoir se comprendre. Dans le dynamisme de la transmission de la communication, il est certain qu'il y a une culture qui se construit au fur et à mesure que la communication s'établit, sauf si l'on est dans l'hypothèse (illusoire) de deux personnes qui auraient exactement la même expérience culturelle. Dans toute communication il y a quelque chose qui se crée ; donc cet univers culturel est en train de se créer lui-même en partie par l'acte même de la communication. Mais si l'on veut transmettre une culture, il faut qu'il y ait quelque part une base commune sur laquelle on puisse construire.

J. RÉMY. — Plus le fond culturel commun se réduit et se combine avec des points de divergences multiples, plus les intentions de l'émetteur risquent d'être déformées par son public. Si un auditoire religieux regroupe un public de ce type, parce qu'on est dans une situation de transformation ou d'appartenance à des milieux sociaux très différents, il y a un grand danger que la même chose dite de façon correcte par un émetteur soit comprise, sélectionnée, interprétée de façon très divergente par les personnes qui la reçoivent, et que la même chose ait une signification positive pour une partie d'un groupe et négative pour une autre partie.

FR. MORLOT. — N'est-ce pas particulièrement important avec la variété des niveaux de foi dans nos assemblées ?

J.-Y. HAMELINE. — N'est-ce pas cela qui a obligé la liturgie à

créer ses propres conditions de perception, à enseigner le décodage en même temps qu'elle donne son code, à multiplier la glose, c'est-à-dire le langage sur le langage ? Le langage n'est pas immédiatement perçu, ce qui amène à de multiples explications des rites et des signes, ce qui provoque un encombrement énorme de la liturgie, et fait qu'elle n'est plus quelque chose d'immédiat, mais vraiment un langage sur le langage. Je pense qu'on tient là une difficulté typique de la liturgie. J'aurais aimé que, à partir du schéma sur la communication, on définisse bien l'aire culturelle, et en particulier les niveaux culturels extrêmement différents d'une assemblée hétérogène d'initiés et de non-initiés...

L'aspect lexical, ce qui tient du vocabulaire, est certes important. Mais il faut aller plus loin et voir que les systèmes de signification eux-mêmes peuvent varier : le symbolisme, le ritualisme, l'expression par gestes ; cela peut très bien être complètement inconnu dans une aire culturelle donnée, n'avoir aucune signification parce que ce système-là n'est pas employé ou est « réservé » ; il y a les systèmes même de communication qui peuvent être mis en question. Alors, jusqu'où cela peut-il aller ?

En reprenant le schéma établi par Jakobson (peut-être est-il contesté ; je sais que la notion de référent, au sens de Jakobson, est contestée) on pourrait revoir utilement nos problèmes de communication dans la célébration liturgique et les clarifier. Ainsi, entre autres, la dimension « phatique » du message, c'est-à-dire l'entretien de la communication comme telle (la « présence », le contact), joue en liturgie un rôle extrêmement important, étant donné qu'elle conditionne le caractère, l'engagement, le fait que la parole est vivante. Dans un certain nombre de cas, l'aspect cognitif d'information peut être profondément modifié par le caractère, le « mode de la communication » sous son aspect « phatique », qui est l'intention de communiquer, indépendamment du contenu, qui se traduit par le débit, le rythme, la parole, le désir d'attirer l'attention, la volonté de communiquer. Quand je dis à quelqu'un des choses creuses, comme « ça va bien », c'est simplement le fait d'entrer en communication, c'est la communication comme telle, une communication sans contenu autre que le fait d'établir le lien et de l'entretenir. Ces éléments sont par nature à la fois nécessaires et non ritualisables.

Il y a un autre aspect qu'il serait intéressant de creuser, l'aspect poétique, c'est-à-dire l'insistance, selon le schéma de Jakobson, sur l'aspect formel du message. Insistance, non pas tellement sur l'émetteur ou le destinataire, mais sur le message comme tel, dans sa forme. Ainsi se dégagent diverses « postures de lan-

gage », des procès de communication diversement centrés ; comment la liturgie va-t-elle pouvoir jouer avec ces postures de langage, et dépasser le stade de la simple transmission d'un contenu informatif ?

FR. HOUTART. — Mais le contenu n'est pas uniquement informatif.

J.-Y. HAMELINE. — Ainsi, en poésie, les distinctions entre forme et fond sont devenues caduques : le « référentiel » n'est pas isolable de la forme du message.

P.-M. GY. — Qu'est-ce que le référentiel ?

J.-Y. HAMELINE. — Le référentiel, c'est le domaine des notions, l'aspect cognitif, la référence à des concepts, à des idées.

FR. HOUTART. — Ce qui montre la nécessité de faire travailler des linguistes, des sémantistes. C'est tout le problème de l'analyse structurale du langage.

Typologie des participants

J. CELLIER. — Dans quelle mesure, dans le monde où nous sommes, peut-on envisager une distinction selon les niveaux de foi ou de participation à la vie de l'Eglise ? D'une part, qu'on le veuille ou non, on ne pourra jamais empêcher que les chrétiens, même dans le culte, soient liés à d'autres personnes, et d'autre part, en tout chrétien, la conversion, la *metanoia* est une réalité très complexe.

