

LA DIVERSITÉ DES EXPÉRIENCES PERSONNELLES DE LA LITURGIE

L'ANNÉE 2001 marque le centenaire des « Conférences Gifford » données par le psychologue et philosophe américain William James. Le bâtiment William James, siège du département de psychologie de l'université de Harvard, domine le paysage urbain de Cambridge, Massachusetts. On peut dire que James lui-même est une figure dominante ici aussi, puisque ses conférences, intitulées *The Varieties of Religious Experience* [La diversité des expériences religieuses] ont inspiré le choix du titre et de l'orientation de mon propre exposé.

Dans le contexte d'une étude liturgique, l'emploi de James peut surprendre. En effet, ses conférences expriment clairement l'opinion que le rite et les sacrements sont un aspect inférieur et rudimentaire de l'expérience religieuse. Il les associe en fait au catholicisme, qu'il juge inférieur, à cet égard, à ce qu'il appelle le protestantisme¹. Il faut dire à sa décharge qu'il reconnaît bien l'importance de l'élément esthétique de l'expérience religieuse, et d'une

1. William JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, New York, Doubleday, 1978, p. 216, 445-446.

façon telle qu'il pourrait être amené aujourd'hui à porter un regard plus positif sur notre sujet ².

Néanmoins, James peut nous être d'un apport précieux pour deux raisons. Premièrement, il fournit des arguments en faveur de ce qu'il appelle la passion et la singularité de la religion, ce qui signifie que l'expérience religieuse est irréductible à la psychologie ou à l'anthropologie. Deuxièmement, il exige que l'on prenne au sérieux les expériences réelles des gens. Ses récits de conversion suffisent à eux seuls pour faire de son œuvre un classique qui mérite encore d'être lu un siècle plus tard. Conscient de ce que son approche pourrait être considérée comme dénuée d'érudition par l'auditoire des Conférences Gifford, James écrivit :

La première chose qu'il faut garder présente à l'esprit (surtout si nous sommes nous-mêmes du genre clérico-académico-scientifique, du genre « correct » au plan officiel et conventionnel, du genre « mortellement respectable », pour qui le fait d'ignorer les autres constitue une tentation persistante), c'est qu'il ne peut rien y avoir de plus stupide que d'exclure de notre considération certains phénomènes, sous le seul prétexte que nous serions incapables d'avoir part à quoi que ce soit de semblable ³.

Voilà un rappel salutaire du fait que, même si l'attention des liturgistes se concentre sur la théologie, les textes et les rites, en fin de compte la liturgie est un acte de communication qui implique un émetteur, un message, et un récepteur. En fait, plusieurs des études de cas présentées à ce Congrès de la *Societas liturgica*, sans parler des conférences principales, témoignent largement du fait que ceux qui font l'expérience des rites (que ce soit dans l'histoire ou dans les cultures contemporaines) en font chacun une expérience différente. Un certain nombre de ces études démontrent l'imprudence d'une étude de la liturgie qui ne prendrait pas suffisamment en compte la pastorale.

2. *Ibid.*, p. 444.

3. *Ibid.*, p. 121.

Dans ce qui suit, je me propose d'examiner une façon de rendre compte de cette diversité qui pourrait ouvrir quelques nouvelles perspectives théologiques pour la compréhension du culte chrétien. Dans la première partie, j'exposerai brièvement une typologie qui présente un certain intérêt dans l'analyse des différents modes de signification des liturgies. Dans la deuxième partie, j'illustrerai l'intérêt de cette typologie en ce qui concerne le mariage chrétien et les funérailles. Enfin je tenterai de mettre en évidence les apports théologiques de ces réflexions.

Une diversité de significations

Plusieurs approches sont possibles pour décrire la diversité des expériences liturgiques. La recherche de « modèles », comme chez James Empereur par exemple, se révèle fort intéressante pour analyser la signification du mariage, des funérailles et d'autres rites qui ont trait au cycle de la vie⁴. Ailleurs, j'ai esquissé la typologie, « cœur, code, culture » comme outil d'évaluation de l'adaptation liturgique⁵.

Pour les besoins de cet article, cependant, il semble préférable d'adopter la typologie présentée par Lawrence Hoffman, un liturgiste juif, en 1992, au Symposium de l'université Notre-Dame intitulé « Reprendre possession de nos rites ». Dans une communication sur les différences entre les compréhensions de la circoncision rituelle dans les cultures contemporaine et rabbinique, Hoffman exposait quatre types de signification qui sont à l'œuvre dans un acte liturgique⁶. Son idée fondamentale est que les rites

4. James L. EMPEREUR, *Models of Liturgical Theology*, Bramcote, Notts., Grove Books, 1986.

5. John F. BALDOVIN, « The Changing World of Liturgy: The Future of Anglican Worship », *Anglican Theological Review* 82, 2000, p. 65-81.

6. Lawrence A. HOFFMAN, « How Ritual Means: Ritual Circumcision in Rabbinic Culture and Today », *Studia liturgica* 23, 1993, p. 78-97.

ne possèdent pas une signification unique. Quiconque admet la polysémie du symbole acceptera facilement cette idée. Les symboles, et donc les rites, perdent leur pouvoir évocateur quand on ne leur assigne qu'une seule signification. C'est précisément leur multiplicité potentielle de significations qui les rend puissants. Les types que dénombre Hoffman sont les suivants : privé, public, officiel et normatif.

