

LA LITURGIE DES HEURES, CÉLÉBRATION SACRAMENTELLE DU MYSTÈRE PASCAL

Marco Gallo

« *Longtemps, je me suis couché de bonne heure* ».

MARCEL PROUST

Introduction

« ...*Longtemps, je me suis couché de bonne heure*¹ ». Peuvent-ils ces huit mots de Marcel Proust condenser les sept tomes de « *À la recherche du temps perdu* » ? Célèbre pour ses très longues périodes, Proust compose un incipit essentiel et immortel : « *Longtemps, je me suis couché de bonne heure* ». Le lecteur pose les yeux sur le titre du roman et déjà il perçoit qu'il s'agira de la temporalité. Dès le titre, il sait qu'on voyage entre le « temps perdu », et donc passé et non possédé, et « à la recherche », dès lors à l'aventure, une aventure qui se joue dans un présent et un futur inconnu. *L'incipit* maintenant lui dit tout. « Longtemps » parle d'une période longue, mais le verbe au passé composé (« je me suis couché ») laisse entendre que cette période est close. « De bonne heure » signifie une habitude de gestion du temps saine et fidèlement respectée. Mais le temps est désormais « perdu », donc l'heure actuelle n'est plus « bonne ». L'expérience du sommeil régulier indique l'équilibre que l'auteur avait

1. M. PROUST, *Du côté de chez Swan. À la recherche du temps perdu*. Tome 1, Paris 1913.

longuement gardé et qu'il n'a plus. L'action de se coucher évoque le rapport entre veille et repos, vie et mort, consommation et régénération de soi-même. Le protagoniste du roman – le temps perdu de l'enfance, le temps plus intérieur – sera cherché et enfin trouvé par le moyen de la mémoire (la madeleine !) et fixé par l'art (la narration et l'écriture). Le lieu de cette recherche est un endroit fermé, la chambre de l'auteur malade, nouvelle « arche de Noé », milieu d'où la relation avec la vérité être découverte.

Longtemps, je me suis couché de bonne heure : de Marcel Proust à la Liturgie des Heures (LH), nous risquerons dans cet article une trajectoire proustienne, à la recherche d'un rapport originaire et sauvé avec la temporalité. Il faudra faire le point sur la transformation de la perception du temps dans l'âge séculier, où la pratique de la prière de l'Office est sauvegardée presque exclusivement dans des petites communautés (nouvelles arches de Noé ?), parallèles à la société, ou par des clercs qui la prient habituellement seuls. Nous montrerons les conséquences de cette transformation sur la spiritualité et la nécessité d'un réexamen de la notion de célébration festive, qui ouvrira à la relecture de la logique du Vatican II à la base de sa réforme de la Liturgie des Heures. La thèse à démontrer est que, sans un fondement théologique qui explicite le lien entre la Liturgie des Heures et le Mystère pascal, cette pratique ne sera jamais rien de plus qu'un devoir pour certains et une invitation extraordinaire pour les autres. Cela permettra au contraire de redécouvrir le lien nécessaire entre Liturgie des Heures et Eucharistie, avec des précieuses perspectives œcuméniques.

1- Le sablier et l'horloge à encens

Le philosophe coréen, professeur à l'École des Beaux-Arts de Berlin, Byung-Chul Han a publié en 2009 un essai précieux sur « l'art de s'attarder sur les choses », intitulé *Le parfum du temps* (Circé, 2016). L'image la plus suggestive du texte

propose un parallèle entre l'horloge occidentale et l'horloge chinoise à encens. Le sable ou l'eau qui coulent dans le sablier, ainsi que la batterie ou la charge qui se consomment dans la montre sont des « sacrements » qui manifestent un rapport avec le temps comme consommation. Cela correspond parfaitement à notre perception du temps dans l'âge moderne et post-moderne. La *vita activa* occidentale, depuis la révolution² industrielle (production en continu), s'est incontestablement diffusée sur la planète et elle a gagné sur les autres images du temps. L'impératif de travail, la conviction que le monde est entre nos mains, le devoir de le faire croître comme système économique, d'entreprise, national, familial ou personnel, a produit un *animal laborans*. L'homme prémoderne ne percevait pas cet impératif de la même façon, laissant au plan divin la responsabilité d'avoir le monde dans les mains. Depuis ce retournement (d'abord optimiste et ensuite plus obscur), la vie quotidienne s'est accélérée et elle accumule les expériences, sans forcément offrir une réalisation de la vie elle-même. Le temps perd ses passages et ses seuils, l'espace sa consistance : les voyages se font rapides et faciles, le courrier électronique a même odeur et vitesse s'il arrive d'un voisin ou s'il arrive d'outre-mer. Nous passons d'un présent à un autre présent, sans parfum. La vie se consume et nous laisse fatigués, épuisés.