J. GELINEAU. — Sur le premier point, n'y a-t-il pas tout de même une certaine voie de solution qui irait dans le sens des analyses déjà faites sur le type de société urbaine contemporaine ? Le principe de solution consisterait à respecter les divers niveaux de signification des réalités proposées dans un groupe célébrant, de telle manière que les gens se situent eux-mêmes par rapport à ce qu'on leur présente. Par exemple, une chose qui est actuellement hors d'usage et qui ne serait pourtant pas sans justification profonde, c'est que, dans la messe du dimanche, il y ait deux niveaux. Après un accueil réel, au début de la célébration, des gens qui arrivent, il y aurait la liturgie de la Parole, à un niveau évangélique et de prière commune : il devrait ensuite être possible, spécialement dans un type de société ouverte favorisant l'autonomie, que ceux qui ne sont pas ou ne se sentent pas au niveau de l'Eucharistie, parce qu'ils ne vont pas communier, s'en

aillent. Alors l'Eucharistie pourrait reprendre toute sa signification.

J'ai pris un exemple où il n'y a que deux moments. Mais on pourrait avoir beaucoup d'autres types de réunions liturgiques, selon une gamme où les gens pourraient se situer dans un certain cheminement, en se confrontant à la foi de la communauté et en se mettant à la place qui serait actuellement la leur ; ils auraient pu essayer : on n'exclurait personne. Mais on ne forcerait pas non plus ; chacun pourrait se situer au niveau où il serait dans la vie de l'Eglise. Alors on pourrait guider chacun selon son propre cheminement, et l'aider à se situer là où il en serait vis-à-vis de l'Eglise. Entre la première annonce évangélique et l'Eucharistie, il y a beaucoup de choses ! Nous sommes dans un monolithisme liturgique.

FR. HOUTART. — N'est-ce pas une vue de l'esprit ?

J. GELINEAU. — Mais, rien que dans l'histoire, voyez la diversité qui a existé ! Prenez par exemple les niveaux d'intégration tels qu'on peut les trouver dans les œuvres de saint Augustin : il y a les *rudes*, auxquels on livre simplement les tout premiers éléments, puis il y a les catéchumènes, et ensuite ceux qui sont en préparation immédiate du baptême ; il y a les initiés, les néophytes, les fidèles. Et parmi ceux-ci, il y a les pénitents et les énergumènes, qui ne communient pas et qui s'en vont après la prière commune. C'est extraordinaire, cette diversité ! Et je ne prends là que la diversité des niveaux de participation à la vie de l'Eglise. Or pour nous il n'y a pas de question : ces gens vont à la messe, et nous n'avons que deux catégories dans l'assemblée : ceux qui communient et ceux qui ne communient pas.

SŒUR MARGUERITE-MARIE. — ... et on empêche les gens de sortir avant la fin.

J. GELINEAU. — De même, dans l'histoire et la tradition de l'Eglise, il y a eu une diversité de célébrations qui n'existe plus. On l'a bien souvent observé, nous ne savons faire qu'une chose : célébrer la messe. Cela constitue un problème que de toujours aborder par le sommet, qui est l'Eucharistie. Il y a bien eu des essais timides, des liturgies de la parole, des initiations catéchétiques, qui n'ont pas tellement bien réussi : parce qu'on n'a peut-être pas bien travaillé et qu'on s'est mal situé. On recommence plus sérieusement avec les célébrations du catéchuménat, mais cela ne touche que quelques personnes. Il y a beaucoup de choses à faire ; c'est pourquoi certains parmi nous croient très fort à une restauration d'un type d'office de prière

du matin et du soir. Il est assez significatif que, pendant un temps, à Saint-Séverin de Paris, il y avait la messe du soir, et cependant, durant le Carême, on faisait trois choses : la messe du soir, les complies de la communauté (il y avait toujours des gens qui venaient), et à certains jours une liturgie de la parole où venaient d'autres gens...

Qu'est-ce que la communion ?

FR. HOUTART. — Abordons la question de la communion. Je crois qu'une des choses qui nous frappent, nous autres sociologues, dans la littérature théologique la plus avancée, c'est une très grande imprécision du langage, qui provient d'ailleurs de phénomènes tout à fait naturels et normaux, par exemple l'utilisation en ecclésiologie d'une série de mots tels que communion, communauté, ou même peuple de Dieu. Finalement, qu'est-ce que ces mots signifient ? Je ne veux pas dire qu'il n'y ait pas un vocabulaire théologique propre, et que par exemple le mot communion n'ait pas un sens théologique particulier. Mais s'il s'agit des trois processus sociaux dont on a parlé : socialisation, communication, appartenance, je voudrais bien qu'on définisse le mot communion pour que je puisse dire la relation entre ces processus et une communion, la relation avec une communauté, la formation d'un sens d'appartenance, etc. Qu'entend-on par communion ?

P.-M. GY. — La communion, j'entends la communion avec Dieu, ne dépasse-t-elle pas les prises du sociologue ?

FR. HOUTART. — Evidemment, c'est certain.

P.-M. GY. — Y a-t-il des approches sociologiques, ou bien avez-vous tout dit dans les trois processus ?

J. RÉMY. — Il faut analyser en sociologue le niveau auquel se fait le consensus dans une rencontre entre personnes. On peut avoir un consensus au niveau des normes sans consensus au niveau des valeurs. J'imagine que plus le consensus implique une imbrication interpersonnelle, plus on va vers ce qu'on appelle une communion.

