

*La Maison-Dieu*, 204, 1995/4, 83-106

Gordon W. LATHROP

## LA KOINONIA ET LA FORME DE LA LITURGIE

**A**U début de la dernière décennie du deuxième siècle de notre ère, Irénée de Lyon écrivit une lettre, à Victor, l'évêque de Rome<sup>1</sup>, qui nous est parvenue dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Cette lettre, l'un des documents les plus importants de ce qu'on a appelé la « controverse pascale », fut écrite au nom des chrétiens de la Gaule et constitue un appel passionné à l'unité dans le cadre d'une diversité liturgique reconnue, un appel contre le décret de Victor déclarant qu'on devait considérer que les chrétiens d'Asie, qui pratiquaient un jeûne se terminant le quatorzième jour de la lune de printemps, au lieu du dimanche, étaient ἀκοινωνήτους πάντα ἄρδην « tous, sans exception, excommuniés<sup>2</sup> ». À notre connaissance, Victor n'a pas montré en quoi la coutume asiatique manquait à l'évangile, et en quoi elle constituait une « hétérodoxie » ; tout simplement, elle ne correspondait pas à sa propre pratique, ni à celle de ses prédécesseurs, ni à celle de bon nombre d'autres Églises

1. *Histoire ecclésiastique* 5.24.11-18, traduction : « Sources chrétiennes », n° 41, 69-71.

2. *Ibid.* 5.24.9, traduction : « Sources chrétiennes », n° 41.

de la région. Irénée s'oppose à Victor en citant des cas anciens de diversité dans les usages liturgiques qui n'avaient pas rompu la communion des Églises. En fait, son texte nous paraît montrer qu'il y a eu une époque où non seulement il y avait diverses pratiques quant à la longueur et au moment de ce jeûne pascal, mais également une époque où certaines Églises — en particulier celle de Rome — ne pratiquaient aucune *Pascha*, alors que d'autres Églises avaient commencé à le faire<sup>3</sup>. C'est dans cette plaidoirie pour la diversité liturgique qu'on trouve sa célèbre maxime : « la différence du jeûne confirme l'accord de la foi<sup>4</sup> ».

L'« accord » auquel Irénée pensait n'était pas une simple entente sur une *idée* chrétienne, partagée par des gens qui avaient des pratiques rituelles complètement différentes. Il envisage aussi clairement une *unité* liturgique ou rituelle dans le cadre même d'une diversité liturgique. Parmi les exemples d'accord qu'il propose, on trouve celui où les premiers presbytres romains envoyaient le pain eucharistique aux chrétiens qui suivaient un autre calendrier, et celui où Anicet de Rome céda sa place à Polycarpe de Smyrne qui était venu lui rendre visite, pour dire l'action de grâce à la table<sup>5</sup>.

... ceux-là même qui n'observaient pas [la *Pascha*], (c'est-à-dire) les presbytres qui t'ont précédé, envoyaient l'eucharistie à ceux des chrétientés qui l'observaient.

Le bienheureux Polycarpe ayant fait un séjour à Rome sous Anicet, ils eurent l'un avec l'autre d'autres divergences sans importance, mais ils firent aussitôt la paix et sur ce chapitre ils ne se disputaient pas entre eux. En effet, Anicet ne pouvait pas persuader Polycarpe de ne pas observer ce que, avec Jean, le disciple de Notre Seigneur, et les autres apôtres avec qui il avait vécu, il avait toujours observé ; et Polycarpe de son

3. Thomas TALLEY, *The Origins of the Liturgical Year*, Pueblo, New York, 1986, 20-24, trad. fr. : *Les Origines de l'année liturgique*, « Liturgie », 1, Paris, Cerf, 1990.

4. *Histoire ecclésiastique* 5.24.13 : καὶ ἡ διαφωία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησιν.

5. *Ibid.*, 5.24.15-1, traduction : « Sources chrétiennes », n° 41, 71, revue selon l'interprétation de Lathrop.

côté ne persuada pas Anicet de garder l'observance ; car il disait qu'il fallait retenir la coutume des presbytres antérieurs à lui. Et les choses étant ainsi, ils communiquèrent l'un avec l'autre [έκοινωνήσαν έαυτοῖς], et à l'église Anicet céda l'Eucharistie [παρεχώρησεν τήν ευχαριστίαν] à Polycarpe, évidemment par déférence ; ils se séparèrent l'un de l'autre dans la paix ; et dans toute l'Église on avait la paix, qu'on observât ou non.

Ces exemples concernent bien la liturgie. Il y avait une unité *liturgique* dans la diversité et même dans le désaccord. Ceux à qui on envoyait le pain eucharistique savaient très bien ce qu'ils devaient en faire ! Et Polycarpe savait faire une action de grâce. Ces pratiques rituelles étaient communes — ou, du moins, elles l'étaient suffisamment pour être reconnues comme telles dans la confiance. Entre nous, la lettre d'Irénée fournit un excellent témoignage de l'existence, très tôt, du *fermentum*<sup>6</sup> et de la « concélébration » (dans le sens de « céder sa place » au président en visite<sup>7</sup>), les deux pratiques étant un moyen de *communio*n entre les églises d'une région et à l'intérieur de celles-ci.

Irénée n'est pas le seul auteur chrétien ancien à s'intéresser à l'unité de la liturgie dans sa diversité. Tertullien, par exemple, dans un passage dans lequel il reconnaît clairement la grande diversité de pratiques courantes parmi les chrétiens, parle aussi d'unité. Il n'est pas nécessaire d'être d'accord avec l'intention ultime de son argumentation (le port du voile pour les vierges

---

6. Antoine CHAVASSE, *La Liturgie de la ville de Rome du V<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle* (Studia Anselmiana, 112), Rome, 1993, 21-25. Au sujet du *fermentum* ou « envoi de l'eucharistie » comme pratique de l'unité, voir aussi G. G. WILLIS, *A History of Early Roman Liturgy*, Henry Bradshaw Society, Subsidia, 1, Londres, 1994, 68-70.