Au sablier, Byung-Chul Han oppose l'horloge chinoise à encens (*hsiang yin*), dispositif qui permet la mensuration du temps, sur le rythme constant de la baguette d'encens qui se consume. La cendre du bâton brûlé tombe sur une surface qui lui permet très souvent de former un dessin ou un mot. Le parfum remplit l'espace et le temps qui passe

2. *Révolution* est une expression qui a à faire avec le temps qui retourne et se répète : les planètes et les étoiles en leurs évolutions ne dépendent pas de l'être humain, mais peuvent influencer la vie humaine. Ainsi les révolutions politiques qui se passent au-dessus des hommes, mais chacun en est pris dans la tourmente. Voir R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/Main, 1979.

transforme les choses, consommant, mais au même temps récréant quelque chose qui auparavant n'était pas là. Les volutes de la fumée montent lentement, régulières mais différentes, attardées dans l'air. Le temps devient dessin, parfum, espace, narration. L'horloge à encens devient pour Byung-Chul Han le symbole de la possibilité de vivre le temps d'une autre façon. C'est la narration qui peut donner au temps un parfum (par le moyen du souvenir, de la mémoire qui ne peut pas être accélérée), et rendre possible, par la faculté de contemplation, de s'attarder sur les choses : la beauté apparaît seulement dans le sédiment temporaire de la phosphorescence typique de la jouissance immédiate.

2- Consommer et régénérer

Percevoir et dénoncer un malaise lié à l'accélération du temps n'a jamais changé les choses, et reste un anachronisme. Personne ne peut (veut) sortir de la société ouverte, basée sur la redéfinition de la liberté comme fondement, même si elle expose l'égo au nihilisme souriant, à la crise cardiaque de l'homme libre. Dénoncer son effet est un moralisme inutile, qui ne soigne point la fatigue de l'*animal laborans*. En effet, consommer la vie, le monde, les choses, les relations n'est pas un défaut dont on pourrait se libérer par conversion. La consommation est plutôt un des deux pôles de la vie humaine, à rééquilibrer avec l'autre pôle : la gracieuse capacité toute humaine de régénérer³. L'homme a structurellement besoin de consommer et de régénérer. Consommer est un droit mais avant tout une nécessité : pour entrer en relation avec une réalité (chose ou personne), nous devons la faire entrer en nous, la rendre intérieure, la consommer. Ici s'offre un carrefour (Erikson) : d'un côté la stagnation, de l'autre la possibilité de produire et générer. La stagnation

3. M. MAGATTI, C. GIACCARDI, *Generativi di tutto il mondo unitevi! Manifesto per la società dei liberi*, Milano 2014.

c'est consommer sans régénérer, et cela provoque le pillage. Mais l'homme est aussi en mesure de se poser devant l'être (la nature, les relations, sa vie) et décider au sens politique, symbolique et anthropologique, d'agir comme force générative. Générer est une action possible toujours en quatre mouvements, pas forcément dans le même ordre : désirer, concevoir et mettre au monde, prendre soin, laisser partir.

Comme les recherches de Jacques Lacan l'ont amplement montré, le désir est la forme profonde de la vie humaine. Avoir désiré un enfant est une action à vivre pour être pleinement parent. Le doute sur avoir, ou non, « été désiré » est une découverte souvent périlleuse et douloureuse. Il faut inévitablement découvrir un jour sans possibilité d'erreur si nous sommes à l'endroit où nous désirons passer notre temps de vie pour rééquilibrer la consommation du temps. L'être génératif est désir.

