

La Maison-Dieu, 204, 1995/4, 107-116

Albert GERHARDS

LA KOINONIA ET LE DÉVELOPPEMENT DE LA LITURGIE

RÉPONSE À GORDON W. LATHROP

MES remarques concernent l'argument principal de la conférence de Gordon W. Lathrop. Il y affirme que la liturgie détient une position clé pour la *koinonia* de l'Église, particulièrement dans sa tension entre les dimensions locale et universelle. Les arguments s'appuient principalement sur deux témoignages de l'Église ancienne (Irénée et Tertullien), et sur un document actuel du mouvement œcuménique (document de Ditchingham). Je voudrais prendre position à ce propos en cinq thèses, que j'énonce avant de les expliciter.

Première thèse : la liturgie peut être une expression de la *koinonia*, qu'elle réalise également (du côté de Dieu). La liturgie ne se laisse cependant pas réduire au rang de moyen en vue d'arriver à la *koinonia*.

Deuxième thèse : la *koinonia* ne s'obtient pas d'abord des *consuetudines* liturgiques. Mais là où une pareille communion existe entre des personnes, elle cherche et trouve aussi son expression liturgique.

Troisième thèse : que la liturgie soit au service de la *koinonia*, cela dépend de la liturgie comme acte, et de ses effets. La question décisive est de savoir si la liturgie est au service des hommes, et de leur libre décision.

Pour cela, elle doit comporter un modèle d'identification, qui ne peut pas être prioritairement collectiviste.

Quatrième thèse : la liturgie n'est pas la réalisation de la *koinonia*, mais elle est au service de sa réalisation eschatologique. La *koinonia* liturgique est un chemin communautaire à parcourir ; elle invite les personnes à la conversion. Elle est signe anticipatif de la « liturgie céleste », mais aussi, en tant que telle, figure de l'Église pérégrinante en ses divisions et sa mise en accusation (*Angewiesenheit*).

Cinquième thèse : la *koinonia* liturgique est un mouvement perpétuel de recherche, qui découvre les éléments communs sous le couvert des expressions différentes. Il s'agit d'une tension entre éléments opposés qui permettent un certain spectre de possibilités. Il faut cependant toujours vérifier si les pôles sont reliés les uns aux autres et évident par là même de dresser un tableau en noir et blanc, fondamentaliste ou indifférencié.

Première thèse

La première question que pose la conférence concerne les affirmations tirées des sources. Les témoignages cités proviennent de l'époque antérieure aux grands conciles, avant donc la « confessionnalisation » du christianisme. Pour sa part, le document de Ditchingham voit « post festum », dans l'*Ordo* de la tradition liturgique qui surpasse les confessions, le point de départ d'une nouvelle *koinonia*. Mais il faut se demander si dans l'histoire la liturgie a pu produire la communion, ou du moins la maintenir.

En fait, presque toutes les divisions ecclésiales ont eu essentiellement des motifs liturgiques. Les différences dans la compréhension de la confession de foi, des espèces eucharistiques, de la conception de la consécration, de la justification, de la langue liturgique ou de la communion des fidèles au calice ont contribué aux différentes divisions de l'Église.

Cependant, les questions liturgiques ont joué, par rapport aux problèmes ecclésiologiques et politico-ecclésiast-

tiques, un rôle plutôt subordonné. Ceci vaut du moins pour mon Église, la catholique romaine ; c'est ainsi qu'aux uniates on a concédé, outre leur liturgie empruntée, des particularités qui ailleurs auraient été considérées comme causes de rupture : la renonciation au *Filioque* dans le Symbole de Nicée-Constantinople, l'usage de pain levé et de vin rouge pour l'Eucharistie, la communion sous les deux espèces pour les laïcs, le mariage des prêtres. À l'intérieur de la juridiction latine, des réglementations ont permis et permettent encore beaucoup de choses qui normalement sont cause de scission, comme l'introduction avant le concile de la langue vernaculaire dans les pays d'Europe de l'Est, ou le remplacement de la date de Pâques propre aux communautés catholiques par celle de l'orthodoxie (par exemple en Grèce).

On arrive donc au constat suivant : ces mêmes différences liturgiques qui ont joué un rôle dans la division des Églises ne sont plus considérées comme causes de rupture dans d'autres conditions historiques et politico-ecclésiastiques. D'autre part, l'usage d'une même liturgie (par exemple la byzantine) n'a pu et ne peut empêcher des divisions. L'importance pour la *koinonia* d'une tradition liturgique commune est donc à évaluer avec prudence.