7. Gordon W. LATHROP, « Yielding to Polycarp: Concelebration Reconsidered », *Lutheran Forum*, 17/3, 1983, 24-26. Voir aussi Robert TAFT, *Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding*, Pastoral Press, Washington DC, 1984, 81-99.



chrétiennes), ni avec ses penchants montanistes, pour être sensible à ses questions et à ses affirmations<sup>8</sup> :

Quelle sera notre observance ? Que choisirons-nous de faire ? Nous ne pouvons pas rejeter une coutume que nous ne saurions condamner comme étrangère, puisque précisément elle ne vient pas de gens du dehors. Car avec ceux-ci, nous partageons [*communicamus*] le droit de la paix et le nom de frères. Pour eux comme pour nous, il y a une seule foi, un seul Dieu, un même Christ, une même espérance, les mêmes sacrements du bain [*eadem lavacri sacramenta*] et, pour tout dire, nous sommes une seule Église. Ainsi donc tout ce qui appartient aux nôtres est notre bien. Sinon tu risques de diviser le corps.

Ce passage nous est d'une grande utilité en ce temps d'inculturation et de rapprochement œcuménique entre des pratiques cultuelles très diverses. Mais ici encore, l'unité n'est pas seulement une idée qui serait « le droit de la paix » ou la « foi unique ». L'unité comprend, en vérité, « les mêmes sacrements du bain ». Le baptême, ses mystères, rites et professions de foi, sont également facteurs d'unité entre et dans les Églises. En fait, pour Tertullien, le « droit de la paix » en laquelle nous « communions » est probablement la communion au corps même du Christ. Et cette « foi unique » comprend probablement les signes et les actes et rituels de la foi.

### La *koinonia* et la liturgie

Alors comment maintenir l'équilibre entre la diversité et l'unité liturgique, entre les différentes pratiques courantes et

8. *De Virginibus velandis* 2.2 ; texte dans *Tertulliani Opera* 2, Turnhout, 1954 : « Quid observabimus ? quid deligemus ? Non possumus respuere consuetudinem, quam damnare non possumus, utpote non extraneam, quia non extraneorum, cum quibus scilicet communicamus ius pacis et nomen fraternitatis. Una nobis et illis fides, unus Deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta, semel dixerim, una ecclesia sumus. Ita nostrum est quodcunque nostrorum est. Ceterum dividis corpus. » Voir aussi Christoph STUCKLIN, *Tertullian : De Virginibus velandis*, Berne, 1974.

la *koinonia* dans la foi ? Et qu'est-ce que cette *koinonia* — la communion entre Anicet et Polycarpe, la communion dans le « droit de la paix » de Tertullien, la communion réelle ou potentielle entre nos propres Églises très différentes aujourd'hui — implique pour la « forme de la liturgie » ?

Pour répondre à ces questions, il faudrait commencer par noter que cette tension elle-même, la tension entre diversité et unité, est très ancienne. L'histoire de la pratique liturgique n'est pas l'histoire du déclin régulier d'une uniformité originelle vers une diversité difforme<sup>9</sup>. Au contraire, les assemblées chrétiennes ont été caractérisées dès le début par la diversité. Les usages attribués à Jean, Polycarpe et aux asiates étaient différents de ceux attribués à la succession des presbytres de l'Église romaine. On pourrait évoquer d'innombrables autres exemples, aussi anciens (ou plus encore !) et aussi cruciaux que la question de l'observance de la Pâque. Dans la mesure où la communauté rituelle chrétienne a été, dès ses origines, une communauté locale, et même une communauté *domestique* étendue, il n'est guère surprenant que les usages locaux et l'utilisation de la culture locale aient été aussi différents que des communautés domestiques peuvent l'être l'une de l'autre.

Mais il faudrait aussi commencer par noter que le souci de la *koinonia* liturgique est tout aussi ancien. La recherche d'unité entre les Églises a été une quête typiquement chrétienne, même lorsqu'elle s'est trouvée contredite par des siècles de polémiques à l'intérieur de la chrétienté. Quelle que soit l'origine qu'on puisse attribuer à cette quête en étudiant le christianisme sous l'angle de l'histoire des idées — la survivance d'anciens rêves d'empire comme moyen de maintenir l'unité d'un

---

9. Voir, entre autres, Paul F. BRADSHAW, *The Search for the Origins of Early Christian Worship*, Oxford University Press, New York, 1992, 63-64, trad. fr. : *La Liturgie chrétienne en ses origines*, « Liturgie », 5, Paris, Cerf, 1995.



monde hellénistique récent et multiple<sup>10</sup> ? L'influence de l'idéal stoïcien sur la théologie et la pratique chrétienne en formation<sup>11</sup> ? — la foi chrétienne elle-même a compris cet appel à l'unité entre les Églises et à l'intérieur d'une même église locale comme une expression de sa *théologie*. Dieu, qui est trine, est un et est, par conséquent, la source et le centre de la conception chrétienne d'un monde — et d'une Église — qui sont à la fois variés et unis. Et notre Seigneur Jésus Christ prie pour ceux qui croient en lui « afin qu'ils puissent être un » (Jean 17, 21), que le monde puisse croire en lui et ainsi, par le pouvoir du Saint-Esprit, en Celui qui l'a envoyé.

En outre, l'expérience réelle de cette unité — ou de la désunion en recherche d'*unité* — a été massivement vécue en liturgie. Les actes symboliques communs — ou le refus de symboles communs — ont été un moyen privilégié de goûter et de témoigner de notre unité comme de notre désunion. Et la forme que prend cette quête de l'unité, qui a souvent rappelé l'impérialisme liturgique de Victor ou un équivalent régional de sa vision centriste, a aussi souvent permis un équilibre entre le respect dû aux pratiques spécifiques d'un lieu et la promotion d'une communion plus large. La quête passionnée d'Irénée, son intervention dans un cas de discordance liturgique et son témoignage positif en faveur de la communion liturgique, s'inscrivent dans une recherche chrétienne généralisée. Bien que nous soyons tous très différents, nous sentons-nous en paix, profondément unis, dans cette assemblée liturgique ? Le baiser de paix et la communion à l'« unique corps » ont cherché à nous en donner l'assurance. Bien que nous ne soyons pas d'ici, pouvons-nous reconnaître ce rituel auquel nous nous associons — nous sentons-nous unis à ce peuple ? Une certaine conformité entre le schéma rituel de ce lieu et le « schéma apostolique »

10. Voir Garth FOWDEN, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

11. Voir Walter F. TAYLOR, Jr., « Unity/Unity of Humanity » in *The Anchor Bible Dictionary*, 6, New York, 1992, 746-753.

a cherché à nous y accueillir. Ces questions et ces réponses sont classiques parmi les chrétiens.

