

## FORMATION LITURGIQUE ET ANTHROPOLOGIE

**L**A rencontre de l'homme avec le Dieu dont l'amour renouvelle et habite son cœur est un mystère qui déconcerte l'anthropologie, surtout à une époque où l'anthropologie s'intéresse d'abord à ce qu'il est devenu classique de nommer la dimension horizontale de l'existence humaine : le rapport au monde et à la société, les relations entre les personnes humaines.

L'anthropologie peut quand même s'intéresser à cette rencontre, et de façon très profitable. D'abord, il lui faut bien penser ce centre où s'élaborent les options profondes, et au sein duquel la rencontre avec Dieu peut s'opérer sans nier la liberté de l'homme, en la fondant au contraire dans sa vérité. Combien il est important à cet égard de rapprocher la notion biblique de *cœur* et la conception moderne du projet par lequel l'homme s'engage dans la création de sa vie et fait exister pour lui un univers de valeurs!

Mais l'anthropologie s'intéresse à un autre aspect de la rencontre humano-divine : le fait qu'elle s'opère par des médiations, en particulier la médiation liturgique. Or cette médiation emprunte à la vie simplement humaine bien des éléments : lieux, objets, paroles, gestes, vie communautaire... Certes, dans l'univers liturgique, ces éléments prennent une signification nouvelle, mais celle-ci n'est jamais sans rapports avec la signification qu'ils ont déjà au niveau de l'expérience humaine la plus ordinaire. C'est pourquoi une réflexion anthropologique sur l'espace vécu, les objets et les gestes, la parole et l'expression communautaire, peut être utile à ceux qui se préoccupent de formation liturgique.

## L'ESPACE VÉCU

La notion qui domine l'anthropologie contemporaine est celle d'*existence*. Pour saisir toute la portée de cette notion, il faut insister sur le préfixe « ex », sur le mouvement par lequel le sujet s'échappe à lui-même vers le monde. De l'enfant qui naît, on dit bien qu'il vient au monde, mais encore faut-il prendre cette expression dans toute sa rigueur. L'homme n'est pas un être qui se posséderait lui-même et qui entretiendrait secondairement des relations avec le monde. Mais il vient à lui-même dans le monde et par le monde.

Il ne faudrait pourtant pas en conclure que l'homme est une chose du monde, un produit du monde. Cette influence que le monde exerce sur lui, il garde en effet le pouvoir de la réfléchir et de la maîtriser. L'homme peut se servir du monde pour se créer tel qu'il veut être.

Ces réflexions deviendront plus concrètes si nous utilisons l'image de l'habitation. L'homme n'est pas un être extérieur au monde et le contemplant à distance, mais un être qui *habite* le monde. Entre l'homme et le monde, considéré comme l'horizon global de toute vie humaine, se tissent des rapports analogues à ceux qui unissent l'homme à sa maison. C'est donc d'abord ce lien qu'il faut cerner pour saisir l'espace vécu.

Une maison est un lieu privilégié à l'intérieur de l'espace. Une limite a été tracée entre le dehors et le dedans. Des précautions ont été prises pour que le dedans ne subisse pas n'importe quelle influence du dehors. La maison protège des ennemis extérieurs, cosmiques ou humains : on y est en sécurité. Certes, la maison n'est pas entièrement fermée; elle laisse passer les influences extérieures bénéfiques, telles que la lumière, et elle ouvre sur le dehors : le spectacle de la rue, ou un paysage aimé, par exemple.

La maison n'en est pas moins surtout un « intérieur », un lieu où je me sens chez moi. A condition, bien sûr, que je puisse l'organiser à mon gré. Une chambre d'hôtel n'est que très imparfaitement une maison. En effet, habiter une maison, c'est choisir sa décoration, son ameublement, disposer les objets qui formeront le cadre de l'existence. Ainsi

chacun marque sa maison de sa personnalité. Non pas au sens de l'expression d'une personnalité déjà entièrement constituée par ailleurs, mais au sens d'une personnalité qui se construit en s'exprimant.

Prenons un exemple. J'ai aimé une photographie et je l'attache au mur de ma chambre. Ce choix fixe mon goût et l'oriente vers de nouvelles options qui seront en rapport avec celle-ci. Mais insistons surtout sur le fait que cette photographie fera désormais partie de mon horizon familial. Au début, je la regarderai souvent. Puis elle rentrera dans une ambiance générale. De toute manière sa présence orientera mes pensées, mes sentiments. Elle contribuera à me changer.

