

LA LITURGIE DANS LES « COMMUNAUTÉS DE BASE »

L'étude qu'on lira ci-après nous paraît avoir le grand mérite de décrire une situation, à partir d'un certain nombre de cas et en s'abstenant, en bonne méthode sociologique, de mêler à l'analyse des éléments d'idéologie ou des prises de position théologique. C'est précisément d'études comme celle-ci que nous avons besoin pour pouvoir apprécier de façon objective les situations réelles. Dans le cas des petits groupes, en particulier, on dispose rarement d'études de première main : celle de Danièle Léger en est une, et cela nous est précieux. D'autres seraient sans doute nécessaires, en France et ailleurs, pour acquérir une vue complète du problème, spécialement en ce qui concerne le rôle du prêtre et la créativité, souvent plus développée, semble-t-il, qu'il n'apparaît ici.

La connaissance objective des faits est indispensable au liturgiste et au théologien en vue d'une juste appréciation et pour tenter de discerner ce qui peut représenter des aspirations authentiques ou au contraire des lacunes, parfois importantes, par rapport aux données de base d'une liturgie et d'une théologie catholiques. A cet égard il apparaît notamment qu'il sera nécessaire que la Maison-Dieu revienne sur le problème des ministères et qu'elle traite pour elle-même la question de la créativité, de ses implications, de ses critères d'authenticité et de ses limites : la Revue compte précisément consacrer à ce sujet l'un de ses prochains numéros. (N.D.L.R.)

ON ne saurait évoquer les « communautés de base », les groupes « informels » ou « spontanés », sans rappeler au préalable avec quelle prudence il faut se livrer à toute généralisation à leur propos. Leur extrême diversité, leur instabilité dans l'espace et dans le temps, leur méfiance

fréquente à l'égard de tout observateur extérieur favorisent peu une approche globale du phénomène. Et l'on s'explique que les intéressés eux-mêmes tolèrent mal les systématisations simplificatrices qui leur semblent, à bon droit, aplatir la richesse de l'expérience qu'ils vivent. S'attacher exclusivement à l'étude des seuls groupes à référence chrétienne explicite ne lève aucunement cette difficulté : la variété des objectifs avoués, autant que celle des modalités concrètes de fonctionnement, ne permettent guère d'identifier quelques critères simples, susceptibles de différencier indiscutablement les « communautés de base » des formes « traditionnelles » ou « officielles » de regroupement.

La seule issue offerte à celui qui, malgré cela, entend prendre une mesure aussi générale que possible du phénomène, est de n'exclure a priori aucun groupe de son champ d'observation, parmi ceux qui se désignent eux-mêmes comme « communautés de base ». C'est assez dire qu'à tous les niveaux de l'analyse, il s'agit davantage de mettre un ordre dans le foisonnement des « cas » que livre la réalité empirique, que d'isoler un type de fonctionnement caractéristique des groupes informels dans leur ensemble. Et la remarque vaut particulièrement si on choisit d'évoquer, même très superficiellement, la place faite dans ces groupes à l'expression liturgique et à la prière collective.

PREMIÈRES APPROCHES

Ainsi l'erreur serait d'admettre que l'audace dans l'invention liturgique et la volonté systématique d'émancipation par rapport aux formes « officielles » du culte soient absolument caractéristiques des groupes de base dans leur ensemble. C'est là une idée familière à certains responsables pastoraux plus ou moins obscurément inquiets du développement d'un phénomène « sauvage » qu'ils contrôlent mal. En fait les « lenteurs » ou les « timidités » de la réforme liturgique, qu'ils mettent en cause, ne sauraient à elles seules expliquer la multiplication des « groupes libres », qui refusent toute régulation de leur activité par une autorité de tutelle extérieure à eux, en matière d'expression religieuse collective comme en tous autres domaines.

Un « spontanéisme » limité.