Mais cette question n'est pas uniquement le fait du « tourisme liturgique », encore que ce phénomène se soit diffusé en même temps qu'une généralisation des moyens de communications, et va se répandre d'autant plus que chacune de nos sociétés sera marquée par un pluralisme croissant. En vérité, c'est une question chrétienne ancienne, rendue à nouveau urgente à notre époque de divisions amères, humaines et ecclésiales : comment telle église en tel lieu, censée représenter la totalité de l'Église catholique en ce lieu, reconnaît-elle la pratique de telle autre église « là-bas » — et de toutes les églises particulières — comme étant aussi la pratique de l'Église catholique en cet autre lieu ? Comment, *dans la liturgie*, nous reconnaissons-nous, accueillons-nous et honorons-nous mutuellement ? Comment nous encourageons-nous et nous aidons-nous les uns les autres, et comment, ensemble, invitons-nous le monde à y voir notre communion ? Comment la liturgie donne-t-elle à voir une « Église d'Églises <sup>12</sup> » ?

Pour les chrétiens, la *koinonia* dans et entre les Églises est un phénomène essentiellement liturgique car ce que nous désignons par Église est, avant tout, une *assemblée liturgique*. Et ce que nous entendons par unité est la *participation commune dans le Christ* d'un corps riche par sa diversité, non pas l'uniformité idéologique d'une idée unique, ni l'uniformité organisationnelle d'une institution unique, ni même l'uniformité émotionnelle d'un *sentiment* général de « communauté ». Un seul baptême nous accueille tous en un seul corps. En vérité, un seul baptême nous accueille dans l'économie de la vie de Dieu : par la force de l'Esprit, rassemblés en Jésus Christ avec les pauvres et les impurs, nous nous tenons devant la face de Dieu, comme si ce rite était l'icône du baptême de Jésus. De même, l'eucharistie est le sacrement de l'unité, nous rassemblant — par la communion et la participation !

---

12. Jean-Marie Roger TILLARD, *Église d'Églises*, Cerf, Paris, 1987.



— dans l'économie de l'action de grâce et de l'épiclese et de la présence divine avec les malheureux et les morts, l'économie même de l'unité de Dieu. Et encore : alors que les paroles que nous utilisons dans la prière et le rituel sont nombreuses, la Parole de Dieu est une, à qui l'Esprit donne pouvoir de dire la vérité de Dieu en disant la vérité de toutes choses en Jésus<sup>13</sup>.

Il nous serait possible de résoudre ce problème de reconnaissance mutuelle des Églises particulières en utilisant les *instruments* conventionnels de l'unité ecclésiale. On pourrait enquêter sur la doctrine de ces Églises et les possibilités de leur reconnaissance mutuelle par leurs théologiens, ou bien sur leurs ministères communs et les possibilités de leur reconnaissance par leurs évêques. Ce ne serait pas inapproprié. Mais on oublierait trop facilement que la doctrine, c'est ce que nous enseignons, confessons et mettons en pratique dans le baptême ; le *credo* est avant toute chose un *symbole baptismal*. On risquerait de faire comme si le site naturel de la *theologia prima*<sup>14</sup> n'était pas la prédication, les prières et les actions communautaires de l'eucharistie. On pourrait perdre de vue le fait que le canon est, avant tout, une liste de livres pour la lecture publique qui font autorité. On pourrait oublier que l'évêque est essentiellement celui qui préside la liturgie en un lieu donné. C'est à juste titre que Tertullien a invité ses lecteurs à se souvenir des *lavacri sacramenta* qu'ils avaient en commun. C'est à juste titre qu'Irénée a engagé Victor à se souvenir non pas des écrits théologiques qu'ils avaient en commun, mais de l'envoi de l'eucharistie et de la place cédée pour l'action de grâce. Et c'est à la *table* qu'Anicet a accueilli Polycarpe.

L'emploi le plus ancien du terme *koinonia* dans les milieux chrétiens semble se trouver dans une adaptation

13. Voir Catherine MOWRY LACUGNA, *God For Us: The Trinity and Christian Life*, Harper, San Francisco, 1991.

14. Parmi d'autres études récentes, voir Don E. SALIERS, *Worship as Theology*, Abingdon, Nashville, 1994.



pré-paulinienne du mot d'origine hellénistique, pour désigner alors la participation au Christ de l'Eucharistie et, par extension paulinienne, à l'Esprit du baptême et à la Cène<sup>15</sup>. L'utilisation lucanienne ultérieure de ce mot est, on peut le penser, également liturgique ; ou du moins, le trouve-t-on dans le grand catalogue des manifestations publiques de l'assemblée chrétienne : ceux qui écoutent la *prédication publique* et sont *baptisés* se consacrent à l'« *enseignement des apôtres* » et à la *koinonia*, au « *partage du pain* » et aux *prières*<sup>16</sup>. Dans la plupart des emplois courants de ce terme, on n'est jamais loin d'un tel usage liturgique. Quand Irénée affirme au sujet de Polycarpe et Anicet qu'« ils étaient en communion l'un avec l'autre », il s'appuie probablement sur la compréhension qu'il a de l'autorité du texte de 1 Corinthiens 10, 16 en ce qu'il témoigne de la *koinonia* dans ce corps eucharistique du Christ que Polycarpe et Anicet partageaient en vérité. Également, quand Tertullien affirme l'unité baptismale entre des peuples de « pratiques » différentes, il s'appuie sans doute sur le fait qu'Éphésiens 4, 4-6, le texte qu'il paraphrase, est effectivement mis en pratique par les chrétiens dans des rites baptismaux très semblables. Ainsi, de même, ce qui devait devenir la *communio sanctorum* dans le *credo* baptismal occidental voulait sans doute désigner à l'origine la *koinonia* dans les « choses saintes », la participation aux sacrements<sup>17</sup>, les gens venant aux τὰ

15. 1 Co 10, 16 ; cf. 12, 13 ; voir John REUMANN, « Koinonia in the Scripture » in Thomas F. BEST et Günther GASSMANN (éd.), *On the Way to Fuller Koinonia*, Faith and Order Paper, 166, Conseil œcuménique des Églises, Genève, 1994, 42-44.

16. Actes 2, 42-47. Si *koinonia* désigne ici le partage des biens entre les riches et les pauvres, en franchissant les frontières entre classes — comme le proposent aujourd'hui de nombreux exégètes — il s'agit d'un partage économique qui trouve ses racines dans la convivialité de la table et dans la prédication publique de la communauté.

17. Werner ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, hauptsächlich des Ostens*, Berlin, 1954. Cf. Stephen BENKO, *The Meaning of Sanctorum Communio*, Studies in Historical Theology, 3, Naperville, 1964.