D'une façon plus générale, ne peut-on pas dire que l'acte d'habiter, c'est-à-dire de se constituer un entourage, forge la personnalité d'une façon qui est souvent beaucoup plus efficace que la simple décision, même très affirmée, de penser ou de sentir de telle ou telle manière? Ainsi s'accuse notre dépendance à l'égard du monde, mais cette dépendance n'est pas un esclavage, puisque nous pouvons la connaître et l'utiliser. Le meilleur moyen de cultiver une pensée, un sentiment, c'est de disposer un lieu qui les ramène à eux-mêmes, ou plutôt qui y ramène notre esprit.

Ainsi est-il aisé de comprendre que l'homme religieux ait besoin de construire, d'orner et de meubler un lieu qui conduise et reconduise son esprit à la pensée de Dieu. Et il n'est pas anormal que ce soit par la médiation de ce lieu, déjà signifiant sur le plan humain, que Dieu veuille se communiquer librement à sa créature. Il respecte ainsi le type d'existence qu'il lui a donnée, celle d'un être qui habite le monde et qui doit donc pour construire sa personnalité religieuse construire son église.

Au-delà de ce lieu privilégié qu'est la maison, l'anthropologie contemporaine applique volontiers le vocabulaire de l'habitation à la totalité de l'univers. Cet usage est justifié par la pratique de plus en plus consciente de l'homme qui veut vraiment faire de son rapport avec l'univers — en tout cas avec la terre — un rapport d'habitation, c'est-à-dire se construire en construisant le monde.

Toute maison indique donc au-delà d'elle-même le monde comme une tâche. Ainsi l'église. Œuvre humaine,

faite par des mains d'hommes, mais pour que l'on puisse s'y offrir à Dieu et pour que Dieu puisse s'y donner, elle indique au-delà d'elle-même la tâche de construire le monde de telle façon que celui-ci devienne dans sa totalité le lieu de la rencontre entre le Créateur de l'Univers et cette créature privilégiée qui assume et dirige toutes les énergies cosmiques : l'homme.

### LES OBJETS ET LES GESTES

Dans le langage ecclésiastique, les objets du culte prennent souvent une grande importance. Ce sont des réalités sacrées que n'importe qui ne peut toucher et que l'on doit toujours manier avec respect, avec vénération.

Or l'anthropologie contemporaine est à la fois compréhensive du rôle des objets dans la vie humaine et inquiète de la menace d'aliénation qu'ils font peser sur celle-ci. Le type de l'objet aliénant, c'est l'argent, lorsqu'il devient une abstraction que les hommes poursuivent pour elle-même en oubliant les buts réels de leurs activités. Mais tout objet peut donner lieu à un processus d'aliénation analogue et paralyser l'existence en la fascinant.

Pour briser cette hantise de l'objet, il faut d'une part le réintégrer dans un univers, d'autre part le rapporter à la conduite humaine dont il est un élément. Appliquons cette double consigne aux objets du culte.

En un sens on peut dire que l'église est là pour les contenir; sans eux elle serait vide; et une maison non meublée n'est pas vraiment une maison. Mais, en un sens complémentaire, on peut dire que ces objets doivent se référer à l'église, se fondre dans sa totalité. En effet leur rôle est de faire que l'église tout entière soit un lieu de rencontre avec Dieu. Pour certains de ces objets, l'autel en particulier, sa manière de collaborer à l'unité sanctifiante de l'église sera d'ailleurs d'être le centre où tout converge. Mais la connivence du centre et de la sphère suppose une docilité mutuelle de ces deux éléments qui n'est pas l'un des moindres problèmes de l'architecture chrétienne.

D'autre part il importe que les objets soient rapportés à des conduites humaines. Une double aliénation est possible.

L'objet séparé de la main qui l'utilise devient aisément un fétiche. Mais la main vide d'outils n'a plus d'efficacité. L'homme est ainsi fait que son activité demande à s'exercer sur le monde et par le moyen d'instruments qu'il construit à cet effet. Les activités les plus spirituelles n'échappent pas à cette loi. Prenons comme exemple cette preuve remarquable que l'amour donne de lui-même lorsqu'il produit une œuvre pour l'offrir à l'être aimé. L'activité de don a besoin du support d'un objet, mais cet objet ne prend son sens que par l'amour qui a présidé à son choix ou à sa réalisation et qui dirige son offrande.