Hoffman définit ainsi le premier : « Les rites communiquent une signification *privée*, c'est-à-dire toutes les interprétations particulières que les individus trouvent dans les choses ⁷. » Récemment, un couple catholique me demandait s'ils pourraient recevoir la communion aux funérailles d'un de leurs parents, célébrées dans l'Église orthodoxe russe. Je leur assurai que la décision ne leur reviendrait pas, puisqu'ils ne seraient pas invités à communier. Quelques semaines plus tard, ils m'informèrent très clairement que j'avais eu tort. Ils avaient bel et bien reçu la communion ; le prêtre les avait invités à s'avancer à la fin de la cérémonie. Bien sûr, ce n'est pas la communion qu'ils avaient reçue, mais plutôt l'*antidoron*, le pain béni. Mais, en ce qui les concernait, ils avaient communié. Il se trouve que dans ce cas la signification qu'ils ont retenue de l'action rituelle était manifestement erronée ; il ne faudrait pas en déduire que toutes les significations privées sont fausses. Mais qu'elles le soient ou non, elles sont tout à fait réelles ⁸.

7. *Ibid.*, p. 80.

8. *Ibid.* On pourrait poursuivre l'étude de ce sujet dans la perspective de la psychologie du développement. Voir, par exemple, Robert KEGAN, *In Over Our Heads : The Mental Demands of Modern Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1994 ; Jean PIAGET, Bärbel INHELDER, *La Psychologie de l'enfant*, 12^e éd., Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », n° 369, 1986 ; Lawrence KOHLBERG, *The Psychology of Moral Development*, New York, Harper & Row, 1984.

La catégorie suivante de Hoffman comprend les significations officielles : « ce que les experts affirment qu'un rite veut dire ⁹. » L'exemple que donne Hoffman provient de l'allumage des lampes du sabbat, interprété par le *Union Prayer Book* du judaïsme réformé comme un symbole du divin. Qu'il s'agisse d'une interprétation juste ou non est sans importance pour Hoffman. Le rite a revêtu une signification officielle donnée par des experts. Dans plusieurs de nos Églises, ce processus est rendu encore plus complexe par le fait que les experts en matière de rite ne sont pas seulement les étudiants et les spécialistes de liturgie, mais aussi des autorités qui opèrent avec au moins un certain degré de sanction divine.

C'est le troisième type de signification qui se révèle le plus instructif dans notre optique. Les significations publiques, selon Hoffman, sont « le résultat d'un accord, [elles sont] partagées par un nombre significatif de participants au rite, même si elles ne sont pas prônées officiellement par les experts ». Comme exemple, il cite la solidarité familiale lors du *Seder* pascal ¹⁰. Quand il arrive que des significations privées, officielles et publiques se manifestent au même moment, on fait alors l'expérience de ce qu'on pourrait dénommer le conflit rituel, car des significations du même événement, perçues comme divergentes, engendrent souvent des stratégies différentes en ce qui concerne la conduite de la célébration elle-même. Plusieurs exemples seront considérés dans la deuxième partie de cet exposé.

Enfin, Hoffman appelle signification normative « une structure de signification que le rite applique au monde non ritualisé où retourneront les participants à la conclusion de celui-ci ¹¹ ». Ainsi Hoffman entend distinguer le « normatif » de l'« officiel ». Peut-être pourrions-nous appeler cela l'effet existentiel du rite ¹². Quelque chose a

9. HOFFMAN, « How Ritual Means », p. 81.

10. *Ibid.*, p. 82.

11. *Ibid.*

12. D'autres participants au même symposium ont fait des remarques semblables sur l'autorité des experts rituels et la futilité de

changé pour les participants, mais ce changement n'est pas forcément identique à celui que les théologiens affirment avoir perçu.

De même, ceux qui étudient la liturgie doivent reconnaître les fonctions diverses de rites tels que le mariage et les funérailles. Dans son état très détaillé de la recherche sur les mythes et les rites, William Doty a dénombré douze façons dont les rites servent la société¹³. Plusieurs de celles-ci vous seront déjà familières, mais je vais en présenter quelques-unes parce qu'elles démontrent la grande diversité des modes de signification des rites. Les rites peuvent renforcer et exprimer l'identité personnelle ; ils peuvent réaliser la cohésion du groupe ou communiquer les valeurs sociales. Ainsi ils peuvent établir la continuité à la fois avec le passé (verticalement) et avec le présent (horizontalement). Les rites peuvent résoudre les tensions sociales. Tous ceux qui connaissent l'œuvre de René Girard savent qu'il s'agit d'un chemin très prometteur pour l'étude des sacrements chrétiens à l'avenir¹⁴. Selon Doty, les rites peuvent permettre la reconstitution dramatique de sentiments qu'il serait autrement impossible d'exprimer de manière verbale et discursive. Comme nous le savons bien, les rites peuvent « servir de moyens de transition entre des positions sociales, des événements, des périodes, et des genres d'activité¹⁵ ». Ils peuvent mobiliser des secteurs de la société pour agir en dehors du domaine rituel. La dernière façon selon laquelle, au dire de Doty, les rites peu-

la fixation du sens. Voir Catherine BELL, « The Authority of Ritual Experts », *Studia liturgica* 23, 1993, p. 98-120 ; Ronald GRIMES, « Liturgical Supinuity, Liturgical Erectitude : On the Embodiment of Ritual Authority », *Studia liturgica* 23, 1993, p. 51-69.

13. William C. DOTY, *Mythography : The Study of Myths and Rituals*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1986, p. 104-106.