Concevoir et accoucher sont des actions humaines très délicates, qui ne vont jamais de soi. La population européenne est de plus en plus stérile, la fertilité des corps n'est pas aidée par la société de l'abondance. Mais au fond cela a toujours été pareil : l'homme est l'un des vivants, parmi les plus stériles. Et même quand une grossesse arrive, elle se donne toujours comme aventure. Tout change avec le corps, les rythmes, les valeurs, les relations. Au moment de l'accouchement la mère et l'enfant risquent leur vie, et le déchirement du corps se termine avec un cri, un hurlement vital. L'être génératif risque sa vie, met au monde une autre vie inédite et donne un nom au nouveau-né. Il fait grandir le monde.

Celui qui a été mis au monde, demande tout. Il demande trop ? Avant de recevoir un nom, il a besoin d'être lavé, parfumé, revêtu, nourri, soigné, consolé. Il a besoin qu'on lui donne la parole, bien avant qu'il puisse la redonner en articulant le premier mot. Et cette action dure incomparablement longtemps, par rapport aux autres vivants. Prendre

soin de la vie générée est encore de l'action générative : personne n'est objet de haine profonde comme celui ou celle qui a généré et ensuite abandonné le fruit de cette génération. C'est une forme de stérilité particulièrement tragique. L'être génératif passe habituellement un temps considérable en ayant soin de ce qu'il a généré.

Cette troisième dynamique du prendre soin arrive, elle aussi, à un nouveau carrefour. À un moment donné nous sommes appelés à choisir entre retenir ou laisser partir le généré. Dans le mystère de la fertilité se répète l'expérience de Salomon qui doit juger entre les deux femmes qui réclament le même bébé (1 Rois 3, 16-28). Elles se présentent devant le roi-juge, sans que personne ne puisse dire à qui appartient l'enfant. À la proposition de couper l'enfant en deux et d'en garder une partie chacune, la fausse mère accepte : je ne peux pas accepter de te perdre, même si cela comporte ta mort ; la vraie mère renonce à son fils : je ne peux pas accepter que tu meures, même si cela signifie te perdre et te laisser à une autre. Les deux femmes font un travail identique, elles ont accouché au même moment : c'est donc symboliquement la même personne. C'est nous devant le choix, au moment de nous séparer de nos enfants, de nos projets, nos travaux. Être génératif et fertile arrive donc jusqu'à l'action de laisser partir, qui est un peu mourir.

3- Fausse polarité

Après « l'avènement des loisirs⁴ », l'esprit contemporain pense le temps dans la polarité temps de travail – temps libre. La vie serait donc une alternance entre ces deux qualités de temps. Le temps de travail est défini comme une partie de la vie adulte qui est publique, objective, nécessaire, productive, réglée par des devoirs et des droits. Au contraire, le temps libre est cette dimension qui est privée, subjective,

4. Alain CORBIN (dir.), *L'avènement des loisirs, 1850-1960*, Paris, Aubier, 1995.

également nécessaire et réglée par la loi. Avec un bref et encore actuel article, Karl Rahner démontrait en 1960⁵ comment cette polarité est fondée sur une idée extrêmement faible de liberté. L'homme est-il libre quand il fait son travail, avec lequel il transforme le monde, exprime sa créativité, son potentiel, ou bien seulement quand il se repose, voyage, pratique ses hobbies ? Accepter cette polarité porte à une imagination de la liberté humaine banalisée en émancipation et donc incapable d'être articulée avec l'engagement. Encore plus fondamental : dans lequel des deux pôles rentre le temps gratuit pour être parents, amis, citoyens ? Ou le temps de la fête avec le temps de la liturgie ? Toute cette partie fondamentale de la vie humaine ne pourra pas être comprise comme temps libre dans l'attente que celui-ci véhicule d'être une situation de repos. Une fête n'est pas reposante, ni le temps des relations personnelles, pas plus que celui de la liturgie.

En correspondance avec cette évolution discutable de la perception du temps, la spiritualité moderne a pensé le rapport entre prière et temps en générant une autre polarité : entre liturgie officielle de l'Église et dévotion personnelle⁶. La liturgie officielle est de précepte, objective, réglée par un droit liturgique, publique. La dévotion personnelle est pour sa part libre, subjective, privée ou partagée avec un petit groupe. C'est à cause de cette distinction que la question liturgique a été posée au début du Mouvement Liturgique. C'est à cette polarité que les liturgistes ont réagi à la recherche d'une expérience originaire du temps. Le temps originaire, source de tout temps, qui précède le temps du travail et le temps libre. Sans cette dimension, le temps du travail devient temps sans fin (24h sur 24 et 7 jours sur 7), et

5. K. RAHNER, *Theologische Bemerkungen zum Problem der Freizeit*. En ID, *Schriften zur Theologie*. Bd. 4. Einsiedeln 1960, 455 – 483.