ἄγια de la mystagogie de Cyrille et de la liturgie de l'ancienne Jérusalem<sup>18</sup>.

Ainsi, nous en venons au grand ouvrage de Dom Gregory. On pourrait comprendre la recherche d'une « forme de la liturgie » — qui a occupé et beaucoup enrichi les études de ce vingtième siècle sur l'histoire liturgique<sup>19</sup> — comme, précisément, la recherche des moyens concrets de notre *koinonia* avec les Églises chrétiennes orthodoxes du passé, moyens qui pourraient peut-être aussi permettre de restaurer la communion entre les Églises aujourd'hui séparées. Même le fait que moi-même utilise dans cette contribution Irénée et Tertullien participe de cette recherche, aussi abstraite et symbolique que cette utilisation puisse être. Le « Document de Lima<sup>20</sup> », avec ses propositions concrètes pour une pratique liturgique œcuménique, a montré que cette recherche peut porter fruit.

Mais nous avons aussi compris qu'on ne doit pas mettre l'unité imposée par Victor sur le compte du passé, non plus qu'on doit s'en servir aujourd'hui. Il nous faut dire la vérité sur ce que nous pouvons apprendre de l'histoire. Il nous faut également être capables de critiquer ce que nous y trouvons. Et nous avons besoin de retrouver les moyens authentiques de notre communion avec les diverses Églises du passé comme avec celles d'aujourd'hui. Même le célèbre critère de Prosper d'Aquitaine pour la *lex supplicandi* — selon lequel les prières sont « célébrées de la même façon dans le monde entier et dans chaque église catholique<sup>21</sup> » — ne devrait pas être lu comme

18. *Catéchèses mystagogiques*, 5, 19-20.

19. Bien entendu, l'étude classique dont ce Congrès marque le cinquantième anniversaire est celle de Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, Wetminster, 1945. Mais il y eut beaucoup d'autres ouvrages ; voir Gordon W. LATHROP, *Holy Things : A Liturgical Theology*, Fortress, Minneapolis, 1993, 33-34.

20. *Baptême, eucharistie, ministère*, Faith and Order Paper, n° 111, Conseil œcuménique des Églises, Genève, 1982.

21. Texte in PL 51, 209 : « ... in toto mundo atque in omni ecclesia catholica uniformiter celebrantur... ».

une enquête statistique ayant quelque poids historique, mais comme un témoignage et un encouragement pour tous les chrétiens, s'appuyant sur un texte biblique (1 Tm 2, 1-4). On devrait le traiter comme une *tradition* fondée théologiquement et d'un grand poids symbolique.

Il est par conséquent bon de nous interroger sur la forme de la liturgie, la forme qui puisse nous unir, en utilisant des outils symboliques et théologiques. L'histoire seule ne nous apportera rien, à moins de l'utiliser suivant la méthode de Victor. Toutefois, notre tâche est aussi de trouver une forme qui nous unisse avec les chrétiens du passé comme avec ceux d'aujourd'hui, d'où il s'ensuit que l'histoire et ses vérités peuvent nous remettre en question et nous entraîner à aller plus loin.

### **Un troisième texte, contemporain : l'« Ordo de Ditchingham »**

Mais il ne faut pas que cela nous décourage face à cette tâche. Nous confessons que Dieu nous donne l'unité, que l'économie de la vie divine nous entoure dans la réalité des signes et des instruments de la grâce de Dieu, que notre unité est participation commune au Christ. Avec Prosper, Tertullien et Irénée, nous retournons aux Écritures pour y voir à nouveau qu'une telle participation réside dans le rassemblement communautaire, en particulier le dimanche, dans le baptême, dans le fait d'ouvrir les Écritures pour parler du crucifié ressuscité, dans les prières et les intercessions pour tous, dans la « fraction du pain », et dans les signes de miséricorde en témoignage à la vérité du monde devant Dieu. Voilà les moyens qui nous sont donnés pour vivre en communion chrétienne.

C'est à juste titre que nous avons convoqué Irénée et Tertullien comme témoins de la diversité liturgique dans la vie des Églises. Et aussi comme témoins de la *koinonia* dans le contexte d'une diversité acceptée. Il est juste que nous plongeons dans les profondeurs de l'esprit de la *koinonia* liturgique, en utilisant leurs textes pour parvenir à ces profondeurs. Pour autant que nous sachions, les



destinataires du pain eucharistique savaient ce qu'ils devaient en faire. Il ne fait aucun doute que Polycarpe ait su dire l'action de grâce à la table, comme il apparaît clairement dans le compte rendu de son arrestation et dans la prière qu'il fit à sa mort<sup>22</sup>. De toute façon, Irénée croyait que l'eucharistie était source d'unité pour les Églises, en dépit de la diversité de leurs calendriers liturgiques. Tertullien pensait de même pour le baptême. On peut entendre ces deux voix comme le témoignage de ce qu'on peut considérer le dimanche, l'assemblée des membres de la communauté avec ses ministres, l'action de grâce et le fait de manger et de boire, et le même baptême, comme des moyens concrets d'une participation mutuelle dans le Christ. En vérité, Irénée insiste avec vigueur sur le fait que ces choses produisent l'unité même quand les diverses traditions — même des traditions locales vénérables et *apostoliques* ! — diffèrent.

De nos jours, il n'est probablement pas possible d'envoyer l'eucharistie — encore que je ne sois pas sûr qu'on ne doive pas essayer. Mais ce qui demeure possible, c'est de se reconnaître mutuellement dans un même schéma d'assemblée, dans la lecture des Écritures, la prédication et la prière, dans l'action de grâce et le fait de manger et de boire, et dans le baptême ; il est aussi possible de s'encourager mutuellement à considérer ces choses comme essentielles, plus que toute tradition particulière, précisément parce qu'elles permettent notre participation commune au Christ ; on peut enfin se donner réciproquement l'hospitalité — en esprit ou dans la chair — eucharistique et baptismale, prier les uns pour les autres et accueillir réciproquement nos presbytres et évêques à la présidence de célébrations majeures.

L'an dernier, au mois d'août, un petit nombre de chrétiens ont été invités par la *Commission de Foi et Constitution* à se réunir pour discuter du rapport entre le culte et la recherche de l'unité des chrétiens. Ils se sont rencontrés chez les sœurs anglicanes du couvent de

---

22. *Martyre de Polycarpe*, 7.1-8.1 ; 14.1-3.