14. Voir René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1983 ; Gil BAILIE, *Violence Unveiled : Humanity at the Crossroads*, New York, Crossroad, 1995 ; James ALISON, *The Joy of Being Wrong : Original Sin through Easter Eyes*, New York, Crossroad, 1998.

15. DOTY, *Mythography*, p. 104.

vent servir la société est à mentionner d'autant plus qu'elle est souvent négligée dans le monde très sérieux de la recherche : « Les performances rituelles sont souvent agréables. » Il s'agit là d'un oubli assez grave de la part des intellectuels puisque, dans bon nombre de cultures, les rites constituent une forme importante de divertissement.

Pour ceux qui étudient les rites ayant trait au cycle de la vie, la diversité des fonctions que l'on vient d'évoquer devrait servir de mise en garde contre des affirmations théologiques trop simples quant à la signification de ces rites ; elle appuie aussi la typologie polysémique de Hoffman. Tournons donc maintenant notre attention vers le mariage, et ensuite vers les funérailles, pour voir comment cette diversité de significations se vérifie dans l'expérience du culte chrétien.

La liturgie du mariage

Je tiens à préciser d'emblée que ces réflexions sur le mariage et les funérailles sont marquées par mon point de vue en tant que catholique romain nord-américain. J'espère bien qu'elles seront assez communes pour inspirer la réflexion dans d'autres contextes. Après tout, cet exposé serait détourné de son objectif si une seule expérience culturelle était présumée normative. Il y a, bien entendu, des traits qui sont communs à plusieurs cultures et traditions religieuses : par exemple, le fait que l'aspect liturgique d'un mariage n'est qu'un seul aspect de l'événement. En réalité, il peut être complètement occulté par d'autres facteurs. Sur un site Internet nord-américain consacré au mariage, on peut découvrir que des vingt-sept catégories qui sont répertoriées, par exemple les photographes, les fleuristes, le transport, il n'y en a que trois qui aient un rapport même lointain avec la cérémonie comme telle : la musique, les sites et les officiants. On peut raisonnablement penser que, pour la majorité des mariages en Amérique du Nord, le souci principal n'est pas d'ordre religieux ou liturgique. Il semblerait donc que les mariages

puissent fournir un terrain favorable pour notre investigation des diverses significations de l'expérience liturgique.

Avant de traiter de certains aspects précis de la liturgie du mariage, il convient de souligner que les diverses confessions chrétiennes ont des théologies différentes du mariage chrétien. Par exemple, le théologien orthodoxe Thomas Hopko décrit ainsi la cérémonie du mariage :

Quand un rituel spécial fut élaboré dans l'Église pour le sacrement du mariage, il fut modelé sur le sacrement du baptême/chrismation. On s'adresse au couple comme à un baptisé. Ils professent leur foi et leur amour pour Dieu. On les conduit en procession à l'intérieur de l'église. On prie sur eux et on les bénit. Ils écoutent la parole de Dieu. Ils reçoivent les couronnes de la gloire de Dieu pour être ses enfants et ses témoins (martyrs) en ce monde, et héritiers de la vie éternelle de son Royaume. Leur mariage, comme tous les sacrements, s'achève par leur réception commune de la sainte communion dans l'Église ¹⁶.

Pour les orthodoxes, le mariage est de toute évidence un événement ecclésial bien ritualisé. Dans les traditions réformée et luthérienne, par contre, le mariage est considéré comme bénéfique (comme la pénitence et l'ordre), mais pas comme un sacrement ¹⁷. De même, la tradition

16. Thomas HOPKO :

www.oca.org/pages/orth-chri/Orthodox-Faith/Worship/Marriage.html

Voir également : Kenneth STEVENSON, *Nuptial Blessing : A Study of Christian Marriage Rites*, New York, Oxford University Press, 1983, p. 95-122 ; IDEM, *To Join Together : The Rite of Marriage*, Collegeville, Liturgical Press ; Stefano PARENTI, « The Christian Rite of Marriage in the East », in Anscar CHUPUNGCO (éd.), *Handbook for Liturgical Studies IV : Sacraments and Sacramentals*, Collegeville, Liturgical Press, 2000, p. 255-274. Pour l'histoire des différents rites du mariage, voir G. FARNEDI (éd.), *La celebrazione cristiana del matrimonio : simboli e testi*, Rome, Pontificio Ateneo S. Anselmo (coll. « Studia Anselmiana », n° 93), 1986.

17. Voir p. ex., *The Second Helvetic Confession* XIX, in Philip SCHAFF, *The Creeds of Christendom*, 6^e éd., vol. 3, Grand Rapids,

anglicane refuse au mariage le titre « sacrement prescrit par le Christ », mais le Catéchisme du *Book of Common Prayer* américain de 1979 traite le mariage comme un rite sacramentel, le classant avec la confirmation, l'ordre, la réconciliation d'un pénitent et la sainte onction¹⁸.

Enfin, comme les orthodoxes, la tradition catholique romaine comprend le mariage comme un sacrement. Mais, à la différence des Églises orthodoxes et des Églises orientales en communion avec Rome – et ceci concerne directement la liturgie du mariage –, l'Église romaine comprend le rite du mariage de la manière suivante :

Selon la tradition de l'Église latine, ce sont les époux qui, comme ministres de la grâce du Christ, se confèrent mutuellement le sacrement du Mariage en exprimant devant l'Église leur consentement. Dans la tradition des liturgies orientales, les prêtres ou évêques qui officient sont les témoins du consentement mutuel échangé par les époux (cf. *Code de droit canonique des Églises orientales*, can. 817), mais leur bénédiction est nécessaire aussi à la validité du sacrement (cf. CCEO, can. 828)¹⁹.