Nous avons choisi l'exemple du don, parce que c'est un acte où se coordonnent des conduites réelles et des conduites symboliques. En donnant à mon ami un objet dont il a besoin, je lui rends un service réel. Mais en même temps ce don est le signe de notre amitié.

Or la caractéristique des objets du culte, c'est que les conduites réelles dont ils sont l'instrument sont toujours en même temps et de façon essentielle des conduites symboliques. Le calice est fait pour contenir le vin et l'eau, mais aussi pour que ce vin et cette eau mêlés soient offerts au Seigneur avec tout ce qu'ils signifient. Et cette offrande est elle-même très profondément liée au geste réel du prêtre qui tient le calice et qui l'élève, les bras tendus, vers le ciel.

C'est cet enchevêtrement de conduites réelles et symboliques, tournées vers Dieu, dont il est l'instrument, qui donne à l'objet du culte sa valeur religieuse. Le détacher de ces conduites, le considérer comme étant en lui-même et par lui-même sacré, c'est succomber à cette fascination de l'objet qui est un des mystères les plus troublants, mais aussi les plus incontestables, de l'existence humaine.

Il ne faudrait pourtant pas en conclure que, pour avoir une portée symbolique, le geste doive se détacher de l'opération réelle sur des objets. Il n'y a pas dans la vie humaine opposition, mais au contraire complémentarité au sein du même acte, entre l'action que j'exerce sur les choses et l'expression que je donne de moi-même en agissant. Certes, on peut insister plus ou moins sur l'un ou l'autre de ces éléments, mais ils sont indispensables l'un à l'autre.

Prenons un travail manuel orienté vers les choses et soucieux de les transformer efficacement. Le travailleur serait-il

vraiment un homme s'il ne posait son travail comme une affirmation de lui-même devant la communauté des hommes et s'il n'obtenait de celle-ci la reconnaissance de la valeur de son acte? Autrement dit, son travail est engagé dans un double contexte : efficacité à l'égard des choses, expression à l'égard des hommes.

Prenons au contraire une représentation théâtrale. L'expression y semble tout à fait dégagée de l'action, sinon de l'action exercée par les personnages les uns sur les autres, du moins de l'action exercée sur des objets. Il n'empêche que l'expression a toujours besoin d'être soutenue, sinon par une action réelle, du moins par un geste évoquant cette action réelle. Très caractéristique à cet égard est le mime. Son dépouillement est extrême : ni décor, ni accessoires. Mais l'objet premier du mime est de faire surgir devant le spectateur, par le geste, l'objet, sans lequel la conduite n'ayant plus de travail réel à opérer, de monde à transformer, ne pourrait rien exprimer.

On se demande parfois si les participants d'un office liturgique accomplissent assez de gestes réels pour que ces gestes puissent être en même temps chargés d'expression, de signification. A défaut d'opérations portant sur des objets, n'est-ce pas le moment de se souvenir que la posture est déjà, en tant que l'on *prend* une position, un geste réel, une manière active d'habiter l'espace? Ainsi en est-il de l'acte de se prosterner, par lequel l'homme accuse sa parenté avec le sol, par opposition à l'immensité et à la grandeur du ciel. Ainsi en est-il également de l'acte de se lever, par lequel l'homme atteste qu'il peut se détacher du sol, prendre appui pour se dresser face au ciel et répondre à l'appel de celui-ci.

L'importance de ces gestes n'est concevable que si l'homme est bien cet être qui agit d'abord sur le monde et qui ne s'exprime, même sur le plan le plus spirituel, que par l'intermédiaire de cette action par laquelle il adhère au monde. Mais si l'homme est bien un tel être, comment son activité spirituelle pourrait-elle se détacher complètement d'un geste, à la fois réel et symbolique, sans se perdre dans l'abstraction et dans le vide?

## LA PAROLE ET LA COMMUNAUTÉ

Tout en insistant sur l'insertion vitale de l'homme dans le monde et sur le comportement, l'anthropologie contemporaine n'oublie pas que la parole est la grande originalité de l'homme. Celui-ci est présent au monde comme un être qui *dit* le monde et qui *se dit* lui-même en face du monde.