Deuxième thèse

2. Une deuxième question se pose à propos du sujet de la *koinonia*. Le document de Ditchingham n° 7 donne l'impression qu'il y a consensus général sur les couples liturgiques (Parole-Table, dimanche-semaine, etc.). Mais peut-être cela ne vaut-il que pour quelques-uns, avant tout pour ceux qui s'adonnent à la théologie, peut-être même seulement pour les liturgistes ? Ne faut-il pas se demander ce qui est reçu de cela au niveau des communautés, et ce qui ne l'est pas ? L'expérience du dialogue œcuménique montre qu'au sein du groupe de personnes qui s'y trouvent engagées règne un haut niveau de *koinonia*, avec plein respect de la particularité de l'autre

confession. Ceci vaut par exemple pour le groupe de travail allemand des théologiens et théologiennes évangéliques et catholiques, dont le travail sur les condamnations doctrinales a trouvé un écho dans le monde entier. Mais dans les communautés, il en va souvent autrement ; ou bien les différences provenant des traditions confessionnelles sont réduites au plus petit commun dénominateur, ou bien les différences, qui souvent sont périphériques au plan théologique, empêchent une réelle *koinonia*.

Il y a enfin une question de perspective herméneutique, celle de savoir si l'on recherche ce qui lie ou ce qui sépare dans les diverses traditions. Sur le chemin de la *koinonia*, l'expérience d'éléments communs aux traditions concernées peut évidemment être utile. Ainsi, dans l'espace linguistique allemand, il fut très important d'avoir pu s'entendre sur le texte de certaines prières communes (par exemple *Notre Père*) ou de chants œcuméniques. Cependant, l'effet de cette traduction commune reste ambigu. On constate actuellement un mouvement de repli sur les particularités de chaque tradition, qui est parfois mis sur le compte du soi-disant modèle œcuménique.

En outre, pour la civilisation occidentale (la seule à propos de laquelle je suis jusqu'à un certain point bien informé), il faut se demander dans quelle mesure les symboles traditionnels sont encore porteurs, et à qui les éventuelles réalités communes profitent. On se demande ainsi sérieusement si n'est pas en train de naître une interculturation du christianisme, qui doit trouver des points d'accrochage tout différents, par exemple pour les célébrations sacramentelles. Il faut donc constater que la valeur d'une tradition liturgique commune est toujours liée à un contexte, et qu'elle dépend de la compréhension que les personnes et les communautés ont d'elles-mêmes.

Troisième thèse

3. Si donc, à mon avis, la *koinonia* n'emprunte pas d'abord le chemin de la liturgie comme donnée (*traditum*),

elle passe bien par celui de la liturgie comme acte. Là où des gens se rassemblent au nom de Jésus Christ, l'Église s'édifie comme *koinonia* eschatologique. La question surgit cependant des critères de l'enracinement en Christ. Qui est-ce qui les vérifie ? À une époque de fondamentalisme croissant, au dedans comme au dehors des structures organisationnelles de l'Église, cette question gagne en importance.

Ceci vaut par exemple, à l'intérieur de l'Église catholique romaine, pour le néo-catéchuménat, fermement encouragé par certains évêques, interdit par d'autres à cause de ses tendances fondamentalistes. Au plan liturgique, les groupes du néo-catéchuménat s'en tiennent strictement au Rituel de l'Initiation chrétienne des adultes, mais à plusieurs endroits l'intention réelle du Rituel semble contredite ; au lieu de mener à l'intégration dans la communauté, la liturgie catéchuménale conduit à sa division. Finalement, c'est donc des présupposés ecclésiologiques et même anthropologiques qu'il dépend que la liturgie d'un groupe soit au service de l'unité ou la compromette.

La question n'est donc pas seulement celle du contenu de la liturgie, mais d'abord celle de sa fonction et de ses effets. Que se passe-t-il lorsque des chrétiens et des chrétiennes célèbrent ensemble la liturgie ? Quelle conception de la *koinonia* est-elle à l'œuvre : favorise-t-on l'appétit des individus à la relation, au rapport personnel dans la liberté, ou la contrainte du groupe ?

Il faut s'interroger, dans ce contexte, sur la fonction des actions gestuelles dans les sacrements. Sont-elles d'abord un rituel d'initiation qui fait entrer dans une collectivité, ou bien leur fonction première consiste-t-elle à signifier la vie de chaque personne sur l'horizon de l'action salvifique du Christ, à célébrer l'anamnèse de la libération dans une situation de vie concrète, et à prier pour croître toujours plus dans la *koinonia* déjà certes inaugurée, mais achevée seulement dans l'eschatologie ?