J.-Y. HAMELINE. — Ce serait l'intensité de la relation interpersonnelle.

J. RÉMY. — Pas seulement. Vous pouvez être d'accord avec quelqu'un sur le moyen à employer pour réaliser une fin sans être d'accord sur une valeur à promouvoir tout en étant éven-

tuellement en désaccord sur le moyen à employer. Se trouver en accord sur un palier plus intime n'est pas un processus cumulatif qui impliquerait un accord sur des paliers plus superficiels.

J. GELINEAU. — Est-il opportun d'utiliser le terme « communion » pour désigner des réalités purement sociologiques comme le sont les trois processus analysés ? Ou faut-il le réserver pour ce qui est proprement dans l'ordre du symbole et du sacrement, c'est-à-dire ce qui implique un terme eschatologique, une visée sacramentelle, donc dans un ordre symbolique, qui dépasse et déborde les réalités sociologiques ?

FR. HOUTART. — Oui, je serais plus à l'aise.

La femme dans l'assemblée

FR. HOUTART. — On a posé une question sur le rôle de la femme dans la société actuelle et dans l'Eglise. Il semble qu'il y ait dans la tradition de l'Eglise une certaine méfiance vis-à-vis du rôle de la femme et par ailleurs, dans la société, une tendance à rendre la femme égale à l'homme, c'est-à-dire à lui faire remplir des fonctions semblables, tendance vis-à-vis de laquelle l'Eglise adopte une attitude de défense, parce qu'on a l'impression que c'est « déféminiser » la femme. Est-ce que, dans la même ligne que le rôle d'épouse et de mère, la femme aurait un rôle à jouer dans la société, un rôle spécifique lié à sa nature fondamentale ? Cette place pourrait-elle aussi exister dans l'Eglise ? Ce qui contribuerait à une réelle promotion de la femme, ce serait de savoir apprécier la richesse de sa nature au plan de l'esprit, de sa psychologie, de sa sensibilité, ce qui fait que, bien au-delà du couple, elle est complémentaire de l'homme. Ce serait non seulement une promotion pour la femme, mais un progrès pour la société. Mais ceci n'est pas pour demain, car beaucoup de femmes sont conditionnées par l'état de fait et ne sont pas prêtes à remplir cette fonction.

SŒUR MARGUERITE-MARIE, — De fait, il y a une place vacante dans la société, c'est la place de la femme au-delà de son rôle d'épouse et de mère ; elle ne prendrait pas la place de l'homme, elle a une place complémentaire qui n'est pas remplie actuellement.

FR. HOUTART. — On étudie assez bien aujourd'hui le rôle de la femme dans la société ; mais on a encore très peu réfléchi sur la place de la femme dans l'Eglise, surtout en fonction de ce que nous discutons actuellement. Les expériences concrètes, par

exemple celles du Brésil, où des religieuses ont une paroisse en charge et font à peu près tout sauf célébrer l'Eucharistie et entendre les confessions, vont aider à repenser le rôle que peut jouer la femme sur le plan liturgique. Quand on voit le rôle que jouent certaines religieuses aux États-Unis dans des domaines parfois plus poussés que chez nous, sur le plan intellectuel ou professionnel, on sent qu'il y a là une potentialité qui est sur le point d'éclorre. Je me demande dans quel sens cela va aller. Sur le plan de la liturgie, le problème commence à se poser de façon assez sérieuse : des Eglises protestantes ont accepté d'avoir des femmes pasteurs, certaines depuis longtemps déjà, d'autres plus récemment ; dans l'Eglise catholique on n'a pas encore beaucoup posé le problème, sauf que certains théologiens ont dit qu'il n'y avait pas de problème.

J. GELINEAU. — Il y a eu une grande discussion chez les psychologues et les sociologues, qui ont un peu réagi ces dernières années contre la thèse de la « femme éternelle », c'est-à-dire d'une certaine symbolisation déterminée, d'une sorte de complémentarité. Ils estiment que la spécificité est surtout un phénomène de la socialisation et que l'essentiel de la question est le comportement qui consiste à la reconnaître comme autre, mais que vouloir la spécificité dans une ligne ou dans une autre serait contestable. Qu'en pensez-vous ?

FR. HOUTART. — J'ai vu un certain nombre d'études qui montraient que les qualités de la femme et de l'homme ne sont pas tellement différentes, et que ce qui fait la différence, c'est l'accent mis sur telle qualité (qui est aussi bien masculine que féminine), plus accentuée et orientée par la culture.

J.-Y. HAMELINE. — L'ethnologie montre bien que, dans certaines cultures, ce sont les qualités dites féminines qui sont masculines, et vice-versa.

J. RÉMY. — L'ethnologie fait quand même ressortir la permanence de la symbolisation de la différence. D'une culture à l'autre, des qualités dites viriles deviennent féminines, mais chaque culture essaie de re-symboliser la différence entre les sexes, qui paraît un élément relativement important pour la structuration de la vie sociale. Actuellement on a l'impression que cette importance, qui a joué très fort par le passé, tend à diminuer dans une société où les différences reposent beaucoup moins sur des critères affectifs, ethniques ou religieux. Dans la société actuelle, beaucoup plus de rôles sont dits à la fois masculins et féminins, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas une réaffirmation des différences sur d'autres plans. Ainsi remarque-

t-on le développement d'une presse spécifiquement féminine et spécifiquement masculine.