Au paragraphe suivant, le *Catéchisme* parle de la dimension épyclétique de la bénédiction nuptiale, sans doute pour établir un lien entre les perspectives orientale et occidentale concernant la célébration du mariage²⁰. Dans le cas du Rite romain, cela peut être vrai si l'on comprend l'épiclèse au sens large de bénédiction, comme c'est le cas dans la seconde édition (*editio altera*) du Rituel du mariage.

Ce que j'ai voulu suggérer par ces propos, c'est qu'avant de s'occuper des significations régionales, culturelles ou

Baker Books, 1931 ; Jean CALVIN, *Institution de la religion chrestienne* IV : XIX : 34-37 ; *Apologie de la Confession d'Augsbourg*, n° 13 ; Martin LUTHER, *Le Grand Catéchisme*, n° 200 s. Voir aussi STEVENSON, *Nuptial Blessing*, p. 123-168 ; IDEM, *To Join Together*, p. 84-99. Et l'article d'E. Parmentier dans ce cahier, p. 95-120 (N.D.L.R.).

18. *Articles of Religion* XXV ; *Book of Common Prayer*, New York, Seabury Press, 1979, p. 860-861.

19. *Catéchisme de l'Église catholique*, 2^e édition, n° 1623.

20. *Ibid.*, n° 1624.

personnelles de la liturgie du mariage, il faut d'abord prendre en compte les différentes théologies du mariage et donc de sa célébration.

Parmi les nombreux éléments de la liturgie du mariage, nous allons en considérer deux qui sont assez communs : les processions et le choix des chants, et ce qu'on appelle le cierge de l'unité, qui est peut-être moins connu. Ceux-ci nous permettront d'analyser les diverses couches de signification de l'expérience liturgique.

Mais avant de s'occuper de cela, il faut soulever une autre question. Dans son étude de l'histoire et de la théologie des rites du mariage, Kenneth Stevenson fait remarquer que les divers éléments symboliques qui peuvent être ajoutés aux rites occidentaux du mariage ont un caractère interprétatif et doivent rester secondaires par rapport aux éléments essentiels : le consentement et la bénédiction nuptiale²¹. Mais je soutiens qu'il est risqué de faire une distinction entre aspects essentiels et non essentiels du rite, parce qu'il se peut que bien des éléments qui paraissent importants pour des théologiens et des historiens ne veulent pas dire grand-chose aux participants. Je ne veux pas laisser entendre qu'il n'y ait pas d'éléments ou de structures du rite du mariage qui soient centraux, mais seulement que l'on ne peut pas présumer que ceux-ci sont les aspects de l'événement les plus significatifs ou les plus parlants pour les participants. Peut-être que ce qui suit éclairera mon hésitation à faire une telle distinction.

D'abord, les processions. Le cortège nuptial est un des traits les plus frappants des mariages. Mais peut-être qu'il faudrait parler au pluriel puisque, dans bien des cas, il y a plusieurs processions : depuis la maison de la mariée jusqu'à l'église, dans l'église elle-même au début et à la fin de la liturgie, de l'église à l'autre lieu de célébration, et enfin jusqu'au nouveau domicile. Bien entendu tout

21. STEVENSON, *To Join Together*, p. 199. L'auteur fait plusieurs suggestions excellentes, comme le retour à la célébration en phases distinctes des fiançailles et du mariage comme tel ; mais cela dépasserait les limites du présent article. Voir p. 190-207.

ceci a des antécédents vénérables dans la tradition pré-chrétienne²². On a même suggéré que c'était pour confondre les démons, qui tenteraient d'assaillir la mariée dans son état liminal, que les demoiselles d'honneur portaient toutes la même parure. Les processions sont des actions rituelles et symboliques idéales, parce qu'elles peuvent évoquer toute une gamme de réactions, lesquelles ne peuvent aucunement être décrites de manière discursive. (Si elles le pouvaient, les rites seraient superflus.) Un des indices non verbaux les plus évidents que donne le cortège nuptial « habituel » (du moins dans le contexte nord-américain) est l'image du père (ou d'un autre homme) qui accompagne la mariée et qui la remet à son fiancé au bout de l'allée centrale de l'église. Je n'ai pas réussi à trouver un seul livre rituel où une telle procession serait prescrite²³. De tous les rituels que j'ai examinés, celui des méthodistes unis s'approche le plus de ce que j'ai appelé la procession « habituelle », bien qu'il affirme que « la femme et l'homme peuvent être accompagnés par des représentants de leurs familles²⁴ ». Le rituel catholique romain suppose que le ministre accueille les futurs époux (éventuellement accompagnés par leurs parents ou leurs témoins) à l'entrée de l'église, et que la procession a lieu après ses paroles d'accueil²⁵. Il est vrai que le *Rituel*

22. Voir Adrian NOCENT, « The Christian Rite of Marriage in the West », in Chupungco, *Handbook IV*, p. 275-279 ; Paul F. BRADSHAW, « Christian Marriage Rituals », in : P. F. BRADSHAW, L.A. HOFFMAN (éd.), *Two Liturgical Traditions IV: Life Cycles in Jewish and Christian Worship*, p. 111-114 ; voir aussi Lawrence HOFFMAN, « The Jewish Wedding Ceremony », in : *ibid.*, p. 129-153.