S'il est vrai que certaines communautés de base poussent très loin cette recherche d'autonomie qui prend notamment la forme du « spontanéisme » liturgique, on constate également que bon nombre de groupes spontanés¹ recourent en matière cultuelle, à des formes d'expression plus stéréotypées, à beaucoup près, que les messes de petits groupes dont sont familiers la plupart des très officiels centres d'étudiants catholiques, ou même certaines paroisses. On peut être surpris, par exemple, de rencontrer des groupes qui, tout en exprimant très vigoureusement leur indépendance par rapport aux institutions ecclésiales et à leurs instances de pouvoir², procèdent régulièrement à la récitation collective de l'office, en s'en tenant rigoureusement au schéma homologué par la récente traduction officielle du bréviaire en français. Par ailleurs, le spontanéisme lui-même résiste mal au temps et il n'est pas rare qu'après une phase, souvent courte, où seule l'expression libre est admise, une communauté procède à la formalisation de sa propre activité cultuelle : chaque célébration s'inscrit alors dans un cadre prévu à l'avance et plus ou moins détaillé. Mais c'est dans une forme fixée par le groupe lui-même, et non par une autorité extérieure à lui, que l'imagination collective consent à s'institutionnaliser (et partant à se nier elle-même)³.

Enfin, aussi minoritaires soient-ils par rapport à l'ensemble des communautés de base, on ne saurait ignorer complètement l'existence de groupes spontanés dont le projet est de préserver en leur sein des modes d'expression religieuse traditionnels, abusivement éliminés, à leur sens, par la réforme liturgique : messes en latin, vêpres du dimanche, récitation du chapelet, nuits d'adoration silencieuse du Saint-Sacrement, etc.

1. On entend ici par groupes « spontanés » tous les groupes dont la constitution ne répond à aucune sollicitation extérieure aux participants eux-mêmes, mais dépend de leur seule initiative.

2. Indépendance qui peut n'être pas que verbale, mais s'inscrire au contraire dans une absence totale de prise en considération des directives émanant des autorités ecclésiales, en matière éthique, politique, etc.

3. Le même processus d'institutionnalisation progressive des formes cultuelles peut être observé dans la plupart des sectes (certaines d'entre elles allant même jusqu'à « fixer » les homélies). En fait le « spontanéisme liturgique », qui distingue — entre autres traits — le « type secte » du « type église » selon Ernst Troeltsch, est caractéristique de la secte à l'état naissant.

Des revendications communes.

Mais, à cette dernière exception près, la diversité empiriquement observable des « pratiques célébratives » propres à chaque groupe s'inscrit sur la toile de fond d'une revendication très largement commune : celle de mettre fin au formalisme cultuel propre aux paroisses, auquel on reproche de masquer l'hétérogénéité — y compris religieuse — des assemblées dominicales. Peu importants les efforts faits pour promouvoir la « participation » des fidèles, si est maintenue l'illusion d'un « accord religieux » qui transcenderait les conflits effectivement vécus par eux dans tous les domaines de leur existence non catalogués comme religieux. C'est là un thème que développent très fréquemment les membres de communautés de base, interrogés sur leur peu d'intérêt pour les efforts en cours en vue de réactiver la vie paroissiale. Tel cet étudiant particulièrement sensible au caractère artificiel des regroupements religieux à base géographique en milieu urbain (jusqu'à refuser toute participation à une célébration eucharistique en paroisse) et qui déclarait :

Je ne peux plus accepter de laisser dans le tambour de l'église tout ce que je suis, tout ce qui est vraiment sérieux dans ma vie, pour entrer dans un espace « sacré », abstrait, où la vie réelle des individus qui y sont réunis est absente.

Bien sûr, maintenant, on est moins passifs. Mais lire l'Épître, ou répéter un refrain, toujours le même, derrière le prêtre, on ne peut pas appeler ça prendre la parole ! Quels que soient les beaux discours sur le rôle des laïcs, dans l'Église, on est toujours considérés comme des mineurs. Et puis, quand le prêtre dit : « Donnez-vous la paix », qu'est-ce que ça veut dire pour moi de serrer la main de quelqu'un qui donnerait n'importe quoi pour qu'un gouvernement à poigne règle leur compte aux gauchistes ?

Ces propos sont particulièrement représentatifs d'une protestation très caractéristique des communautés de base en général, et des groupes étudiants en particulier. Les vastes rassemblements anonymes des paroisses sont spécialement visés par une critique de l'extra-territorialité sociale d'une Église qui, en s'adressant à une population abstraite de « croyants » (ou de « croyants potentiels »), vide de tout contenu la notion même de communion⁴. Étrangère volon-

4. D'où notamment le refus quasi général des « communautaires », du terme « communauté », pour désigner les assemblées paroissiales du dimanche ou les habitués d'une paroisse.

tairement à la matière conflictuelle de leur existence réelle, elle prive de toute efficacité sa proclamation d'une « vérité » qu'elle enferme dans une sphère de significations religieuses, elle-même résiduelle dans un monde devenu « majeur⁵ ». La célébration d'une « réconciliation en espérance » telle qu'elle s'exprime lors de messes paroissiales où l'absence de communication effective entre les participants est compensée par l'appel d'une unité, déjà donnée mais à-venir, ne suffit plus à rendre tolérable (aux plus radicaux des groupes de base au moins) le déphasage irréductible entre la vie « religieuse » et la vie quotidienne.