J. GELINEAU. — Il faudrait mesurer l'ampleur, je ne dis pas de la revendication, mais de l'étonnement de nombre de femmes devant la condition où elles sont maintenues dans la liturgie. Il y a eu dans l'histoire de l'Eglise des situations de la femme assez différentes, spécialement en Syrie avant et après l'Islam. Par exemple, la description qu'on nous donne de la disposition de l'assemblée liturgique en Egypte, où tout le monde était situé par catégories : il y avait, derrière l'autel, les concélébrants, puis la rangée des veuves, puis les diacres et les diaconesses, ce qui est une image étonnante. Une autre chose symptomatique, c'est le renversement complet du rôle des femmes chantres en Syrie par l'Islam, puisque la fonction chorale au temps de saint Ephrem était assurée par les femmes (notre chœur de clercs du Moyen Age). L'Islam a renversé la situation. Il y a beaucoup de choses qui tiennent uniquement à l'étonnement ou au non-étonnement : j'ai assisté il y a quelques années à une vigile pascale dont la première partie se faisait dans une crypte où tout le monde était très ramassé, et c'étaient des couples, hommes et femmes, qui se partageaient les lectures ; cela ne produisait pas l'ombre d'un étonnement, c'était tellement naturel ! Alors que faire monter à l'ambon une femme aujourd'hui dans une église provoquerait un étonnement énorme.

J. CELLIER. — C'est mêlé au problème de la participation des laïcs à des fonctions de ce genre : il faut voir quels sont les hommes qui le font et ce que cela signifie.

P.-M. GY. — Dans la situation pastorale de la France rurale, il me semble qu'en pratique le problème féminin se pose pour des religieuses, et qu'il y a des cas où le bon moyen pour que jamais des hommes ne jouent certains rôles c'est de les confier prématurément à des religieuses.

SŒUR MARGUERITE-MARIE. — Par ailleurs si elles ne le font pas il n'y a personne qui puisse le faire.

J. RÉMY. — C'est un donné qui vaut toujours : quand il y a un rôle accompli de façon prédominante par une femme, il est dévalorisé aux yeux des hommes.

SŒUR MARGUERITE-MARIE. — C'est bien cela dans les chorales paroissiales.

J. GELINEAU. — Cela peut changer beaucoup d'un milieu à l'autre...

J. RÉMY. — Dans un milieu urbain de type universitaire, le

problème ne jouera pas de la même manière que dans un milieu urbain de classe moyenne.

J. GELINEAU. — Pour les religieuses, actuellement, dans une assemblée de ville, une chose fait problème, c'est le costume. Dans notre église nous avons eu une protestation des laïcs les meilleurs contre l'invasion des religieuses à la grand-messe du dimanche. Et quand je leur ai dit : ces religieuses sont du Peuple de Dieu, elles ont le droit de venir à la grand-messe, ils ont dit : c'est évident, mais si elles n'étaient pas en costume, cela ne nous ferait rien. J'ai fait la même constatation à la chorale, où il y a deux religieuses ; quand elles sont venues en costume, cela a fait problème, et du jour où elles sont venues chanter habillées comme tout le monde, le groupe s'est renoué, il a repris sa cohésion.

J. RÉMY. — Le costume symbolise l'exercice d'un rôle particulier. Un uniforme impose aux autres une attitude adaptée au rôle, et contraint celui qui le porte à réagir en conformité avec le rôle qu'il assume.

J.-Y. HAMELINE. — Quelle est la signification de ce refus du groupe d'intégrer deux religieuses en costume, alors qu'il les intègre sans costume ?

J. RÉMY. — C'est vraisemblablement parce que le costume apparaissait comme l'indice d'un rôle qui vous mettait normalement hors du groupe.

J.-Y. HAMELINE. — Par convenance, par habitude ?

J. RÉMY. — Non, c'est un réflexe assez normal. De même, si vous introduisiez un policier en uniforme, on aurait des réflexes tout autres que s'il était en civil. L'officier qui sort en ville désire ne plus être en uniforme pour ne pas provoquer ces réactions constantes où on le considère toujours en fonction de son rôle. En enlevant son uniforme il montre qu'il veut se présenter sur le plan des relations latérales ou même amicales, alors qu'avec l'uniforme, quoi qu'on veuille, on n'est pas tout à fait sur le plan des relations latérales...

Symboles et mythes

A. VERGOTE. — On m'a demandé, à propos de ma perspective sur la liturgie, si c'est une vue théologique ou une vue psychologique.

P.-M. GY. — La remarque signifiait que vous nous avez apporté des données qui sont peut-être également psychologiques, mais qui, aux yeux du théologien, sont de la bonne théologie.

A. VERGOTE. — Je voudrais souligner que la bonne théologie est en accord parfait avec ce que disent actuellement les sciences humaines sur le symbole : ce sont les symboles qui constituent l'individu, qui constituent aussi la communauté comme telle ; vous pouvez trouver cette vue chez les ethnologues et chez les linguistes.