23. Les ouvrages suivants ont été consultés : le *Rituel catholique romain*, le *Book of Alternative Services* (Église anglicane du Canada), le *Lutheran Book of Worship* (ELCA-USA), le *United Methodist Book of Worship* (USA), le *Book of Common Prayer* (Église épiscopaliennne des États-Unis) et le *Book of Common Worship* (Église presbytérienne des États-Unis et Église presbytérienne, Cumberland).

24. *The United Methodist Book of Worship*, Nashville, United Methodist Publishing House, 1992, p. 116.

25. *Order of Christian Marriage* [adaptation américaine de l'*Ordo celebrandi matrimonium* de 1969], 2^e éd., 1990, n° 45.

romain encourage l'adaptation de la part des conférences épiscopales nationales ²⁶.

Pour quiconque connaît bien l'histoire des rites matrimoniaux, il est certain que la procession « habituelle » évoque l'idée du transfert de la mariée d'un personnage masculin à un autre qui est son nouveau protecteur (ou maître ?). On constate, dans bien des cas, que les couples sont disposés à réimaginer cette procession quand on attire leur attention sur cette interprétation historique ²⁷.

Un autre élément traditionnel dans le cortège nuptial – du moins dans certaines cultures – est la mise à disposition d'un tapis blanc que l'on déroule le long de l'allée centrale après que la mère de la mariée s'est assise. Un couple que je connaissais n'avait pas pensé à fournir un tapis blanc pour leur mariage. Ils étaient tous les deux des ministres laïcs dans l'Église catholique romaine, et les aspects liturgiques et musicaux de leur mariage leur importaient beaucoup plus que des coutumes comme ce tapis blanc, ou bien l'interdiction pour le fiancé de voir sa fiancée dans sa robe de mariée avant la cérémonie. Mais ils n'avaient pas compté avec leurs familles, qui n'ont pas laissé se poursuivre la cérémonie jusqu'à ce qu'on trouve un tapis blanc – bel exemple de l'intersection des significations privées, publiques et officielles dans un rite donné.

La même analyse vaut pour la musique. Au-delà du fait qu'un mariage est une célébration de l'amour romantique et de la famille, ce qui est sûrement le cas, bien des gens semblent avoir du mal à comprendre qu'il s'agit d'un événement ecclésial. D'où la confusion et la consternation lorsque certains souhaitent que leur mariage se tienne en plein air, dans de jolis jardins, etc. L'idée qu'un mariage ritualise un événement ecclésial leur est complètement étrangère. C'est la même chose pour la musique. Il est souhaitable que, dans une liturgie de mariage, quelques-uns au moins des chants

26. *Ibid.*, n° 41.

27. Je dois avouer que dans mon expérience pastorale je n'ai pu convaincre les mères des futurs époux, ainsi que le père du marié, d'échanger des salutations dans l'allée après que la mariée se serait avancée avec les demoiselles d'honneur et avec son père.

soient chantés par l'assemblée, et que ceux-ci aient un caractère véritablement liturgique. Pour ceux qui ne considèrent le lieu du mariage que comme un joli bâtiment religieux, cette notion est difficile à saisir. Ce problème est aggravé par l'absence (au moins en anglais) de chants familiers, authentiquement liturgiques, et adaptés au mariage chrétien²⁸. Un problème analogue se pose pour le choix des lectures. Le conflit de significations qui est inhérent à un mariage fait que plusieurs comprennent difficilement pourquoi les lectures liturgiques doivent être tirées des Écritures²⁹.

Ce qu'on appelle « cierge de l'unité » est une innovation récente dans les célébrations du mariage en Amérique du Nord. Un cierge assez gros est placé au centre de la table d'autel. Les jeunes mariés allument chacun une mèche à d'autres cierges disposés de chaque côté du premier, et puis, ensemble, allument celui-ci. Dans la liturgie catholique romaine, ceci se fait souvent après l'échange des consentements ainsi que la bénédiction et l'échange des alliances. Certains s'opposent à ce que le couple éteigne ensuite les deux cierges plus petits, voyant en cela un mauvais symbole qu'ils ont perdu leur identité individuelle. Pour beaucoup de gens, le rite du mariage est représenté visuellement par le cierge de l'unité d'une façon telle que le consentement verbal et la bénédiction nuptiale ne peuvent pas l'égaliser. Ce simple fait échappe souvent aux liturgistes, focalisés comme nous le sommes sur les textes³⁰.

28. Il y a cependant quelques belles exceptions : « A Spendthrift Lover Is the Lord » de Thomas Troeger ; « The Grace of Life Is Theirs » de F. Pratt Green ; « O Perfect Love, All Human Thought Transcending » de Dorothy Gurney ; « That Human Life Might Richer Be » de John Bell ; et « At Cana's Wedding Long Ago », de Timothy Dudley Smith.

29. Pour les catholiques romains américains, il existe un manuel très utile qui explique bien la nature ecclésiale du mariage : Paul COVINO (éd.), *Celebrating Marriage: Preparing the Wedding Liturgy*, Washington, Pastoral Press, 1987. Voir aussi Andy LANGFORD, *Christian Weddings*, Nashville, Abingdon Press, 1995.

30. On pourrait en dire autant de la coutume selon laquelle la mariée met une rose ou un bouquet de fleurs devant une statue de la Vierge Marie, dans certaines cérémonies catholiques romaines.

J'ai le sentiment que la signification effective de la liturgie du mariage est conditionnée beaucoup plus par les éléments non verbaux, tels que le cierge de l'unité, les processions, le lasso et la remise de la « dot », que par les éléments verbaux qui ont tendance à occuper notre attention théologique.