La dichotomie classiquement établie entre une « Eglise » sainte par définition, universelle, à l'abri des conflits et des luttes qui traversent la société, et le « monde » où se jouent précisément ces conflits et ces luttes, est de moins en moins recevable aux yeux d'un nombre croissant de fidèles, membres de groupes de base, qui étendent au fonctionnement particulier du groupe « Eglise », une analyse politique — même approchée — de la société. Ce refus général d'un statut sociologique d'exception pour les institutions ecclésiastiques, en vue de réintégrer les propositions religieuses qu'elles développent dans le « croyable disponible⁶ » de notre temps, s'exprime, en matière de recherche liturgique, sous forme de deux exigences constamment associées :

1. *Des solidarités effectives.*

La première requête est que l'existence de solidarités effectives entre les membres de la communauté, dans tous les domaines de leur vie, et spécialement en matière d'options et d'action politiques, puisse fonder, pour eux, la possibilité d'une expression religieuse collective. Dans une telle perspective, aucune « communauté⁷ » ne peut se constituer sur la seule base d'une activité cultuelle, même régulière. A l'inverse, l'existence de liens multiples entre les membres d'un groupe, constitué par le libre jeu des affinités, appelle une « célébration » des relations qui les unissent et du projet sur l'homme et sur la société qui les mobilise. Elle rend possible l'affirmation collective de la signification religieuse d'une réalité suffisamment présente entre les mem-

5. Le terme de « monde majeur » est emprunté à Dietrich Bonhoeffer : *Résistance et Soumission*, Labor et Fides, Genève.

6. La formule est de Paul Ricœur.

7. Cf. note 4.

bres du groupe pour être appelée, par eux, pour l'humanité entière.

Ce que les intéressés interprètent volontiers comme une célébration du « déjà là du Royaume » peut, sans doute, être analysé comme processus par lequel le groupe se constitue et réactive périodiquement la situation « d'effervescence », de « chaleur », où il s'auto-identifie, selon cette « logique de coalescence » décrite par Henri Desroche⁸. Mais ce mouvement exprime un retournement significatif des mentalités, s'agissant des fondements de l'activité culturelle d'un groupe chrétien : l'accent est mis davantage, dans les communautés de base, sur l'expression d'une unité réalisée que sur l'appel d'une communion à-venir.

2. *L'autodétermination liturgique.*

La seconde exigence, étroitement liée à la précédente, est celle de « l'autodétermination liturgique » des groupes de base. Corollaire d'une mise en cause, souvent politiquement fondée, des processus de répression au sein des institutions ecclésiales, le refus de toute programmation de la pensée que traduit la tendance à récuser toute adhésion globale à un corpus doctrinal prédéterminé et absolutisé⁹, se double d'un refus — partiel ou absolu — de toute programmation de l'expression religieuse et notamment de l'expression culturelle. Ce refus, souvent plus verbal que pratique, ne signifie pas nécessairement que les groupes de base excluent à priori la possibilité de recourir aux rituels « officiels » consacrés par la pratique courante des institutions ecclésiales (on a déjà signalé quelques limites du spontanéisme liturgique). Mais ces formes stéréotypées, préparées en haut lieu par des « experts », sont soumises à ratification, appropriées pourrait-on dire, par des groupes qui se réservent très généralement la possibilité de les utiliser ou non, et de les remanier en fonction de leurs besoins propres.

8. HENRI DESROCHE, *Retour à Durkheim ? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues*, dans *Archives de sociologie des Religions*, 27, janvier-juin 1969, pp. 73-88.

9. Sur ce point, cf. notre intervention au 2^e colloque du CERDIC, Strasbourg, 13-15 mai 1971. « L'idéologie politico-religieuse des groupes informels d'étudiants. » (Les groupes informels dans l'Eglise, CERDIC-Publications, Strasbourg, 1971.)