Il faut donc poser la question critique : n'y a-t-il pas dans les communautés une pseudo-*koinonia*, basée sur

une autosatisfaction de parti ? À l'intérieur des groupes relativement homogènes des membres actifs de la communauté, on a trouvé un consensus qui rend possible un haut degré de *koinonia* œcuménique avec l'Église-sœur de même structure sociologique. Tout en appréciant cet acquis, ne faut-il pas signaler le danger que par là même de nouvelles divisions soient sous-estimées ou déplacées, peut-être même provoquées ? Ainsi naissent de plus en plus de nouvelles formes de liturgie, sur la base d'expériences relatives à des groupes qui ne se considèrent plus représentés dans les liturgies officielles. Ceci nous est apparu dans la séparation entre hommes et femmes qui s'exprime dans une large palette de liturgies féministes. D'autres séparations s'y ajoutent : la séparation des pauvres et des riches, telle qu'elle apparaît dans les célébrations des communautés de base ou des groupes à initiatives socialement engagées ; la séparation entre personnes de tendance hétérosexuelle et homosexuelle, qui mène également à de nouvelles formes liturgiques.

Dans les sociétés occidentales, la liturgie se trouve donc de plus en plus confrontée à la tâche difficilement maîtrisable de prendre au sérieux les différences issues du pluralisme social, et d'offrir par le fait même un modèle d'identification efficace. Entre les extrêmes de l'individualisme et du collectivisme, il faut réaliser la *koinonia* comme une décision personnelle, libre et responsable.

Quatrième thèse

4. Si la *koinonia* ne doit pas déchoir dans un modèle d'unanimité collective, il faut la comprendre prioritairement dans son but. Dans cette conception, la liturgie est moins la représentation de la *koinonia* qu'une étape sur son chemin. Dans la liturgie, le royaume de Dieu est proclamé, mais on annonce aussi la différence par rapport à sa réalisation à venir. La liturgie est le lieu où les baptisés rendent compte de leur espérance, mais celle-ci n'est pas encore accomplie ; la liturgie est commémoration reconnaissante, dans l'anamnèse, et anticipation symbo-

lique, dans l'épiclèse. Le constat que l'Église reste toujours sous l'injonction « *ut unum sint* » mène nécessairement à considérer tout rassemblement liturgique comme une exhortation à la conversion. Dans cette même mesure, l'assemblée liturgique locale, en sa composition fragmentaire, est un reflet de l'Église sur terre, qui reste toujours une *societas imperfecta*.

Le gros malentendu de l'Église ancienne, ou de son interprétation actuelle, consiste à comprendre l'Initiation comme une action délimitée et isolée : qui aurait achevé le parcours catéchuménal serait une fois pour toutes incorporé à l'Église (comme *societas perfecta*). Après la célébration de l'Initiation, dans ce cas, il n'est plus besoin ni de proclamation de la Parole ni d'autres actions sacramentelles. Dans cette manière de voir, les sacrements ne sont plus considérés comme des secours sur le chemin de la foi, mais comme des distinctions pour les parfaits. La pratique pénitentielle ultérieure, en partie inhumaine, est un reflet de cette évolution problématique. De manière significative, elle a mené, en Orient comme en Occident, à s'éloigner de la compréhension originelle de l'Eucharistie, en réservant les réalités saintes aux (seuls) saints ! Cette monition, bien comprise, est une claire invitation à la communion fréquente, si l'on comprend l'Eucharistie à la suite d'Ignace comme « moyen de salut » offert aux siens par le *solus sanctus*. Des baptisés n'est exigée que la conversion (voir les passages correspondants dans les évangiles, comme la parabole du père miséricordieux).

Comme on l'a dit, la réalité actuelle en est bien éloignée. Si, selon la conception originelle, l'Eucharistie est aussi le premier sacrement de la réconciliation, d'autres formes, par exemple des célébrations explicites de la pénitence et de la réconciliation, privée et communautaire, n'en demeurent pas moins signifiantes. Celles-ci ne doivent cependant pas être réduites au rang de conditions d'admission à l'Eucharistie ; elles ont leur valeur propre. On réclame en particulier de nouvelles formes de confession ecclésiale et de conversion ecclésiale, telles qu'elles ont été élaborées de manière paradigmatique en Israël et

dans le judaïsme, mais qui n'ont guère joué de rôle dans la tradition des Églises.

Si donc la liturgie n'est pas la réalisation de la *koinonia*, mais une étape sur son chemin, elle doit considérer la perspective de l'achèvement mais aussi refléter la dynamique du provisoire. Où sont donc les points d'accrochage, pour le mouvement œcuménique ? On les trouve plus facilement dans le domaine du baptême et de son renouvellement, ainsi que dans les formes de pénitence communautaire (par exemple des marches pénitentielles et des liturgies de conversion), que pour l'Eucharistie qui ramène toujours à des conflits. Sans vouloir renoncer à l'exigence selon laquelle seule la pleine communion eucharistique offre la structure sacramentelle propre de la *koinonia*, les difficultés sur le chemin qui y mène ne peuvent cacher la *koinonia* déjà atteinte dans la Parole de l'Écriture, dans la prière, dans le baptême et dans d'autres réalisations sacramentelles.