La liturgie des funérailles

Tout comme le mariage, les funérailles chrétiennes offrent plusieurs exemples de la diversité des significations dont on fait l'expérience dans une seule et même liturgie. Il s'agit dans les deux cas de rites de crise, en ce sens qu'ils font franchir des passages importants de la vie. Tous les deux, dans leurs origines, sont liés autant à leurs cultures particulières qu'à la foi chrétienne. Le mariage et les funérailles sont des moments rituels qui ont lieu dans un processus plus ample et plus long. En ce qui concerne le mariage, le processus plus ample comprend les fiançailles, les épousailles et la fondation d'un foyer. Les funérailles ont lieu dans le contexte plus ample de la mort elle-même, la préparation du corps, les obsèques, l'enterrement, et l'incorporation du défunt dans la communauté des vivants. Ce dernier élément est un aspect important dans la pratique de plusieurs cultures, surtout pour celles où les funérailles sont un processus qui prend un temps assez long³¹. Aussi

31. Voir, par exemple, Jon DAVIES, *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity*, Londres, Routledge, 1999. Il existe une très vaste documentation sur les funérailles et l'enterrement. Pour des analyses différentes, voir Richard RUTHERFORD, *The Death of a Christian : The Rite of Funerals*, Collegeville, Liturgical Press, 1980 ; Ian MORRIS, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 ; Damien SICARD, *La Liturgie de la mort dans l'Église latine des origines à la réforme carolingienne*, Münster, Aschendorff, coll. « Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen », n° 63, 1978 ; Vincent Kwame OWUSU, *The Roman Funeral Liturgy : History, Celebration and Theology*, Nettetal, Steyler Verlag, 1993 ; IDEM, « Funeral Rites in Rome and the non-Roman

bien les funérailles que le mariage comportent des processions importantes parce qu'il s'agit de ritualiser des transitions. En ce qui concerne les funérailles, ces processions, soit vers le lieu d'enterrement/crémation, soit vers l'église (ou bien les deux), peuvent être des symboles poignants de l'accompagnement des morts dans leur voyage.

Encore une fois, comme pour le mariage, l'expérience liturgique des funérailles sera quelque peu déterminée par des théologies différentes de la mort et de l'eschatologie. Une façon de comprendre ce qui s'est passé pendant la Réforme du XVI^e siècle consiste à considérer celle-ci comme l'effondrement (au moins pour de larges pans de la chrétienté) du système de pénitence qui liait les vivants aux morts. Pour les confessions luthérienne et réformée, le purgatoire lui-même est mort³². Ceci n'est clairement pas le cas dans les traditions catholique romaine et orthodoxe³³, même si pour un bon nombre au moins de catholiques nord-américains, le purgatoire semble avoir cessé d'exister en tant que concept signifiant. De manière

West », in A. CHUPUNGO, *Handbook IV*, p. 355-380 ; Elena Velkova VELKOVSKA, « Funeral Rites in the East », in *ibid.*, p. 345-354 ; Karen WESTERFIELD TUCKER, « Christian Rituals Surrounding Death », in BRADSHAW/HOFFMAN, *Life Cycles*, p. 196-213 ; Douglas DAVIES, *Death, Ritual and Belief: The Rhetoric of Funerary Rites*, Londres, Cassell, 1997 ; *La Maladie et la Mort du chrétien dans la liturgie : Conférences Saint-Serge, 21^e semaine d'études liturgiques*, Paris, 1^{er}-4 juillet 1974, Rome, Edizioni Liturgiche, coll. « Bibliotheca "Ephemerides liturgicae", Subsidia », n° 1, 1975.

32. Voir *Articles de Smalkalde*, 2, 2 ; *Confession de Westminster*, chap. 32 ; *The Thirty-Nine Articles of the Church of England*, n° 22. Cela dit, Richard FENN a soutenu que le concept du purgatoire a été sécularisé et qu'il survit dans l'expérience américaine du temps ; voir son ouvrage, *The Persistence of Purgatory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, ainsi que Jacques LE GOFF, *La Naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1981 ; WESTERFIELD TUCKER, « Christian Rituals Surrounding Death », p. 200-209.

33. Voir *Catéchisme de l'Église catholique*, n°s 1030-1032, 1055-1056.

analogue, Lawrence Hoffman a repéré une évolution considérable dans la compréhension juive du rite funéraire, depuis la préoccupation rabbinique concernant le statut du défunt jusqu'au souci moderne à l'égard de ceux qui assistent aux obsèques³⁴. Vincent Owusu a décrit le passage, dans le rituel catholique moderne des funérailles, d'une préoccupation mélancolique du jugement à une célébration du caractère pascal de la mort du chrétien :

La réforme de la liturgie des funérailles présupposait que le rituel funéraire hérité de Trente ne communiquait pas adéquatement la richesse doctrinale de la vision chrétienne de la mort, et ne tenait pas compte des diverses situations culturelles³⁵.

Dans la perspective de la réforme liturgique catholique, la confiance en la résurrection du Christ semble avoir encouragé, dans bien des cas, le déni de la mort. L'équilibre qui se manifeste dans la tradition byzantine serait peut-être préférable. Comme l'écrit Thomas Hopko à propos du *Panikhida* ou office de la veillée :

Il arrive que les hommes critiquent la veillée funéraire pour sa prétendue morbidité et sa morosité ; ils disent qu'on devrait y parler davantage de la résurrection et de la vie. Mais la veillée elle-même n'est pas le « dernier mot » de l'Église sur la mort. Il s'agit seulement de la contemplation solennelle du caractère tragique de la mort, de sa réalité affreuse et de son pouvoir, qui est celui du péché et de l'aliénation d'avec Dieu. La prise de conscience de ces réalités, qui est si remarquablement absente à l'époque moderne, est la condition absolue pour l'appréciation et la célébration intégrales de la résurrection victorieuse du Christ et son don gracieux de la vie éternelle à l'humanité³⁶.