EXPRESSIONS LITURGIQUES

D'après des observations faites sur une trentaine de groupes de base étudiants¹⁰, si une expression liturgique est tentée (ce qui n'est pas toujours le cas, même dans des communautés à référence chrétienne explicite), elle prend la plupart du temps la forme de célébrations « intimistes » où tous les participants sont acteurs et non plus spectateurs passifs.

Liturgies de la Parole et liturgies pénitentielles.

C'est en matière de liturgie de la Parole, où la participation des laïcs est acquise depuis longtemps, que les libertés les plus grandes sont prises, en matière de choix de textes notamment (textes scripturaires, mais aussi poésie française ou étrangère, récente ou ancienne, textes profanes à forte charge politique, etc.), librement commentés par les participants. Une part importante est souvent faite à la méditation en silence : ainsi, un groupe parisien commençait chaque réunion par une lecture suivie d'une demi-heure (et parfois plus) de silence.

Les liturgies pénitentielles représentent un courant important de ce « spontanéisme liturgique » et tiennent dans certains groupes une place prépondérante parmi les autres formes d'expression culturelle. Un exemple, observé sur place, à Paris, peut en être donné : après une lecture d'Évangile, suivie d'un temps de silence prolongé, les participants composaient spontanément une longue imploration de « pardon pour le péché du monde » où la critique d'un ordre social injuste s'investissait entièrement dans un aveu des fautes collectives tendant à entretenir l'injustice. Suivait la confession publique, par chacun, d'une ou deux fautes « significatives » ou « graves ». Un long temps de silence s'achevait par le pardon mutuel sous la forme du baiser de paix et par le chant d'un psaume d'action de grâces. Quoique comptant, parmi ses membres, un prêtre, le groupe n'avait pas admis qu'il intervienne de façon spécifique.

10. L'élargissement de la recherche à d'autres groupes, non étudiants, tendrait, pour l'instant au moins, à confirmer les considérations faites à propos des groupes étudiants.

Liturgies eucharistiques.

Cependant, si le ministère de la Parole ou de la remise des fautes appartient à tous dans la plupart des groupes, il semble qu'en matière de liturgie eucharistique — en dépit d'affirmations très répandues sur le caractère universel du sacerdoce — les expériences soient tentées avec plus de précautions ou au moins avec une discrétion dont témoigne la difficulté extrême que rencontre l'observateur pour se procurer des informations. Sur l'échantillon de groupes étudiants observés, plusieurs types de formules adoptées ont pu être repérés : ils constituent une hiérarchie dans l'invention. Mais aucun cas d'« Eucharistie sans prêtre » n'a pu être relevé, soit que le fait ait été tenu secret, soit (ce qui est plus vraisemblable, compte tenu de l'échantillon lui-même) que le pas n'ait été franchi par aucun de ces groupes.

Il est fréquent que la liturgie proprement eucharistique s'articule directement sur le travail du groupe, autour de la même table, le prêtre ne revêtant aucun ornement particulier. La recherche sur des textes, les discussions, etc., sont considérées comme tenant lieu de liturgie de la Parole. Il n'y a plus de solution de continuité entre la vie quotidienne du groupe et sa vie cultuelle ; la rupture du changement de lieu et la délimitation géographique d'un espace religieux sont supprimées. C'est le groupe, en fonction de son activité, de sa recherche, de ses options, qui règle sa propre expression religieuse collective, et non plus le prêtre, au titre du ministère dont il est investi.

La plupart des groupes utilisent les prières eucharistiques « officielles », mais elles sont lues par les participants, le prêtre ou les prêtres présents prononçant les paroles de la consécration. Parfois le groupe entier lit la totalité de la prière eucharistique choisie, y compris les paroles de la consécration. Mais la présence d'un prêtre, « célébrant au même titre » que l'ensemble du groupe, ne permet pas d'apprécier avec exactitude l'efficacité effectivement accordée par les laïcs-célébrants aux paroles sacramentelles qu'ils prononcent.

Certains groupes assurent eux-mêmes la composition des prières eucharistiques qu'ils utilisent ensuite pour leurs célébrations.