Cinquième thèse

5. La *koinonia* liturgique ne doit pas être comprise comme une donnée, mais comme une tâche continue dont l'accomplissement est à concevoir dans le sens d'une tension permanente entre des pôles opposés. Ces oppositions ont ceci de commun que chacun des deux pôles doit englober l'autre. Sans quoi la tension se perd, avec la conséquence que l'opposition dialectique en reste là, ou que l'on ne trouve plus que la somme d'éléments disparates. Dans sa « doctrine de la bipolarité » (*Gegensatzlehre*), Romano Guardini a décrit ce phénomène comme le principe de la vie elle-même¹.

1. L'auteur fait ici allusion au livre de R. GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des ebendig-Konkreten* [Le Contraire. Essais pour une philosophie du concret vivant], Mainz, M. Grünewald, 1925, 3^e éd. 1985, où il soutient la thèse de la bipolarité de toutes choses, un pôle ne pouvant jamais nier l'existence de celui qui lui est opposé [Note du traducteur, d'après un renseignement fourni par le P. Fr. Debuyst].

Si on applique cela à la *koinonia* dans la liturgie, il faut comprendre et utiliser l'opposition de la diversité et de l'unité comme une tension fructueuse. Le monopole accordé à la diversité peut facilement tomber dans le subjectivisme ou l'arbitraire formel, la surestimation de l'unité dans l'objectivisme ou l'uniformité. La diversité est un signe de vitalité. Ce constat commence à s'imposer lentement dans la perspective de sociétés de plus en plus multiculturelles.

Dans ses moments féconds, le développement de la liturgie fut toujours multiculturel. Ceci vaut pour tout le premier millénaire, durant lequel les échanges liturgiques étaient la règle. La liturgie romaine, par exemple, s'est enrichie considérablement par des emprunts à l'Orient. Ce n'est qu'après la séparation entre l'Est et l'Ouest qu'on en vint à l'appauvrissement par fixation (à l'exception des marges comme la musique ou des usages « paraliturgiques »). À partir de là, il faut s'attendre à ce que le développement des liturgies au sein de chaque Église mène à de nouvelles synthèses. On peut déjà constater ce mouvement dans des cas particuliers. Ainsi la réforme liturgique de l'Église catholique romaine, après Vatican II, a repris des éléments aux liturgies d'Orient, mais peu à celles de la Réforme. Le projet de nouvel *Agende* des Églises évangéliques en Allemagne contient une série de traits communs avec l'actuelle liturgie catholique romaine. De même, les communautés des Églises orientales dans la *diaspora* occidentale manifestent au moins une tendance à l'ouverture à l'égard de la langue du pays où elles se trouvent et une nouvelle sensibilité pour la participation active des fidèles.

Par ailleurs, au niveau des communautés, on rencontre aussi la problématique d'une diversification sans limite. Quand on ignore le lectionnaire au moins partiellement interconfessionnel ou quand on renonce complètement à l'annonce de la Parole, quand une fête est remplacée par un « thème » arbitraire, on touche des domaines où la *koinonia* liturgique devrait se vérifier.

Assurément, cette *koinonia* est aussi mise en cause par des faits dont les autorités ecclésiastiques portent la

responsabilité. Dans l'Église catholique romaine, un nombre grandissant de communautés doit vivre sans Eucharistie régulière le dimanche, car il n'y a pas suffisamment de prêtres pour les assurer. Ici, la *koinonia* primaire est empêchée par un élément secondaire — le lien de l'ordination presbytérale à certaines conditions, dont on peut discuter.

La doctrine de la bipolarité de Romano Guardini peut aussi s'appliquer, jusqu'à un certain point, aux couples cités par le n° 6 du document de Ditchingham : foi et vie, évangile et création, le Christ et les cultures. On se trouve ici en présence d'une gamme de diversités désirables, qui sont incarnées dans les diverses confessions, mais aussi dans les différentes spiritualités à l'intérieur de chaque Église. Il s'agit ici du binôme Dieu — Monde, ou sacré — profane ; ces couples présentent des domaines en tension, qui peuvent être appréciés différemment à l'intérieur comme à l'extérieur des confessions, de manière tout à fait légitime.

À de nombreux points de vue, la pensée de la bipolarité peut donc être fructueuse sur le chemin de la *koinonia*. D'une part, elle conduit à une plus grande tolérance à l'égard des formulations opposées du christianisme (par exemple sacramentel — non sacramentel, iconodules — iconoclastes), car elle montre le caractère relatif de sa propre position. D'autre part, elle offre des critères formels, pour constater la permanence dans la vérité, et la nécessaire communion dans la confession. La pensée de la bipolarité éconduit à la fois le fondamentalisme et l'indifférentisme, qui empêchent une véritable *koinonia*.

Albert GERHARDS

(Traduit de l'allemand par Paul De Clerck.)