34. Voir Lawrence HOFFMAN, « Rites of Death and Mourning in Judaism », in BRADSHAW/HOFFMAN, *Life Cycles*, p. 214-239.

35. OWUSU, *Roman Funeral Liturgy*, p. 365.

36. Thomas HOPKO :

www.oca.org/pags/orth_chri/Orthodox-Faith/Worship/Funeral.html

Hopko soutient ensuite que la tradition funéraire byzantine n'est réellement complète que lorsque l'eucharistie est célébrée après (et pas avant) le *Panikhida*. J'espère que ce bref exposé a démontré que les différences entre les théologies officielles des Églises elles-mêmes ont une influence sur la diversité des expériences de la liturgie funéraire.

Mais qu'en est-il des deux autres types de signification : le privé et le public ? Prenons comme exemple deux aspects des funérailles : le choix des chants et les éloges funèbres.

Le choix des chants pour la cérémonie sert souvent de champ de bataille liturgique entre les experts rituels et des individus ou des groupes ethniques. Pour les anglophones, la chanson *Danny Boy* est fréquemment au centre des combats. Le texte, écrit par Frederick Edward Weatherly en 1913, est habituellement chanté sur un air du XVII^e siècle, le Londonderry Air. La « voix » de la chanson est celle d'une amante dont le bien-aimé s'en est allé. Prévoyant de mourir avant le retour de celui-ci, elle exprime l'espoir confiant qu'il viendra visiter sa tombe et y dire un *Ave (Maria)* pour son âme. Je pense que beaucoup de gens n'ont pas la moindre idée du sens des paroles qui, d'un point de vue liturgique, sont loin de convenir à des funérailles chrétiennes. Mais c'est précisément à ce propos que surgit le conflit. Nombreux sont ceux pour qui la liturgie funéraire est, d'abord, l'occasion d'honorer la mémoire du défunt et de consoler ses proches endeuillés, et non pas une célébration du mystère de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ³⁷. Et donc, même si les ministres pastoraux réussissent à convaincre les gens d'employer de tels chants à d'autres moments, comme par exemple à la veillée de prières³⁸, le problème fondamen-

37. J'utilise délibérément la locution adverbiale « d'abord », parce qu'il ne s'agit pas d'un choix de l'un à l'exclusion de l'autre.

38. Voir Mary Alice PIIL, Joseph DEGROCCO, Rose Mary COVER, *A Ministry of Consolation: Involving Your Parish in the Order of Christian Funerals*, Collegeville, Minn., Liturgical Press, 1997, p. 57. Puisque c'est la mélodie qui porte beaucoup de la signification de cette

tal du motif pour lequel certains chants conviennent à la liturgie n'est pas résolu. Je doute qu'il puisse jamais l'être, parce que les funérailles sont des événements de sens à niveaux multiples³⁹.

Les éloges funèbres serviront de dernière illustration de notre thèse concernant la diversité de significations dans l'expérience liturgique des funérailles chrétiennes. Bien qu'il ne fournisse aucune directive précise à ce sujet, le *Book of Alternative Services* de l'Église anglicane du Canada fait une remarque judicieuse :

Il est important que les chrétiens soient conscients des dimensions universelles des pratiques funéraires, d'une part pour qu'ils soient sensibles aux besoins fondamentaux – conscients et inconscients – avec lesquels les proches endeuillés approchent ces rites, et d'autre part pour qu'ils puissent identifier clairement les intuitions et les interprétations particulières que la foi chrétienne peut appliquer à la réalité de la mort et à l'expérience du deuil⁴⁰.

Les éloges funèbres, que l'on appelle parfois des témoignages, sont expressément permis dans plusieurs livres rituels contemporains, par exemple : le *United Methodist Book of Worship* (USA), le *Book of Common Worship* presbytérien (USA), et le *Common Worship* (Église

chanson, la substitution d'autres paroles pourrait servir de solution de compromis. Voir également William CIESLAK, *Console One Another : Commentary on The Order of Christian Funerals*, Washington, DC, Pastoral Press, 1990, p. 95-96 ; RUTHERFORD, *The Death of a Christian*, p. 210-212. J'aurais bien du mal à accepter l'usage de chansons « pop » ; voir R. Anne HORTON, *Using Common Worship Funerals*, Londres, Church House Publishing, 2000, p. 133.

39. J'ai essayé d'esquisser une typologie des funérailles (événement ecclésial, événement national, événement de douleur privée) dans un article intitulé « Three Funerals and a Film », qui doit être publié dans un *Festschrift* pour James Empereur, sj., édité par Doug ADAMS et Michael MOYNAHAN (Resource Publications).

40. Toronto, Anglican Book Centre, 1985, p. 565. Toute l'introduction à la liturgie des obsèques est une superbe catéchèse sur le sens des funérailles chrétiennes.

d'Angleterre). Ils peuvent se faire après l'homélie. Le *Rituel des funérailles* catholique permet de tels discours soit à la veillée, soit après la communion pendant l'eucharistie funéraire⁴¹. Le Rite romain dit formellement que l'homélie ne doit pas se transformer en éloge funèbre :

Une brève homélie qui s'inspire des lectures se donne toujours après la lecture de l'évangile à la liturgie des funérailles, et peut aussi se donner après les lectures à la veillée de prières, mais il ne doit jamais y avoir d'éloge funèbre⁴².