Enfin, parmi les groupes étudiants observés, deux — parmi lesquels ne figurait aucun prêtre — procédaient à

un partage du pain et du vin qu'ils nommaient l'un « agapes », l'autre « repas fraternel », mais qu'ils ne semblaient pas considérer comme des « célébrations eucharistiques » mais plutôt comme un signe de communion entre les membres du groupe¹¹. On mesure, à propos de la vie liturgique des groupes spontanés, plus qu'en tout autre domaine, le poids sur les mentalités individuelles et collectives, d'interdits religieux dont les intéressés proclament volontiers la mort. En matière de culte, domaine par excellence du « sacré », traditionnellement réservé au prêtre, on assiste à une paralysie de l'imagination. Les intéressés la compensent et s'en défendent par la proclamation selon laquelle leur objectif est de constituer des « espaces libres », où aucune orthodoxie imposée de l'extérieur ne s'oppose à la libre expression des participants, où puisse donc se constituer un langage original, articulé sur une expérience individuelle et collective, et capable d'en rendre compte. La distance entre le dire et le faire traduit bien la puissance des stéréotypes catéchistiques et du système d'emprise ecclésial en matière intellectuelle, qui balisent à l'insu même des intéressés leurs possibilités d'explorer ces « voies nouvelles d'expression » qu'ils déclarent ouvertes.

Place du prêtre.

Les limites de fait de la spontanéité liturgique, précisément dans les groupes qui affirment le plus hautement leur volonté d'émancipation par rapport aux institutions ecclésiales peuvent être rapprochées du statut fait au prêtre dans ces groupes. Là encore, il n'est pas rare que des groupes méfiants à l'extrême, à l'égard du « clerc » qui monnaye unilatéralement une « vérité » prédéfinie, et par-

11. Depuis cette phase de l'observation, portant sur des groupes d'étudiants ayant eu (et ayant parfois gardé) des liens avec la Mission étudiante (organisation nationale qui fédère l'ensemble des Centres d'Etudiants Catholiques) ou avec l'Action catholique universitaire, on a appris l'existence des groupes pratiquant effectivement la célébration eucharistique sans prêtre (dans une forme rituelle d'ailleurs parfaitement « orthodoxe »). Mais le très petit nombre de cas effectivement observés (deux pour l'instant) ne permet pas de dépasser la seule mention du fait. La même remarque vaut pour les quelques groupes qui associent à la communion eucharistique des incroyants (non baptisés) qui, partageant notamment les options et les activités politiques du groupe, demandent à prendre part « indépendamment de tout acte de foi » à ce signe d'unité. C'est là un fait qui méritera d'être examiné de près dans la mesure où il implique l'éclatement des frontières sociales de l'Eglise et de la distinction croyant-incroyant qui les définit en partie.

fois opposés au principe même de la spécialisation ministérielle, n'en continuent pas moins de lier leur propre possibilité d'avoir une vie culturelle autonome, à la présence d'un prêtre en leur sein. La nouveauté réside alors dans le fait que c'est le groupe lui-même qui entend le choisir, et ne tolère plus d'être « choisi » ou « suscité » par lui. La tendance est donc, dans ces communautés de base, à conférer au prêtre présent un statut de membre à part entière, et la plupart du temps, un rôle déterminant dans l'activité culturelle du groupe, mais à lui dénier celui de « spécialiste des choses de Dieu », à qui il reviendrait en toutes circonstances d'orienter les recherches et de répondre aux questions posées : ce qui est d'abord refusé, c'est qu'il se pose comme garant d'une orthodoxie, comme représentant de l'institution. « On refuse — note Jean Séguy — un ministère imposé administrativement. C'est tel prêtre choisi par les membres de l'Assemblée qui célèbre, dans la forme et aux intentions qu'ils ont décidé. La régulation du sacrement, porteuse de la spécificité sacerdotale, passe ainsi — quelles que soient les modalités du rite — du ministre aux " bénéficiaires " — c'est dire qu'il n'y a plus de consommateurs laïcs, mais des laïcs qui se font servir, des laïcs qui régulent les sacrements ¹². »

*

**

Aussi incertaine d'elle-même et contradictoire que puisse apparaître cette volonté d'appropriation de l'initiative à tous les niveaux, elle semble caractériser la plupart des communautés de base, par-delà leur diversité de styles, d'objectifs avoués ou de modes de fonctionnement. Elle engage, au moins potentiellement, une nouvelle conception de l'autorité au sein de l'Eglise, dont la plupart des groupes continuent de se réclamer, qu'ils déclarent souvent être. A travers la recherche liturgique des groupes de base, aussi multiforme (et parfois décevante) soit — elle se découvre un véritable déplacement du centre de gravité de l'institution ecclésiale, de la hiérarchie jusque-là seule instance régulatrice, vers l'assemblée qui définit elle-même ses conditions de participation à la communion eucharistique et, plus largement, les normes de l'expérience et de l'expression religieuse de ses nombres. « L'autorité est dans l'Assemblée ¹³. » A ce titre,

12. Jean SÉGUY, *Dynamisme interne des groupes informels*, Intervention au colloque du CERDIC en mai 1971. *Les groupes informels dans l'Eglise*, CERDIC-Publications, Strasbourg, 1971.