J.-Y. HAMELINE. — N'y aurait-il pas lieu justement de faire un travail précis là-dessus ? Car que signifie au fond ce rapprochement un peu concordiste que l'on voit aujourd'hui dans la liturgie avec toute une littérature scientifique ou para-scientifique traitant des mythes et des symboles ? On a l'impression que, devant la mentalité hyper-positiviste de notre époque, on veut à n'importe quel prix sauvegarder le prestige et le domaine de l'irrationnel, de l'imaginaire, du symbolique, en y voyant une « profondeur ». Bien sûr, vous disiez nettement toutes les mystifications qu'il peut y avoir là-dedans et vous avez vous-même critiqué les simplifications jungiennes ; mais je me demande si, dans la démarche de beaucoup de liturges et de croyants, il ne reste pas énormément d'équivoques. On fait une espèce de salmigondis de Mircea Eliade, de Caillois, de Lévi-Strauss, de Ricœur... Mais le sens du mythe chez Lévi-Strauss est à la fois très stimulant pour la pensée, mais aussi très fermé, un univers clos. Même difficulté du côté de la mythologie actuelle. On dit que l'homme moderne est sensible au mythe, mais le mythe moderne c'est précisément le domaine de l'illusion : la publicité, le mythe des stars, le mythe des vacances, le mythe du bonheur, autant de domaines où l'illusion est reine. Alors c'est le moment où nous allons revenir vers le symbole, vers la connaissance mythique. Que veut-on dire ? Bien sûr, il y a le travail de Ricœur, mais ne sommes-nous pas plutôt au niveau de *Planète* ? J'ai, par exemple, été frappé par la lecture de Lefèvre dans *Le langage et la société*. A la fin il dit : « Evitons cette équivoque de la profondeur, l'homme est superficiel ; évitons l'équivoque spatiale, cette espèce de replongée abyssale, vivons en surface, là où est vraiment la pointe... » Je me demande si, chez beaucoup de liturges, cette aspiration quasi gnostique à une profondeur du rite qui totaliserait l'homme, qui serait une réconciliation plus ou moins cosmique avec je ne sais quoi, n'est pas pleine d'équivoque.

P.-M. GY. — Il y a chez les liturgistes les deux choses que le Père Hameline a dites : 1° l'intérêt pour cette confirmation des

éléments les plus fondamentaux de la liturgie dans les sciences humaines ; 2° le sentiment confus qu'il y a, dans la liturgie et chez les liturgistes, beaucoup de choses à démêler, et la crainte d'être une fois de plus victime d'un concordisme.

J. GELINEAU. — Il faut les analyser, mais on ne peut pas lever toutes les équivoques au point de départ ; il ne faut pas non plus tomber dans un travers de nos contemporains qui veulent toujours avoir éclairci toutes les questions avant de démarrer, car, spécialement en matière de symbolisme et de création, un créateur ne sait pas où il va ; et dans la mesure où nous sommes engagés dans une création, c'est à chaque instant qu'il nous faut vérifier, avec le maximum de critique dont nous sommes capables, ce que nous sommes en train de faire ; mais il faut marcher. Dans le renouveau liturgique, je craindrais plus un non-engagement qu'un engagement dans la création.

Actuellement on se trouve devant deux positions : pour les uns, le mythe c'est l'illusion soit de manière irréfléchie, soit de manière réfléchie : on rencontre cela dans la mentalité « scientifique » : une méfiance *a priori* de tout ce qui est image, poésie, symbole ; et l'autre courant de pensée valorise, quoi qu'il en soit du mot, le mythe, tout le monde de l'imaginaire et du symbole, en disant qu'en définitive c'est cela qui structure l'homme. Il est d'ailleurs possible que l'on rencontre les deux attitudes chez le même homme.

A. VERGOTE. — Le concordisme le plus important qu'il faudrait dénoncer dans le milieu catholique, c'est de transposer le concept ontologique de nature humaine dans les réalités des sciences humaines. Par une psychologie des profondeurs on veut chercher les soubassements éternels des réalités religieuses ; on veut trouver dans les archétypes les données éternelles d'où pouvait émerger l'expérience religieuse, comme si l'expérience religieuse était dans le prolongement de certaines directions inscrites en l'homme : Dieu presque présent dans le symbole. On adopte une certaine idée d'une nature humaine immuable : comme il faut que tout sorte de l'homme, Dieu aussi doit s'insérer dans ce qu'il y a de profondeur en l'homme. Il me semble que c'est là l'équivoque essentielle.

J. GELINEAU. — Cela dépend beaucoup du sens qu'on donne aux mots « religion » et « religieux ». J'ai été très frappé que dans tout votre exposé vous avez donné à ces mots leur sens le plus pur et le plus fort, alors que souvent aujourd'hui on oppose le religieux (en tant qu'aspiration de l'homme) à ce qui est spécifique de la foi chrétienne.

P.-M. GY. — Ce serait une sorte de repoussoir d'une dialectique...

A. VERGOTE. — Ce qui m'intéresse le plus dans les sciences humaines actuelles, c'est leur insistance sur la diversité des formes de l'esprit : l'homme change fondamentalement ; il n'y a pas un homme éternel ; il y a du nouveau qui se fait. Il y a des types humains profondément différents. En ce sens-là, quand la révélation advient à l'homme, on ne peut pas dire qu'elle prolonge des besoins ou des aspirations ; elle ne s'inscrit pas dans la ligne de ce qui est déjà présent en l'homme.