6. Voir G. BONACCORSO, « Nuovi modelli interpretativi del tempo : provocazioni alla riflessione liturgica », en *Rivista liturgica* 77 (1990), 359-386 et A. GRILLO, *Tempo graziato. La liturgia come festa*, Padova 2018.

le temps libre devient temps vide. Ce temps originaire n'est ni individuel, ni publique, il est plutôt communautaire. C'est le temps de la fête.

4- La fête et le mal

La fête est cette pratique strictement humaine, qui met en scène le fait que nous sommes vivants, que nous avons du temps parce qu'un autre (un Autre) dans un temps originaire nous a donné du temps. La prise en charge de ce temps reçu est l'origine qui donne accès au bon travail et au vrai repos, il est le temps gratuit dont nous avons été destinataires, bénéficiaires. Comme l'a magistralement montré Joseph Ratzinger dans un brillant livre de 1981, *Das Fest des Glaubens*, on ne peut célébrer une fête que comme conséquence d'une libération. Le théologien allemand intervint à propos de la controverse sur la forme de l'Eucharistie comme festin, en montrant comment un festin est en lui-même toujours la réalité du sacrifice, la conscience d'un mal vaincu, d'un don reçu. Ceux qui le savent s'abandonnent vraiment à la fête, ils peuvent le faire parce qu'ils ont vu clairement avoir été sauvés d'un mal précis. On célèbre une vraie fête le soir de la fin de la guerre, quand une hypothèque est entièrement payée, quand un pardon a mûri dans une âme, quand une personne aimée revient. Au contraire, pour une société qui n'éprouve plus avoir été sauvée, le temps festif n'est qu'un temps libre et vide, les liturgies (religieuses ou civiles) sont préceptes, la fête devient un *party*, où seules la nourriture, la boisson ou la musique peuvent consoler de la grande fatigue du temps du travail et du devoir.

Toujours le temps festif originaire regardé attentivement manifeste son lien avec une grâce reçue antérieurement. Le prix Nobel Elias Canetti (*Masse et puissance*, 1960), a brillamment montré comment la violence est seulement dissimulée sous les voiles bourgeoises de l'étiquette, mais quand même présente toutes les fois qu'on s'assoit à table.

La nourriture vient d'autres êtres vivants qui ont été sacrifiés pour notre salut. Leur cadavre est martyrisé par les instruments de la torture (les couverts) et nos conversations à table font du moment du repas un temps social qui nous distrait du sacrifice. Même quand on imaginerait de renoncer à toute la violence envers les vivants, notre table resterait une table du sacrifice qui nous demanderait une gratitude. La nourriture dans l'assiette, la possibilité de l'avoir achetée ou le fait qu'elle nous ait été donnée, l'art de qui l'a cuisinée avec conscience, le travail de ceux qui l'ont produite, l'abondance des saisons et la richesse du sol terrestre, la paix qui permet les échanges... Celui qui mange, mange toujours un don, un sacrifice offert par autrui.

La même réalité peut être montrée d'un point de vue psychopédagogique. La personne qui sait travailler, celle qui peut exprimer un art et un métier doit reconnaître que, avant la sueur et la fatigue, il y a une plus grande sueur et fatigue de la part de quelqu'un d'autre. Tous nous savons que notre équilibre a été rendu possible par le don gratuit du temps de la part de nos parents, de nos éducateurs, de nos amis, de nos maîtres. Le temps du travail et le temps du repos sont à nouveau possibles et humains s'il est clair qu'il y a ce temps originaire de la vie reçue, du gratuit, un temps qui demande une célébration, une fête. Cette fête parlera la triple langue de la mémoire racontée des dons, de la louange et gratitude exprimées avec gestes et paroles, et de l'engagement dans le présent et dans le futur pour être à la hauteur du don obtenu.

C'est dans cette expérience d'un temps donné, que le temps dans sa totalité peut être ordonné, comme l'affirme la Constitution sur la liturgie (SC 84) : « L'office divin, d'après l'antique tradition chrétienne, est constitué de telle façon que tout le déroulement du jour et de la nuit soit consacré par la louange de Dieu ». La Liturgie des Heures, en lien avec l'Eucharistie, libère et rend possible le temps du travail et le temps de repos.