Tous les Saints, à Ditchingham, dans l'est de l'Angleterre, et ils ont ouvert le premier débat officiel sur la liturgie qui ait eu lieu sous les auspices du Conseil œcuménique des Églises depuis de nombreuses années. En conclusion, ils ont rédigé un rapport qui comporte plusieurs déclarations sur l'unité et la diversité liturgique, déclarations auxquelles nous devrions prêter attention pour notre travail au cours de ce Congrès. On peut comparer ce rapport avec l'utilisation que nous avons faite d'Irénée et de Tertullien puisque les participants de Ditchingham sont allés chercher dans les Écritures les éléments essentiels pour la *koinonia* liturgique. Dans le long passage central de la section théologique de ce Rapport, nous trouvons ces éléments essentiels disposés en un *ordo*, une « forme » qui peut être mise en œuvre, avec un plan de travail, et nous croyons que cet *ordo* fournit matière à des échanges mutuels entre les Églises<sup>23</sup> :

2. Le Christ crucifié et ressuscité, fondement, source et centre de notre *koinonia*, est vivant aujourd'hui parmi nous. On trouve la *koinonia* quand on ouvre les Écritures qui parlent de lui à nos cœurs brûlants (Lc 24, 13-32), comme dans le pain rompu et la coupe de bénédiction qui constituent une participation au corps et au sang du Christ (1 Co 10, 16), et dans l'unique Esprit dans lequel « nous avons tous été baptisés pour être un seul corps » du Christ (1 Co 12, 13). La Parole et les sacrements, signes de la présence du Christ, sont déployés au cœur d'une assemblée participante de personnes rassemblées par l'Esprit, comblées de dons nombreux et variés, et envoyées pour porter témoignage dans leur vie de cet même amour miséricordieux de Dieu pour le monde entier et qui a été manifesté dans leur assemblée.

3. Par la venue de l'Esprit, le culte chrétien est donc une rencontre continue avec le Christ, pour que nous puissions être rassemblés dans la grâce et la vie divine. Si l'on considère la signification de cette rencontre, nous sommes enrichis par des traditions nombreuses et diverses. C'est une manière de

---

23. « Towards Koinonia in Worship: Report of the Consultation on the Role of Worship within the Search for Unity », *Studia Liturgica*, 25, 1995, 3-31.



dire l'évangile du Christ afin que nous parvenions à la foi. C'est une grâce qui découle du sacrifice du Christ. C'est le commencement de la transfiguration de toutes choses dans l'Esprit du Christ. C'est un don et un appel à la sainteté personnelle à la mesure même du Christ. C'est la manifestation visible de l'incarnation du Christ afin que nous soyons pétris en êtres d'incarnation au milieu du « sacrement du monde ». C'est la contemplation du Christ dans le rassemblement, afin que nous soyons capables de le contempler et de l'aimer dans ceux qui, dans le monde, sont marginalisés, rejetés et défigurés. C'est la participation à cette rencontre, suscitée par l'Esprit, comme à un « baptême », et à tout repas partagé comme à la « Cène du Seigneur ». C'est la louange et l'action de grâce au Père par le Christ dans l'unité de l'Esprit. Mais tout ceci ne peut se comprendre que si le culte chrétien se centre sur la rencontre de Dieu en Jésus Christ par la puissance de l'Esprit qui donne vie à la parole et aux sacrements. Mais comprendre tout cela présuppose que cette rencontre se produise dans une assemblée qui est elle-même témoin des intentions de Dieu sur le monde, et qui forme ses participants à une vie de témoignage et de service. La liturgie des chrétiens se fait en assemblée : elle se fait aussi au cœur de la vie quotidienne du monde (voir Rm 12, 1-2).

4. Cette structure de rassemblement et d'envoi est parvenue à toutes les Églises comme un héritage commun et partagé. Cette structure reçue se trouve dans les lignes essentielles de ce qu'on peut appeler l'*ordo* du culte chrétien, c'est-à-dire cette structure sous-jacente que l'on peut discerner dans la disposition et la programmation des éléments les plus primitifs du culte chrétien. Cet *ordo*, qui se caractérise toujours par des conjugaisons et des juxtapositions mutuellement réinterprétatives, s'enracine dans la parole et les sacrements pris ensemble. Ce sont les lectures de l'Écriture avec la prédication, débouchant sur les intercessions ; et, avec celles-ci, c'est l'*eucharistia* et le manger et le boire ensemble qui mènent à la collecte pour les pauvres et la mission dans le monde. C'est l'éducation de la foi avec le baptême de l'eau qui conduisent à participer à la vie de la communauté. Ce sont les ministres et le peuple qui mettent, ensemble, ces choses en pratique. Ce sont les prières au fil des jours de la semaine et la participation à l'assemblée dominicale, considérées ensemble ; ce sont les observances tout au long de l'année avec la célébration commune annuelle de



la *Pascha*. C'est cela l'héritage de toutes les Églises, fondé sur le Nouveau Testament, mis en pratique aujourd'hui en chaque lieu, et dont témoignent les sources anciennes de l'Orient et de l'Occident chrétiens.

5. Toutefois, on doit considérer que cette structure du culte chrétien est un don de Dieu, non pas une requête ou un instrument pour dominer les autres. La liturgie est gravement déformée, voire détruite, chaque fois qu'elle se déroule sous la contrainte — que ce soit celle de la loi civile, des décisions de gouvernements qui imposent une pratique rituelle à tous, ou de la manipulation violente de ces responsables religieux qui ne témoignent que de peu d'amour pour le peuple qu'ils ont mission de servir. Au cœur du culte des chrétiens se tient le Christ crucifié, qui s'identifie aux petits et aux exploités de ce monde. On ne peut faire abus de la liturgie célébrée en son nom. Au contraire, elle doit être renouvelée par l'amour, par l'invitation et par l'enseignement de ses sources et de sa signification. « Pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes », dit Jésus (Jn 12, 32). La liturgie doit *attirer* avec le Christ, non pas contraindre.

6. En outre, cette structure doit être célébrée comme ce qui unit très profondément la foi et la vie, l'évangile et la création, le Christ et la culture, et non comme un acte de ritualisme autonome ou de légalisme tourmenté. Toute culture comporte une forme d'assemblée communautaire significative, l'usage de l'eau, une parole à la fois accessible et puissamment symbolique, et des repas festifs. Dès les origines, on a reçu ces dons universels de la vie, qu'on retrouve partout comme la matière du culte chrétien. À cause de cela, nous sommes invités à accueillir le rassemblement chrétien pour le culte comme un avant-goût de la réconciliation de toute la création et comme une nouvelle vision du monde.