Quant au mythe, on peut le prendre en deux sens : actuellement il y a une revalorisation du mythe qui est, je crois, conforme à son sens fondamental. C'est que précisément le mythe est une parole qui dépasse l'individu, un langage qui est premier par rapport à l'homme et qui est toujours plus dense que ce qui est thématiquement explicitement par l'individu ; en ce sens-là on peut dire que le mythe dit les origines de l'homme. Il n'y a pas moyen de penser l'existence humaine sans se référer en termes mythologiques à des origines premières.

J.-Y. HAMELINE. — Pourrait-on considérer le mythe comme une parole performatrice de l'homme, en tant qu'il est structurant ?

A. VERGOTE. — J'avoue ne pas voir clair là, parce que la parole performatrice est toujours une parole adressée par un sujet à un sujet. Ce qu'il y a de spécifique dans la révélation, c'est qu'un « je » parle à un « je » ou à un « tu » ; le langage est personnalisé. Dans la liturgie, du moment qu'on veut rendre Dieu présent, il faut personnaliser le langage dans la façon de le présenter ; c'est pour cela que je suis hostile au dialectisme dans la liturgie. Le mythe n'est pas de ce type de langage ; je ne vois pas très bien comment le classer.

J. RÉMY. — Les mythes n'ont-ils pas tendance à se développer actuellement au plan de la vie de loisirs ? Tout en étant donateurs de sens, ils sont associés à un monde imaginaire ou semi-imaginaire, tandis qu'à un certain moment on pouvait vivre le mythe comme ce qui donnait le fond de vérité à l'histoire.

A. VERGOTE. — Dans ce sens d'illusion, le mythe est plutôt un mythe idéologique ; ce n'est pas le mythe des origines, c'est le mythe qui exprime imaginairement la situation idéale à laquelle l'homme peut aspirer.

FR. HOUTART. — Il y a encore un autre sens du mot, utilisé assez couramment : une interprétation de la réalité se substituant

à la réalité, surtout sur le plan politique. Par exemple, dans la guerre du Vietnam, la façon dont les Américains ont élaboré un mythe (et finissent pas y croire) pour justifier leur action politique et la rendre morale. Tous ces mythes finissent par se substituer à la réalité, et c'est en fonction de cette substitution à la réalité qu'on fait agir politiquement.

A. VERGOTE. — Alors le mythe est une création imaginaire qui oriente l'action... On a parlé du mythe marxiste... C'est un sens radicalement différent du sens originaire du mythe religieux qui, lui, est un type de langage symbolique qui précède l'homme et qu'on ne peut pas éviter, même en théologie. La Genèse, par exemple, parle un langage mythique : le langage qui dit les origines, la séparation des eaux, mais c'est un langage mythique qui garde sa valeur, et je n'aimerais pas le remplacer par un langage technique pour dire la création. L'émergence de la terre hors de l'eau, c'est évidemment un symbole mythique, mais il dit très bien cette séparation qui est la genèse même des formes, et je crois que tout le monde reste sensible à ce type de langage mythique.

J.-Y. HAMELINE. — Me permettez-vous de vous citer ? « La discontinuité introduite entre l'homme, le monde et le sacré n'a pas rejeté l'homme dans une vie individuelle dégradée ; elle a au contraire libéré les puissances imaginaires et symboliques ; nous assistons souvent à la révolte de l'irrationnel dressé contre les arrangements de la raison, mais c'est que justement l'homme cherche à dégager un nouvel entendement qui intègre tous les vecteurs de l'existence. La véritable coupure ne se situe pas entre la raison et l'affectif, mais entre le monde et le sacré. La culture symbolique s'est, elle aussi, désacralisée : de prise directe sur le sacré, le symbolisme est devenu exploration d'un humain élargi. » A partir de cela vous dites : « Le sens renouvelé des profondeurs existentielles peut ouvrir l'homme au mystère divin. » Un peu plus loin : « Tout se passe comme si l'homme ayant acquis son autonomie et conquis celle du monde se trouvait à une croisée des chemins, soit qu'il eût à rechercher un absolu dans l'intensité même de ses expériences et de ses activités humaines, soit qu'il ait à suivre les références qu'il y pressent en direction d'un Dieu Autre¹. »

Le fait que « la discontinuité introduite entre l'homme et le sacré a libéré les puissances imaginaires et symboliques », serait-ce un peu le propre de la civilisation actuelle ?

1. A. VERGOTE : *Psychologie religieuse*, Coll. « Psychologie et Sciences humaines ». Bruxelles, Ed. Dessart, 1966, p. 87.

A. VERGOTE. — C'est le thème de tous les discours de Malraux : ce qu'autrefois on appelait surnaturel, c'est aujourd'hui l'exploration du symbolique dans l'homme. Autrefois on l'identifiait avec le divin, cela pointait directement vers un dieu, maintenant ce monde symbolique est devenu le monde humain et non plus le surnaturel. Une scission s'est faite, mais elle ne détruit pas la possibilité pour nous de prolonger ou plutôt d'explicitier cette référence à Dieu ; mais le chemin n'est plus direct, on peut en rester à l'intérieur de l'exploration du symbolique. C'est l'ambiguïté de beaucoup d'artistes quand ils approchent la religion. Je ne suis pas tellement puriste : quand des jeunes sont sensibles à des manifestations esthétiques plus ou moins religieuses comme des danses sacrées, je sais très bien que cela est très ambigu et reste en grande partie comme le symbolique dans lequel l'homme vit, mais c'est tout de même là qu'il y a une ouverture possible vers le divin.