5- La Liturgie des Heures comme langue ordinaire de la prière chrétienne

La réforme liturgique a profondément transformé notre façon de vivre la liturgie eucharistique, action de toute l'assemblée pour une participation active, « source et sommet » de toute action chrétienne. La même réforme a-t-elle réellement transformé la prière de la Liturgie des Heures ? Confié normalement aux religieux qui la prient dans des endroits particuliers au nom de tous, elle n'est pas encore devenue la prière ordinaire de tout le corps ecclésial. Elle se donne donc souvent comme lieu de la différence et de l'identité de certains sujets religieux.

Cette faiblesse n'est pas négligence et n'est pas due pas au manque d'engagement pastoral. Elle est plutôt le résultat d'une autre fragilité plus fondamentale, une faiblesse théologique qui se concrétise dans une initiation chrétienne trop centrée sur l'Eucharistie et qui ne fait pas de la Liturgie des Heures la langue originaire de la prière des baptisés. Comme l'a montré Gregory Dix, l'Eucharistie vit un *rapport absolu* avec le temps sauvé, à cause de sa nature clairement eschatologique : dans le rite eucharistique nous célébrons le Royaume comme présent dans notre langage eucharistique, dans nos gestes, en tension avec tout ce qui n'est pas encore accompli dans notre vie. La Liturgie des Heures vit la même tension, mais suivant un rythme qui prend son origine du temps à accomplir : elle crée un rapport *contextuel* avec le temps. Une communauté qui se rassemble seulement pour l'Eucharistie et pense ses itinéraires d'initiation seulement en fonction de l'Eucharistie prive ses baptisés d'un rapport viable et scandé dans le temps avec le Mystère pascal. La réforme du Concile Vatican II reste encore à accomplir précisément à partir d'une pratique théologiquement fondée de la Liturgie des Heures, qui comporterait une réelle conversion des projets de catéchuménat et d'initiation chrétienne, une révision des parcours de formation des ministres ordonnés (quel rapport

les prêtres ont-ils avec le *bréviaire* ?) et probablement des novices des monastères ou des couvents (quel rapport y-t-il entre Liturgie des Heures et célébration quotidienne de la Messe ?).

6- De la prière juive au bréviaire

Ce travail de fondation théologique de la Liturgie des Heures commence par la redécouverte de l'ampleur unique de la phénoménologie de la prière dans le monde biblique. Le verbe « prier » n'est pas un verbe technique dans le langage de l'Ancien Testament, mais la prière est exprimée par une riche pluralité de verbes. À l'intérieur de l'expérience unique d'*alliance* que le peuple vit avec son Dieu, le dialogue s'exprime dans les actions d'*invoquer*, *louer*, *supplier*, *se lamenter*, *chercher*, pour en citer quelques-uns. La relation profonde et vive entre le Seigneur qui a conclu une alliance d'élection et Israël justifie donc la phénoménologie vaste du dialogue entre les deux interlocuteurs, dialogue lié à la vie, aux événements historiques, aux émotions vécus par les croyants et par Dieu lui-même.

En particulier, l'événement tragique de l'*exil* justifie la formation d'une tradition pratique de prière spécifique (voire unique) autour de la *synagogue* avec une pratique quotidienne de la prière publique ; scandé en six jours plus un, le *shabbat*, mesure du temps, structure un *dialogue avec Dieu* qui n'a pas besoin de médiation de personnes sacrées ni de l'espace cultuel du temple. La prière juive vit dans le temps une évolution qui passe de l'improvisation à la fixation, de la multiplicité à l'uniformité.