Au simple niveau du comportement qui vise une efficacité immédiate, le travail humain se différencie de la conduite animale du fait que l'homme peut dire ce qu'il va faire, exprimer le projet de son action. Ainsi se noue le lien que nous avons évoqué entre l'activité réelle et l'activité symbolique. Si l'acte humain est celui qui peut se dire devant autrui, il est lui-même susceptible de se transformer en langage, ce qui est justement la conduite symbolique.

L'expression la plus totale est donc celle qui joint le geste et la parole. En elle l'homme s'engage tout entier avec sa forme propre de présence au monde. Et, comme nous le disions plus haut à propos de l'habitation, il ne s'agit pas d'une expression qui extériorise du déjà constitué, mais d'une expression par laquelle une intériorité se constitue. L'homme se fait en parlant comme il se fait en agissant.

A condition toutefois que sa parole ne soit pas un pur envol de mots, mais qu'elle ait la densité d'un *acte*. Qu'est-ce qui peut donner un tel poids à la parole humaine ? Faisons appel à une expérience très simple. Exprimons le même sentiment dans la solitude de notre conscience, puis devant autrui. Il y a une différence radicale entre ces deux expressions — même lorsque les termes employés sont identiques. D'où vient cette différence ?

Chaque fois que j'entre en rapport avec autrui, j'accepte d'être mis en question. J'attends d'autrui qu'il me reconnaisse dans ma valeur propre et je m'expose, si je suis reconnu, à une grande joie, ou à une grande déception si je ne le suis pas. C'est pourquoi je suis très attentif à la manière dont je me présente à autrui, aux paroles que je prononce devant lui. Non pour me déguiser, car si je suis obligé de le faire pour être agréé d'autrui, mon succès n'en est pas un. Mais pour me dire dans ma vérité et pour que ce soit bien cette vérité présente dans ma parole qui soit

reconnue par autrui. Comment une telle parole ne serait-elle pas plus qu'une parole, un acte qui m'engage? Et comment ne serais-je pas lié à cette parole dès lors qu'autrui l'a entendue et qu'il m'a reconnu à travers elle?

L'anthropologie contemporaine insiste sur le caractère relationnel de la parole. Il n'y a de vrai langage humain que celui qui est dit devant autrui, pour autrui, et recueilli par lui. Et si, de par sa dimension symbolique, l'acte est aussi un langage, l'acte est également relationnel. Je ne m'exprime en parlant et en agissant que si j'offre mon expression à autrui pour qu'il reconnaisse à travers elle ma personnalité qui se fait en s'exprimant.

Tout ceci s'applique, bien entendu, à la parole qu'un homme est appelé à dire par la liturgie dans l'église. Lorsque le prêtre vient d'élever vers le Père l'hostie et le calice afin que par le Christ, avec Lui, et en Lui, tout honneur et toute gloire soient rendus au Père tout-puissant dans l'unité de l'Esprit, si je répons « Amen », j'affirme mon adhésion au mystère du salut et j'attends de tous ceux qui écoutent ma parole qu'ils me reconnaissent en tant que croyant. Ma parole est un acte par lequel je me pose et je m'engage devant eux, avec eux, comme membre de l'Église par la foi et par l'amour.

Que doit être la communauté ecclésiale pour que la parole dite par ses membres ait une telle portée? Ce ne peut être ni un simple rassemblement d'individualités, ni une masse amorphe au sein de laquelle les personnalités seraient fondues. Pour que la communauté liturgique forme le milieu au sein duquel la parole devient un acte, il faut que chacun puisse s'y insérer de façon personnelle en liaison avec d'autres personnes reconnues comme telles.

De cette communauté et d'elle seule on peut vraiment dire qu'elle habite l'église, qu'elle anime les objets liturgiques par une activité appropriée, qu'elle exprime par la parole et par le geste le don de ses membres au Seigneur, ce don qui est le sujet récepteur de sa grâce.

\*  
\*\*

Ces quelques réflexions anthropologiques pointent vers un mystère : celui du Dieu qui a décidé de rencontrer

l'homme et de se donner à lui. Du moins peuvent-elles montrer à quel point les médiations liturgiques choisies pour cette rencontre et pour ce don correspondent à la nature profonde de l'homme, à sa manière si originale d'exister dans le monde et de se lier à autrui. En même temps que cette correspondance confirme certaines intuitions essentielles de l'anthropologie contemporaine, elle permet de considérer celle-ci comme une introduction utile, voire nécessaire, à un projet équilibré et réaliste de formation liturgique.

PIERRE COLIN.