7. Mais les structures de la parole et de la table, de la formation catéchétique et du baptême, du dimanche et de la semaine, de la *Pascha* et de l'année, et de l'assemblée et du ministère de ces choses — les principaux couples de la liturgie chrétienne — constituent de fait pour nous un point de départ pour un échange entre les Églises, dans l'encouragement mutuel. Les Églises peuvent légitimement s'enquérir les unes auprès des autres de la manière dont cet *ordo* s'inculture suivant les

lieux. Elles peuvent s'exhorter mutuellement à une maturation de l'utilisation de cette structure ou à une nouvelle mise en évidence de ses caractéristiques essentielles, ou même à se convertir à son utilisation. Énoncées de la manière la plus simple, ces choses sont la « règle de prière » des Églises, et nous en avons besoin pour notre propre foi et vie, et pour témoigner du Christ sans ambiguïté dans le monde. Et nous avons besoin les uns des autres pour connaître à nouveau la richesse de ces choses. Dans la recherche de leur renouveau, les Églises peuvent apprendre les unes des autres. Telle communauté aura privilégié la prédication, telle autre le chant, une autre le silence dans la parole, une autre encore la formation sacramentelle, une autre la présence du Christ dans la personne humaine transfigurée et dans les témoins de la foi qui entourent l'assemblée, une autre le culte comme solidarité avec les pauvres. Ce sera une aide pour les Églises qui cherchent à retrouver les grands couples de l'*ordo* que de se rappeler ensemble, avec d'autres chrétiens, les charismes particuliers qui ont permis à chaque communauté de déployer les structures du culte chrétien, et de s'encourager mutuellement à ce que chacune d'elles explore les dons particuliers qu'elle apporte pour l'enrichissement de notre *koinonia* dans le culte.

8. Cette structure ou *ordo* du culte chrétien appartient véritablement en propre à chacune des Églises particulières, c'est-à-dire « tous en tous lieux ». Tous les chrétiens en un lieu donné, réunis en assemblée autour de ces dons capitaux du Christ, sont l'ensemble de l'Église catholique qui vit en ce lieu. On construit les fondations d'une unité locale en s'efforçant de susciter des occasions de prière œcuménique en ce lieu, et chaque fois que des Églises locales rendent évident que l'ensemble de la structure du culte chrétien est au centre de leur vie. Les « Églises locales unies en vérité » seront unes dans la foi et le témoignage et, dans une diversité d'expression, unes dans la pratique des composantes essentielles de cet *ordo*. Cette même structure ou *ordo* du culte chrétien est un fondement majeur pour la *koinonia* entre des Églises particulières, une *koinonia* qui couvre à la fois l'espace et le temps et unit les Églises de l'époque du Nouveau Testament, de l'ensemble de l'histoire chrétienne et de l'*oikumene* actuelle. Une telle *koinonia* ne peut se trouver qu'enrichie, et non diminuée, par ces formes authentiques d'inculturation que l'*ordo* a su puiser dans chaque Église particulière.

Ainsi, avec ce rapport, grâce aux propositions de l'« Ordo de Ditchingham », la *koinonia* des Églises dépend de la participation ecclésiale à la vie du Dieu trine dans la rencontre avec le Christ crucifié et ressuscité. Il existe des *moyens* scripturaires et capitaux pour cette rencontre : ils sont thématiques et mis en œuvre différemment mais *sont présents* dans la vie des Églises, et on doit les recevoir comme des dons ; ils s'organisent en une grande structure commune, sont célébrés dans les églises particulières, et sont à notre disposition pour notre tâche d'inculturation. Comme le conseille Tertullien, toute cette diversité dans la célébration de ces choses « nous appartient ». De même que la tâche de nous appeler mutuellement à redonner à ces réalités une place centrale au cœur de la vie de nos différentes Églises. Si nous plaçons ces réalités centrales véritablement au centre, la *koinonia* s'ensuivra.

### La forme de la liturgie

Alors, nous nous demandons avec Tertullien : « Quelle sera notre observance ? Que choisirons-nous de faire ? » Après ces réflexions, quelles indications allons-nous en déduire pour la forme de la liturgie ?

Avec Tertullien, nous disons : nous faisons les « sacrements du bain ». Notez qu'ils sont *pluriels*. On trouve plus d'une chose dans le baptême. Il y a l'enseignement de la foi et il y a le bain. Il y a l'eau et la parole. Plus encore : il y a la *traditio* et la *redditio* ; on donne, on bénit, on donne l'onction, on vêt, on allume une lumière, ce qui conduit à la table ; mais également, venant s'entremêler à tout cela, on exorcise, on se dénude, on confesse, on prie, on porte témoignage et on se fait disciple. Les deux aspects sont nécessaires, et de retrouver les deux constitue une aide dans le dialogue œcuménique entre des Églises qui ont été pendant longtemps divisées au sujet du bain lui-même<sup>24</sup>.

24. Voir *Baptême, eucharistie, ministère*, « Baptême » 16, et tout particulièrement le « Rapport » de Ditchingham 10-11 : « On parviendra



Cette « pluralité » ne se présente pas que dans le baptême. C'est à juste titre que le texte de Ditchingham parle des « principaux couples de la liturgie chrétienne » : de la parole et de la table, de l'Écriture et de la prédication, de l'action de grâce et du repas, même de l'Ancien Testament et du Nouveau, de l'Apôtre et de l'Évangile, du pain et du vin, mais aussi de la catéchèse et du bain, du dimanche et de la semaine, de la *Pascha* et de l'année, et aussi de l'« assemblée et du ministère de ces choses ». En dehors de la diversité de nos pratiques, il est bon que nous veillions à la clarté et à la force de ces couples au cœur de nos assemblées. Pourquoi ? Parce que, pour le dire en termes simples, « ici sur terre, nous ne pouvons jamais exprimer avec justice la vérité de Dieu avec un seul mot, mais toujours avec deux mots seulement <sup>25</sup> ». Nos paroles ont besoin d'être associées à des signes, nos baptêmes à une éducation par les écrits et les paroles, nos repas à la prédication, nos ministres à des assemblées, nos rassemblements à des ministres reconnus, nos fêtes à des jours ordinaires, nos jours fériés à des assemblées festives, afin que nous n'exprimions pas une idéologie ni une vérité confessionnelle garantie localement, mais la vérité sur Dieu tel que Dieu s'est fait connaître en Jésus. Et pourquoi cela a-t-il une

---

à une plus grande clarté quand les discussions au sujet de l'âge du baptême... prendront en compte la structure du baptême et ses couples caractéristiques... Ainsi, par exemple, si l'on considère que le baptême est constitué à la fois d'une éducation à la fois et d'un bain d'eau, ceux qui pratiquent le baptême des adultes peuvent considérer qu'ils engagent leurs jeunes enfants dans un catéchuménat, ce que de nombreux autres chrétiens peuvent reconnaître, tandis que ceux qui baptisent les petits enfants peuvent y trouver un renouvellement de leur vocation de toujours à être disciples et à s'instruire, et les deux groupes seront ainsi appelés à célébrer le baptême de manière dynamique afin qu'en soient déployés son caractère essentiel et sa signification. Dans l'avenir, les discussions de *Foi et constitution* pourraient très bien se calquer sur ce modèle, en s'aidant bien entendu des recherches sur la liturgie.