Depuis les études de Bradshaw et de Taft⁷, il est désormais considéré non scientifique de soutenir la thèse que la prière des chrétiens serait une continuation directe du culte quotidien synagogal juïaïque. La prière chrétienne n'est pas bien sûr une création *ex nihilo*, mais une réinterprétation de la tradition juive, avec une certaine nécessité de distinction et d'improvisation. Le commandement du Christ de « prier en tout temps » (*kairos*), l'exemple de Jésus même qui priait souvent à des heures inhabituelles, portent l'Église à dépasser l'héritage reçu. On ne peut pas parler avec certitude d'une prière régulière, communautaire et quotidienne des Heures avant le IV^e siècle. Les chrétiens (comme les Esséniens) réduiront les Offices à deux (matin et soir) et transformeront le sujet priant, qui devient le « nous » et non plus le « je » des psaumes. Plus précisément, les chrétiens ont conscience que le sujet de leur prière est le Corps mystérique du Christ (Mt 18, 20), nouveau temple, dont le Seigneur est la tête et les priants sont les membres. Avec le Seigneur, ils prient trois fois par jour le *Notre Père* (*Didaché* 8 et Clément de Rome), à des moments fixés et non improvisés. Après la paix constantinienne, quand toute la société commence à devenir chrétienne, les moments principaux de rassemblement avant et après le travail deviennent le matin et le soir, cherchant un équilibre entre travail et prière (Jean Chrysostome, Eusèbe de Césarée, Constitutions apostoliques). La différence la plus considérable devient celle entre l'Office monastique (sept moments de prière chaque jour, psalmodie continue, lien faible entre les psaumes et les textes bibliques et les moments de la prière) et l'Office cathédral (nombre réduit de psaumes, répétés et mémorisés, une ritualité plus riche en textes et gestes rituels comme le lucernaire, utilisation d'encens).

7. P. F. BRADSHAW, *Daily Prayer in the Early Church: A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*, London 1981. R. TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville, Minnesota 1993.

Dans les nombreuses différences des traditions locales, l'Église s'est toujours efforcée d'adapter la prière aux conditions des diverses générations. En particulier, la Curie Romaine sous Innocent III (XIII^e siècle) et les ordres mendiants demandèrent une simplification de l'Office, pour une pratique plus compatible avec les moments de voyage et la condition isolée des mendiants et des malades. *Semper breviabant et saepe alterabant* : c'est dans cette période que naît le *breviarium* (office abrégé), distinct de l'Office monastique et cathédral, où entrent les prières dévotionnelles, l'Office de la Vierge Marie et des défunts. Après le Concile de Trente, Pie V propose une réforme du bréviaire (1568), caractérisé par l'uniformité, le retour au modèle antique, par une présence majeure de l'écriture sainte, l'élimination des textes légendaires et incorrects. Le bréviaire devient un vrai signe de distinction du clergé, un objet toujours à portée de main des prêtres, et donc pensé exclusivement pour la récitation privée et sans chants. Objet simple et symbolique, le bréviaire devient « une machine moderne » qui permet la fonction vicarie (au nom de l'humanité entière), un devoir de l'Église satisfait par ses ministres. En une époque plus récente, Pie X et Pie XII essayent de travailler à une nouvelle réforme du bréviaire, par un assainissement (réduction, simplification, abréviation et suppression) et une recherche d'uniformité entre monastères et paroisses.

6- La réforme de Vatican II⁸

Le travail sur les *Ordo* liturgiques qui a suivi le Concile Vatican II peut être compris et continué à partir de la théologie liturgique, préparée longuement par le Mouvement Liturgique et exprimée dans les constitutions conciliaires. Elles ont conscience que la pratique de la Liturgie des Heures

8. A. JOIN-LAMBERT, *La liturgie des heures. Un lieu d'expérimentation du Mystère pascal*, en M. KLÖCKNER et B. BÜRKI (Edd.), *Tagszeitenliturgie. Ökumenische Erfahrungen und Perspektiven*, Fribourg 2004, p. 61-81.

est incompatible avec la réforme commencée. Le sacerdoce du Christ par l'Église (SC 83) a pour but la sanctification de la journée (88), selon la *veritas horarum* (88 et 94). Cela rend donc nécessaire une nouvelle révision de la Liturgie des Heures (diminution du nombre des offices, nouvelle répartition des psaumes, plus grande variété des lectures bibliques, renouvellement des hymnes et usage de la langue vernaculaire 89-93.101), en donnant la préférence à la récitation commune avec les laïques (99-100). Le texte de la constitution conciliaire ne sort pas d'une mentalité cléricale : la prière avec le peuple est souhaitée mais n'est pas le point de départ, la base historique est très gravement déficiente (Taft).