J.-Y. HAMELINE. — Il y aurait une espèce de jansénisme, d'iconoclasme...

A. VERGOTE. — Il peut y avoir les deux tendances : ou bien identifier cela directement avec le sacré, ou bien le rejeter par une sorte de refus puriste.

P.-M. GY. — Il me semble que c'est là que se situe le débat théologique sur la foi et les sacrements. Là où il y a une erreur théologique chez certains de nos contemporains, c'est de croire que la foi doit nous amener à nous détourner du symbole, alors que le rôle de la foi dans l'économie du Christ est de donner sa valeur sacramentelle au symbole tel que l'homme l'a dans ce qui l'entoure. Il y a une ambiguïté du symbole tant qu'il n'y a pas la foi.

J. GELINEAU. — Je me réjouis que nous soyons en accord profond avec tout ce qu'a dit M. Vergote, mais je suppose que vous vous rendez compte que vous allez assez largement à l'envers de ce que beaucoup pensent ou font de manière irréfléchie dans la pastorale liturgique courante. Comment peut-on sortir de cette situation qui est un rejet pratique de ce qui est de l'ordre symbolique et mystérique ? Je ne confonds pas, mais on rejette les deux. Pour sortir de là il faudrait dans la liturgie faire place aux créateurs, je ne vois pas d'autre moyen. Que déjà on leur laisse la possibilité de parler ce langage performateur. Mais si jamais on ouvre un peu la porte, on aura une réaction massive. Si on demande à celui qui peut avoir un langage performateur de l'ordre poétique de créer une hymne et que son langage ne

soit pas le langage de tout le monde, c'est-à-dire un langage reçu comme informateur, il est rejeté. Il en va de même dans les autres arts : il y a assez de luttes au sujet de l'art sacré ; je laisse de côté la question de l'ésotérisme de l'art. On n'accepte pas volontiers le langage performateur, qui va toujours être un signifiant déconcertant (on n'y peut rien). Au simple niveau où nous avons eu à travailler, pour les traductions liturgiques, nous nous sommes trouvés devant certains textes de nature poétique, de langage performateur, auxquels il faut garder leur valeur ; or tout le courant nous pousse à en faire un langage informateur. Et sitôt que quelque chose ne passe pas clairement au niveau de l'information, on le rejette : je trouve cela très grave, si on n'accepte pas au point de départ d'être un peu déconcerté. C'est aussi une réaction contre un certain usage de l'Écriture, outre le problème de la culture biblique.

P.-M. GY. — Il y a des éléments qui peuvent peut-être, non pas résoudre le problème, mais en dissocier certains problèmes connexes. Il me semble que, dans tous les pays où se posent les problèmes de traduction de la liturgie catholique, il y a une réaction très profonde, liée au passage d'une langue à une autre, qui fait que beaucoup de clercs et de fidèles protestent contre certains éléments poétiques ou symboliques, à partir de la conviction que, pendant longtemps, on a abusé du sens du mystère ou du symbole pour leur faire accepter des incompréhensibilités qu'on n'aurait pas dû leur faire accepter. Provisoirement cela nuit gravement à tout ce qui est poétique et symbolique ; on le comprend, mais il ne faut pas céder sur l'essentiel, tout en se rendant compte qu'il y a un moment difficile à passer et qu'il faut pastoralement le reconnaître.

Il y a aussi le fait que ce vaste échange entre l'héritage culturel de la liturgie catholique et le monde culturel a cessé de se faire depuis assez longtemps et, avant qu'il recommence à s'exercer comme il le devra toujours, on se trouve dans une situation de rupture, et tous les éléments symboliques ou simplement littéraires sont mis en question, quelquefois d'une manière plus radicale qu'ils ne devraient l'être.

Il y a un troisième élément : dans cette tension entre le rationnel et l'au-delà du rationnel ou le symbolique, beaucoup de nos contemporains, des clercs en particulier, ont des accords successifs avec ces valeurs-là, mais il est assez difficile, même pour nous, de leur présenter, dans une unité ayant un certain ordre, un ensemble de valeurs qu'il faut tenir dans des aspects ou des moments différents les uns des autres. Il y a un peu moins de désaccord que nous ne croyons, car le même homme est

capable de soutenir successivement que la liturgie n'est pas assez intelligible, puis que la liturgie manque de poètes et que la hiérarchie ne reconnaît pas les génies créateurs.

J. GELINEAU. — Cette division passe au cœur de nous-mêmes. Cet étonnement même chez celui qui *a priori* croit à la valeur d'un langage performateur, je l'ai éprouvé en lisant pour la première fois telle hymne de Patrice de La Tour du Pin. On n'aime pas être déconcerté et pris dans quelque chose qui vous emmène là où on n'a pas l'habitude d'aller. Pourtant c'est d'une certaine manière la condition d'un langage performateur.

P.-M. GY. — Il me semble que dans la langue française il y a une rupture plus profonde que dans d'autres langues entre le poétique et le rationnel. Voyez l'histoire de l'art depuis trois siècles, avec l'intrusion du rationnel dans l'artistique.