25. A. KÖBERLE, *Rechtfertigung und Heiligung*, Leipzig, 1929, 295. Cf. H. KRESSEL, *Von der rechten Liturgie : Prolegomena zu einer Morphologie der Liturgie*, Neuendettelsau, 1971, 31.

incidence sur notre *koinonia* ? Parce qu'il n'y a de *koinonia* que dans la vérité de Dieu.

On peut dire cela d'une manière encore plus forte. Avec Irénée, nous demandons que les traditions locales, même les traditions de Jean ou celle des presbytres de Rome, prennent rang après l'action de grâce à la table et le saint repas pris en commun. Plus encore : nous demandons que ces traditions circulent et soient au service de ce qui est essentiel à notre communion, les paroles et les sacrements qui nous font naître à la vie du Dieu trine. L'Église est toujours locale, mais on doit forcer la réalité du lieu à s'ouvrir en direction de celui qui tient tous les particularismes ensemble, et est ainsi celui sur qui s'appuie notre *koinonia*. Une fête annuelle doit ainsi être comprise comme une manière de déployer la parole, le bain et la table par juxtaposition avec le sens de la fête locale annuelle et pour l'accomplir. Par ailleurs, si cette même fête annuelle est absente dans une autre communauté chrétienne, cela ne doit pas susciter un nouveau puritanisme : après tout, pour juxtaposer la parole et la table au cycle humain de la semaine, nous utilisons tous le dimanche.

En cette fin du vingtième siècle, il ne fait aucun doute que presque tous les chrétiens en sont venus à célébrer la fête annuelle de la *Pascha*, et cela selon les déterminations de Rome et de Nicée qui prévoient qu'elle doit tomber un dimanche. Mais si l'on se souvient de l'époque antérieure à cette observance universelle, cela devrait nous aider à comprendre ce qu'est véritablement une « fête » pour les chrétiens, à imaginer à nouveau comment nous pourrions traiter avec bonheur les différences de calendrier qui persistent encore entre nous, à nous réjouir avec les chrétiens qui trouvent de nouvelles fêtes propres à leurs lieux, en particulier dans l'hémisphère sud, et de les presser de faire en sorte que ces significations locales s'ouvrent largement au Christ qui nous unit dans la parole et le sacrement.

En vérité, si les traditions de Jean ou des presbytres devaient supplanter les éléments essentiels de notre fidé-



lité, on pourrait à bon droit nous accuser d'idolâtrie. Nous rompons de fait la *koinonia* si des coutumes locales telles quelles, ou des coutumes particulières, transmises de génération en génération, en viennent à prendre la place de ce qui est normalement au centre, écartant ces choses premières qui, par le pouvoir de l'Esprit, nous rassemblent dans le Christ et ainsi devant la face de Dieu. C'est tout particulièrement le cas lorsque les coutumes locales ont un effet destructeur sur les valeurs mêmes de l'Évangile du Christ. Si Polycarpe n'avait pas su comment rendre grâce à Dieu par le Christ dans l'unité de l'Esprit, ou si les destinataires de l'envoi du pain eucharistique n'avaient pas communié mais l'avaient enterré dans leur jardin ou placé sur les boucliers et armes de leurs soldats, il n'y aurait eu aucune *koinonia*.

Aujourd'hui, on peut en particulier se demander si certaines coutumes, transmises au fil des générations, concernant le rôle des hommes et des femmes ne menacent pas en profondeur une *koinonia* qui s'appuie comme il convient sur les dons de Dieu. Il se peut bien que ces coutumes, ne tenant pas compte du point de vue baptismal, *liturgique* de Paul selon lequel « il n'y a plus ni hommes ni femmes... dans le Christ Jésus <sup>26</sup> », se fondent sur la place trop centrale accordée à la « traditions des presbytres », ou, pire, sur une application centriste d'une *lecture erronée* de la « tradition des presbytres ». Faisons à nouveau intervenir Irénée, qui nous invite tous à faire une juste lecture de la tradition locale, et à l'équilibrer comme il convient par la vérité baptismale supra-locale dans le Christ. Les femmes baptisées sont membres à part entière de nos assemblées, et qu'elles président certaines de nos assemblées, à l'eucharistie, n'est pas un motif valable d'excommunication ou de rupture de la *koinonia*. En vérité, insister sur le fait que la présidence de l'eucharistie par des femmes est une *véritable* cause de rupture de la communion des Églises revient à accorder une importance démesurée à une coutume locale essentiellement culturelle.

---

26. Galates 3, 28.

On peut retrouver une telle tension entre le local et le supra-local dans les questions essentielles elles-mêmes. La tradition chrétienne a vu dans la réalité puissante et profondément locale d'un repas, avec ses convives masculins, sa nourriture locale et ses coutumes d'initiés, s'ouvrir largement — par la simplification du menu présent dans les paroles du Christ et par juxtaposition de cet événement à tous les récits scripturaires — pour devenir un festin qui peut rassasier la multitude de la présence même du Christ qui réunit tous les lieux et tous les peuples<sup>27</sup>. En l'absence de parole, de proclamation de « la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il revienne<sup>28</sup> », ce repas pourrait se refermer sur lui-même. Mais sans le repas, la parole, même la parole universellement reconnue de l'Écriture, pourrait être abstraite et ne laisser aucun goût en certains lieux. L'histoire du lieu de l'eucharistie montre la même tension : la *maison* était ouverte au pauvre<sup>29</sup>, la table de la maison aux femmes<sup>30</sup> ; mais plus tard, on aménagea un centre domestique dans la grande *basilica* publique, l'unité impériale n'étant pas assez personnelle, accueillante et libre de tout sentiment de classes<sup>31</sup>. On trouve des tensions analogues dans la prédication (le canon « universel », le lectionnaire largement reconnu aménagé avec les mots du lieu), dans l'*eucharistia* elle-même (des schémas de prière reçus presque partout proclamés au cœur du manger et du boire en tel lieu), et dans

---

27. Gordon W. LATHROP, « Eucharist in the New Testament and its Cultural Setting », in S. Anita STAUFFER (dir.), *Worship and Culture in Dialogue*, Lutheran World Federation Studies, Genève, 1994, 67-82.