Cette faiblesse cléricale est encore présente en *Laudis canticum* (1970) : à la Liturgie des Heures, qui est le complément nécessaire de tout le culte divin, les fidèles sont « invités », « convoqués ». C'est seulement dans le Catéchisme de l'Église Catholique que les trois éléments fondamentaux toujours cités mais insuffisants (la transformation du temps par la Liturgie des Heures, la *laus perennis* comme vocation de l'Église dans le monde et la prière publique qui est pour tous, obligation pour certains et invitation pour tous les autres) sont liés au Mystère pascal (n. 1174). Cette intuition, qui n'est pas développée dans le Catéchisme, se révèle comme le seul fondement théologique praticable pour justifier une pratique sacramentelle de la Liturgie des Heures comme langue ordinaire de la prière de tout le corps ecclésial. Les initiés qui ont accueilli le mystère pascal comme clef de leur vie, forme de la présence du Royaume dans le temps, le célèbrent, accompli dans l'action eucharistique et le vivent en recherche quotidienne dans les différents rendez-vous de la Liturgie des Heures.

C'est la Liturgie des Heures qui permet le passage pascal dans le temps, qui transforme le *kronos* en *kairos*, équilibre consommation et régénération du temps. Comme rythme quotidien et elle soustrait l'homme *laborans* à ses

cadences, lui demandant de désirer le temps sauvé, de le concevoir et le mettre au monde, de prendre soin de lui et de le laisser partir. Ce rythme pascal est présent au-delà du sens symbolique (alternance lumière et obscurité). Le sens se révèle dans le va-et-vient de la communauté qui prie-travail-prie. Les croyants vivent le seuil entre les différentes actions vitales comme passage pascal, comme *rupture instauratrice*, quitter une activité (travail) pour une autre (prière). Quitter est toujours une petite mort, surtout pour entrer dans une activité comme la prière qui ne nous appartient pas comme possession. C'est une dépossession donc, un mouvement d'abandon. La fin de la prière n'est pas de *retourner* au travail, mais de *revivre* la tâche transfigurée, créant le mouvement quitter-revivre. La même dynamique se joue entre jour et nuit : pour quitter l'état de veille on vit une mort, pour un passage à un autre jour, vers l'Autre jour.

Conclusion :

« *Longtemps, je me suis couché de bonne heure* ». La recherche proustienne du temps perdu nous a conduits à la perception d'un rapport difficile avec le rythme de vie contemporain. Le temps se consume, comme le sablier, sans laisser aucun parfum, dans la fausse alternance temps libre / temps de travail. Cette polarité se révèle en réalité sans fondement. Il s'agit au contraire de laisser place à un temps originaire, le temps de la fête, par lequel le travail et le repos retrouvent leur sens. La fête se donne à une seule condition : que la communauté ait mémoire du mal et du salut qu'elle a reçu, de l'art nécessaire pour que la gratitude soit vécue et de la promesse vers le temps futur. La fondation du temps viable est donc le mystère du salut, le mystère pascal, qui demande une fidélité accomplie (eucharistie) et une fidélité contextuelle (LH). La théologie liturgique postconciliaire n'a pas suffisamment explicité cette fondation pascalle du temps. Affirmer et vivre cette expérience du temps sauvé s'avère

de plus en plus prophétique dans la pensée occidentale de *l'homo laborans* et demanderait une pratique liturgique moins monotone : centrée sur l'action eucharistique mais capable d'un équilibre avec la pratique quotidienne de l'Office des heures. Cela permettrait finalement d'abandonner la conception legaliste, qui a justifié et justifie encore la nécessité du bréviaire uniforme et simple dans les mains de certains au nom de tous. Si cette fondation théologique est acquise, toute opposition cesse d'avoir un sens (monastère/paroisse, communauté/individu, chant/récité). L'objectivité de la Liturgie des Heures donne une primauté au rite, à la célébration communautaire, qui n'exclut pas la célébration individuelle et qui reste toutefois ecclésiale. Cela permet de redécouvrir le lien originaire entre Liturgie des Heures et Eucharistie, avec des intéressantes perspectives œcuméniques, comme celles de nombreuses communautés anglicanes qui n'ont jamais quitté l'Office quotidien, par opposition justifiée à la messe quotidienne des paroisses catholiques, et de certaines communautés réformées et luthériennes qui redécouvrent la Liturgie des Heures comme prière ordinaire de toute l'Église. Chaque baptisé a le droit, en effet, d'être initié au sens pascal du temps, avec une orientation de la vie, office après office.

*Marco Gallo
Saluzzo*