La *Présentation générale du Rituel romain des funérailles* décrit ensuite une homélie qui est attentive au chagrin de ceux qui sont présents, centrée sur le mystère pascal et contextualisée par le défunt et les circonstances de sa mort⁴³. Il n'est pas facile de maintenir un tel équilibre. Peut-être parce que l'homélie funéraire ne fait pas souvent le lien avec la personne du défunt, on désire en faire mémoire plus concrètement à un autre moment de l'office. Quand plus d'une ou deux personnes souhaitent faire de tels discours, il peut y avoir des problèmes. Des éloges funèbres prolongés peuvent déséquilibrer un rite funéraire chrétien et pratiquement gommer l'accent mis sur le mystère pascal. En des occasions rituelles tellement chargées d'émotion, ces discours peuvent tourner à la harangue. Pour cette raison, plusieurs Églises ont limité ces éloges funèbres, ou bien les ont éliminés entièrement⁴⁴.

Toutefois, le désir de faire mémoire du défunt, voire la colère et la frustration qui se manifestent, quand cela n'est pas permis, sont une parfaite démonstration de notre thèse

41. *Order of Christian Funerals* (1989) [adaptation américaine de l'*Ordo exsequiarum* de 1969], n^{os} 80, 288, 309.

42. *Ibid.*, n^o 27.

43. Voir le commentaire excellent et équilibré de Thomas SCIRGHI, « Homily or Eulogy : Preaching a Funeral », *Homiletic and Pastoral Review*, sept. 2000, p. 49-52 ; et aussi RUTHERFORD, *The Death of a Christian*, p. 166.

44. Voir, par exemple, Al BAKER, « Rejection of Son's Eulogy, Renews Dilemma of Mass », *New York Times*, 24 février 2001, p. B24.

que les liturgies qui concernent le cycle de la vie doivent être comprises et appréciées sur plusieurs niveaux à la fois.

Conclusion

Quelles conclusions tirer de cette discussion pour ceux qui travaillent à la préparation des mariages et des funérailles, ainsi que pour ceux qui étudient ces rites ? J'en retiens trois.

1. Ma première conclusion devrait maintenant aller de soi. Nous ne pouvons pas prétendre comprendre un acte cultuel chrétien quelconque, et encore moins des rites chargés d'émotion tels que les mariages et les funérailles, sans prendre en compte le fait qu'ils opèrent à plusieurs niveaux de sens. Ils ont des significations officielles, fournies par les Églises et les théologiens ; ils ont des significations publiques, qui expriment la sagesse commune des cultures où ils ont lieu ; ils ont des significations privées, ces perceptions particulières qu'y apportent les individus. La compétence théologique seule ne suffit pas pour comprendre les rites et les symboles, qui sont toujours polysémiques ⁴⁵.

2. Les rites qui concernent le cycle de la vie ne peuvent être totalement contrôlés par les experts rituels – qu'il s'agisse d'autorités ecclésiastiques ou de théologiens. Comme nous l'avons souligné plus haut, les rites remplissent plusieurs fonctions, dont l'une est l'atténuation des tensions sociales, ce qui implique le contrôle de situations intenses sur le plan émotionnel. C'est sur ce point que la critique freudienne du rite religieux peut se montrer incisive. Selon Freud, la ritualité religieuse est une tentative névrotique de faire face à une crise de la vie. Pour ma part,

45. Pour une analyse historique exemplaire des rites du cycle de vie dans une époque de transition religieuse et culturelle, voir David CRESSY, *Birth, Marriage and Death: Ritual, Religion, and the Life-Cycle in Tudor and Stuart England*, New York, Oxford University Press, 1997.

je définirais la névrose comme l'incapacité de faire face à notre incapacité à faire face à la réalité [*sic*] ⁴⁶. En d'autres termes, Freud avait en partie tort ⁴⁷. En effet, le rite religieux peut être une vaine tentative de contrôler la réalité, mais il peut aussi permettre une rencontre authentique avec le mystère du réel, rencontre qui exige non pas l'illusion de la maîtrise absolue, mais plutôt l'ouverture au mystère radical et absolu de Dieu. À mon sens, ceci est à la base de toute foi chrétienne authentique.

3. Une telle ouverture, dans la liturgie chrétienne authentique, demande un équilibre délicat entre, d'une part, l'insistance sur la création d'un espace propice à la rencontre avec le mystère de Dieu exprimé dans le Christ et, d'autre part, la possibilité pour les participants d'entrer librement dans l'événement rituel. Ce qui pose problème dans les liturgies qui dépendent trop de la faculté intellectuelle ou qui sont excessivement verbales, c'est qu'elles ne donnent pas assez d'« espace » aux participants pour qu'ils puissent en faire l'expérience à des niveaux divers.

John F. BALDOVIN, s.j.

(traduit par Pierre INGRAM)

46. Pour l'inspiration de cette définition, je suis redevable à la lecture que fait Louis-Marie Chauvet de Jacques Lacan ; voir L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement : une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei », n° 144, 1987, p. 80-86.

47. Pour une réflexion plus poussée sur Freud et le rite, du point de vue chrétien, voir Roger GRAINGER, *The Language of the Rite*, Londres, Darton, Longman & Todd, 1974.