28. 1 Corinthiens 11, 26.

29. 1 Corinthiens 11. On pourrait interpréter la maison-église du quatrième siècle à *Lullingstone villa* en Angleterre d'une manière semblable : le logement familial était entouré d'un mur et on disposait d'une entrée sur l'extérieur ; on venait donc à la « maison de l'église », non chez quelqu'un.

30. Marianne SAWICKI, *Seeing the Lord: Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress, Minneapolis, 1994.

31. Anscar CHUPUNGO, « Eucharist in the Early Church and its Cultural Settings » in *Worship and Culture in Dialogue*, 85.



le ministère (des responsables locaux, communautaires ou liturgiques reconnus à un niveau supra-local<sup>32</sup>).

Cette même méthode critique peut être appliquée aux images, à la musique et à la mémoire des saints. On accueille l'image dominante du lieu, dans l'iconostase ou dans la disposition des images, en même temps qu'on la soumet au projet central de l'*ordo*<sup>33</sup>. On juxtapose et subordonne la mémoire du héros local puissant à la mémoire sacramentelle du Christ. On oriente la musique influente du lieu vers un but chrétien, souvent en juxtaposant à au moins un autre style de musique, d'origine plus vaste, en amenant toujours son pouvoir à être au service (comme il en est de tout *pouvoir* utilisé par des chrétiens) d'une assemblée réunie autour des choses essentielles. Si les images, les saints ou la musique — ou, de fait, d'autres traits du pouvoir local : identité sexuelle, aspirations nationales, esprit de clan ou de groupe — ne sont pas ainsi soumis, la santé de l'assemblée du lieu sera gravement compromise et la *koinonia* avec les autres assemblées rendue difficile ou impossible.

Par conséquent, la forme ou *ordo* qui fait notre unité comporte toujours en son sein cette relation entre caractère local et « universalité ». C'est de baigner dans les eaux d'un lieu donné pour intégrer nos candidats dans l'Église catholique, de lire le canon universel des Écritures pour parler du Christ en fonction des besoins locaux, de célébrer un repas sur le lieu même, qui nous fait tous appartenir les uns aux autres par notre participation au Christ. C'est la parole et le sacrement qui nous unissent, « célébrés conformément à la dignité de chaque lieu et aux dons qui y ont été reçus<sup>34</sup> », car l'attention portée à cette dignité du lieu *est aussi un souci chrétien universel*. Polycarpe peut respecter, même si ce ne sont pas les

32. Voir Edward SCHILLEBEECKX, *Pleidooi voor Mensen in der Kerk : Christelijke Identiteit en Ambten in de Kerk*, Nelissen, Baarn, 1985. Trad. fr. : *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, « Théologies », Paris, Cerf, 1987.

33. Hans BELTING, *Likeness and Presence*, University of Chicago, Chicago, 1994.

34. « A Letter on Koinonia in Worship » de la Consultation de Ditchingham, *Studia Liturgica*, 25, 1995, 2.

siennes, les coutumes des presbytres romains ; Anicet peut rendre le même honneur à la tradition de Jean et à la présence de Polycarpe. S'ils peuvent agir ainsi, c'est précisément parce qu'ils se rencontrent dans la sainte Cène et ses actions essentielles, en laissant les traditions locales évoluer comme des planètes autour de ce soleil. Même les chrétiens catholiques et les chrétiens non sacramentels — les Amis et l'Armée du Salut — peuvent s'apercevoir de ce que leurs relations sont éclairées par cet *ordo* : les catholiques peuvent avoir besoin des Amis et des Salutistes et de leur critique des sacrements pour distinguer les liens qui existent entre le baptême et l'assemblée conduite par l'Esprit, entre la Cène et tous les repas, ou la Cène et le service et l'amour rompu et donné aux miséreux comme « corps du Christ ». D'un autre côté, ces groupes non sacramentaux auront grandement besoin des chrétiens catholiques ou sacramentaux pour qu'une authentique référence au Christ — à l'Esprit du Christ donné en abondance, et pas n'importe quel esprit, au corps rompu et au sang versé du Christ, et à Celui qui est ressuscité et accessible, et nous conduit à la vie en Dieu — ne tombe pas au pouvoir de leur propre spiritualité particulière.

Alors, nous recevons en même temps ces choses essentielles, et les tensions salutaires qui les habitent. Ce qui est nécessaire à notre *koinonia* dans la liturgie c'est, à la fois, la parole et le sacrement qui nous font naître à la grâce et la vie mêmes du Dieu trine, ainsi que la méthode critique qui convient aux anciennes juxtapositions de ces choses essentielles. Telle est la « forme de la liturgie ». En ce qui nous concerne, ce sera une forme plus profondément biblique — caractérisée par la dynamique même du témoignage biblique en soi et de sa méthode critique — que la corrélation quelque peu critiquable entre les paroles de l'Écriture « prendre, bénir, rompre et donner » et les moments du rite.

Avec Tertullien, nous allons mettre en œuvre ces mystères pluriels qui vont par couples. Avec Irénée, nous allons centrer ce qui est local — le local important et



puissant — sur ce qui est source de *koinonia*, les dons supra-locaux de Dieu. Et avec le texte de Ditchingham, nous allons sans cesse découvrir que les couples engendrent toujours un tiers — les intercessions, le souci du pauvre et du marginal, la mission dans le monde — comme en témoignent les Écritures. Voilà une forme de la liturgie qui convient à la *koinonia* de nos Églises. Avec le texte de Ditchingham, nous affirmons que ces Églises peuvent à juste titre « s'exhorter mutuellement à une maturation de l'utilisation de cette structure ou à une nouvelle mise en évidence de ses caractéristiques essentielles, ou même à se convertir à son utilisation ». Alors toutes les autres différences coutumières ou célébratoires viendront nous enrichir car, dans l'Église une, elles nous appartiennent même si elles nous sont étrangères. Alors nos riches différences ne feront que confirmer notre accord dans la foi.

Gordon W. LATHROP

(Traduit de l'anglais par Michel Corsi.)