J.-Y. HAMELINE. — L'art contemporain, en particulier la poésie ou la musique ou même la peinture, depuis le début du siècle, a opéré une rupture qui a un peu changé les mentalités. C'est en particulier la manière dont il intègre le trivial à l'intérieur du sublime : voyez Claudel, Stravinsky, le cubisme, le surréalisme en quelque manière. L'art ne joue plus dans le registre du sublime où l'homme se donne de lui-même une représentation idéale, à travers un langage où se refléterait l'ordre préétabli et substantiel du monde. Le langage est cassé, les préalables formels sont récusés, les « convenances » rompues au niveau des perceptions mêmes. Tandis que notre langage liturgique veut rester un langage homogène, « traditionnel » par essence, où la « quantité d'information » ne soit pas tellement considérable que le peuple chrétien ne puisse pas suivre. D'où le danger de stéréotypes, de ronron, car la récurrence, la sécurité, la « redondance », ont aussi la vertu d'endormissement. Nous voudrions créer un langage liturgique neuf, mais sans en payer le prix au plan ontologique. L'appel à l'art contemporain ouvre la porte à un coup de vent. Nos contemporains aimeraient peut-être récupérer un peu le vulgaire, le trivial, l'ordinaire. Regardez les psaumes de Claudel : on ne peut pas les dire dans l'assemblée, et pourtant il y a des gros mots qui traduisent directement l'hébreu. On n'a jamais pu traduire ; le méchant, l'impie, ça ne signifie rien : c'est le « salaud » dans le sens de Sartre ; on ne peut pas le dire, parce qu'on n'est pas dans un climat poétique tel ; on est trop dans les stéréotypes du langage convenu, alors que l'art contemporain a fait le passage depuis longtemps, et a réintégré le trivial ; on en est encore à l'âge du sublime...

A. VERGOTE. — ... et un sublime qui paraît très narcissique.

Ce qui est gênant dans le langage ecclésiastique en général, c'est qu'il n'est pas direct, il ne traduit pas l'homme ; il y a une certaine complaisance dans les vertus.

J. Y. HAMELINE. — L'analyse de l'esprit bourgeois, l'allégorisation des vertus, on en est encore à ce stade-là et c'est ce qui fait la réticence au langage biblique.

D'un autre point de vue, la parole instauratrice ou performatrice n'est valable que dans un contexte où la parole se fait rare. Or nous sommes actuellement devant une inflation verbale, la multiplication de l'information dans la célébration, des paroles et des paroles. La parole instauratrice est noyée là-dedans, car si elle n'a pas sa forme qui la distingue des autres paroles, des autres types de communication, cela ne va pas ; il faut qu'elle trouve son style. Il y a forcément une structuration du silence, une raréfaction de la parole. Lefèvre dit très bien la méfiance de nos contemporains vis-à-vis du langage, la peur du baratin, d'être « possédé » par la parole. Cela aussi joue dans la liturgie ; c'est d'ailleurs très contradictoire, car à la fois les gens veulent comprendre et ils ne veulent pas être possédés (ils sont sans cesse possédés par la parole) ; dès qu'une parole poétique arrive, ils ont l'impression qu'on veut les avoir : « c'est encore un truc qu' " ils " ont inventé ». Donc nous devrions peut-être développer la musique, le geste, l'encadrement de la parole par un certain silence, qui soit une approche mystagogique de la parole...

P.-M. GY. — Je voudrais revenir à la question des symboles. Vous nous avez parlé brièvement de diverses enquêtes : et dans chacune revenait la conclusion que les adolescents de formation technique sont moins sensibles au symbole que les adolescents de formation littéraire. Ma question est la suivante : dans cet équilibre que nous cherchons entre la part rationnelle de l'homme et sa part symbolique, serait-il possible, avec l'aide de psychologues, de distinguer une part si fondamentale de la liturgie qu'elle mérite tous nos efforts pour que tous les hommes chrétiens ou en marche vers le christianisme puissent y accéder, tandis qu'il y aurait une autre part du symbolisme de la liturgie qui, étant en un sens moins fondamentale, pourrait être l'objet d'un certain discernement, d'un certain nombre d'aménagements, et qui en pratique ne serait pas imposée à tous dans la catéchèse et la célébration ?

A. VERGOTE. — Je pense que dans un monde aussi instrumental, par exemple, que le monde ouvrier, le texte liturgique, dans la première partie de la messe, devrait aussi donner ce langage poétique qui ouvre à une autre dimension. Là on ne peut pas

s'adapter à la mentalité technique : on ne rendra jamais accessible le mystère chrétien à partir d'une mentalité technique comme telle ; toute adaptation est faussée au point de départ. Par conséquent la liturgie devrait développer sa propre aire culturelle où les gens sont un peu arrachés à leur monde ; il doit y avoir un appel à leur existence telle qu'elle est ; mais l'accent doit surtout être mis sur l'entrée dans un autre type d'univers, dans une autre mentalité. Autrement, les gens sentiraient que c'est faux ; vous n'allez pas les amener à progresser vers la célébration sacramentelle à partir de leur mentalité technique. Une chose importante à prévoir serait de faire voir le monde dans une perspective religieuse, par exemple par la parole poétique, performatrice à sa façon. Il me semble que tant que les sujets ne sont pas éduqués dans une mentalité symbolique, c'est à nous à le faire à l'intérieur même de la liturgie.