13. Jean SÉGUY, *op. cit.*

les communautés de base sont sans doute porteuses d'une « force subversive », à l'égard des modèles dominants de fonctionnement des institutions ecclésiales, dont ne rend guère compte la seule mesure de leur capacité d'invention en matière liturgique.

DANIÈLE LÉGER.

Eléments de bibliographie

Analyses fondamentales — Réflexions pastorales et comptes rendus de rencontres

ANZIEU (D.) et MARTIN (J.-Y.), *La dynamique des groupes restreints* (Coll. SUP), Paris, Ed. P.U.F., 1968.

BARBÉ (D.), *Demain, les communautés de base* (L'Évangile au 20^e s.), Paris, Ed. du Cerf, 1971.

CARRIER (H.), *Psychosociologie de l'appartenance religieuse*, Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1960.

« Christianismes sociaux et sociologie du christianisme chez Ernst Troeltsch », *Archives de Sociologie des Religions*, 11, 1961, pp. 3-34.

« Les communautés de base », *Lumière et Vie*, 99, 1970, pp. 1-153.

DECONCHY (J.-P.), *L'orthodoxie religieuse, essai de logique psychosociale*, Préface de R. Pagès et de E. Poulat, Paris, Ed. Ouvrières, 1971.

DESROCHE (H.), *Sociologies Religieuses* (Coll. SUP), Paris, P.U.F., 1968.

FESTINGER (L.), and coll. *When prophecy fails*, Minneapolis, Minn., University of Minnesota Press, 1956.

Les groupes informels dans l'église (Hommes et Eglise, 2), Strasbourg, Cerdic-Publications, 1971.

HOUTART (F.) et RÉMY (J.), *Milieu urbain et communauté chrétienne*, Paris, Mame, 1968.

- LAVERNHE (J.), « Prières communautaires et problèmes politiques », *Lettres*, n° 160 (déc. 1971), pp. 29-31.
- LÉGER (D.), « L'idéologie politico-religieuse des groupes informels d'étudiants » dans *Les groupes informels dans l'église*, Strasbourg, Cerdic-Publications, 1971.
- LÉVY (A.), *Psychologie sociale*. Textes fondamentaux, anglais et américains, Paris, Ed. Dunod, 1968.
- LIÉGÉ (P.-A., o.p.), « De nouvelles communautés d'église », *Réponses chrétiennes*, n. 37 (avr. 1971), pp. 53-55, (Bibliographie importante.)
- MAERTENS (J.-Th.), *Les petits groupes et l'avenir de l'Eglise*, (Religion et Sciences de l'homme), Paris, Ed. du Centurion, 1971.
- MERTON (Robert K.), *Eléments de théories et de méthode sociologique*, trad. angl., Paris, Ed. Plon, 1965. (Ch. VIII. Groupe de référence et structure sociale, pp. 237-294.)
- PAGÈS (M.), *La vie affective des groupes*. Esquisse d'une théorie de la relation humaine, Paris, Ed. Dunod, 1968.
- « Rencontre de délégués de groupes reliés en concertation, Orléans, 15-16 mai 1971 », *Courrier communautaire international*, 1971, 6, pp. 38-45.
- SÉGUY (J.), « Dynamique interne des groupes informels », dans *Les groupes informels dans l'église*, Strasbourg, Cerdic-Publications, 1971.
- VIMORT (J.), « La liturgie eucharistique en question », in *Lumière et Vie*, 94, 1969, pp. 4-20.
- WACH (Joachim), *Sociologie de la Religion*, trad. angl., Paris, Ed. Payot, 1955.
- WEBER (M.), *Economie et société*, trad. de l'allemand, Paris, Ed. Plon, 1971, tome I (ch. v, § 5, La communauté « émotionnelle », 475 sq. et § 7, Ordres, clans et religion, 491 sq.).

(Bibliographie établie par la Rédaction.)