

La Maison-Dieu, 179, 1989, 31-43

Adrian HASTINGS

LE CHRISTIANISME OCCIDENTAL ET LA CONFRONTATION DES AUTRES CULTURES

LE deuxième concile du Vatican a consacré le chapitre 2 de la seconde partie de la Constitution sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et Spes*, à « L'essor de la culture ». On ne peut pas dire que ce soit un chapitre excellent, mais il peut sans doute recevoir la même approbation que le Dr Johnson aurait réservée à la prédication d'une femme : « C'est comme un chien qui tenterait de marcher sur deux pattes ; l'étonnant n'est pas qu'il ne le fasse pas très bien, mais qu'il parvienne à le faire ! » (31 juillet 1763). S'affronter au problème de définir et de décrire la culture, voilà bien quelque chose d'extraordinairement neuf pour un Concile général ! Ce fut d'ailleurs l'une des expressions les plus marquantes de la culture du Concile lui-même ; cette dernière peut sembler assez étrange, et ne pas convaincre entièrement, avec son mélange d'optimisme des années 60 et d'*inclusiveness* sociale, d'une part, de traditionalisme romain fondamental et relativement mal-taillé, d'autre part.

Mais dans ce chapitre, comme dans l'ensemble de *Gaudium et Spes*, c'est le premier accent qui l'emporte. Le Concile affronte la relation entre unité et diversité. Il parle d'une « pluralité de cultures » et souligne que toute communauté humaine possède « son patrimoine propre » et constitue « un milieu déterminé et historique » (GS, 53). Ainsi « se prépare peu à peu un type de civilisation plus universel » (GS, 54), qui est appelé, au singulier, « la culture d'aujourd'hui » (GS, 57) ; le Concile craint « qu'elle ne mette en péril le génie propre de chaque peuple » (GS, 56) et qu'elle menace la préservation des « particularités de chaque culture » (GS, 54).

Le Concile considère tout cela comme un problème neuf. Il n'avoue jamais que l'Église elle-même a systématiquement mis en péril la conservation des particularités, dans le domaine ecclésiologique ou liturgique. Il reconnaît cependant qu'une diversité culturelle devrait faire partie de la diversité liturgique, catéchétique et théologique. Il proclame que l'Église « peut entrer en communion avec des modes culturels variés ». « Les ressources des diverses cultures » peuvent servir à donner au message du Christ « une expression plus parfaite dans la célébration liturgique comme dans la vie multiforme de la communauté des fidèles » (GS, 58). « Ainsi l'Église, en remplissant sa propre mission, concourt déjà par là à l'œuvre civilisatrice et elle y pousse ; son action même liturgique, contribue à former la liberté intérieure de l'homme » (GS, 58).

Voilà de fortes prétentions, si on les compare historiquement aux siècles de centralisation, de romanisation et d'occidentalisation liturgique, processus imposé non seulement aux Églises d'Europe occidentale et aux peuples nouvellement évangélisés en Asie, aux Amériques, dans le Pacifique ou en Afrique, mais aussi aux rites existant autour de la Méditerranée et au sud de l'Inde. L'histoire de liturgie catholique dans la période post-tridentine ne se caractérise en rien par la recherche de la liberté et du pluralisme culturel.

Le ton du Concile était cependant nettement différent, même si c'était de façon non critique. Il n'a pas pris en compte le vaste fossé qui sépare ses belles aspirations et la réalité historique, passée et présente, qu'il représentait. Il n'a pas non plus développé les implications de ces affirmations quelque peu sibyllines de *Gaudium et Spes* pour l'avenir. Il les a cependant reprises, plus ou moins, en divers autres documents. Le *Décret sur les Églises orientales* a confirmé, bien sûr, que tous les membres des rites orientaux « peuvent et doivent toujours garder leurs rites liturgiques légitimes » (n° 6) ; la diversité liturgique, loin de nuire à l'unité de l'Église, la met plutôt en valeur (n° 2). Le *Décret sur l'Activité Missionnaire* déclare que « dès le début » une nouvelle communauté chrétienne doit être « dotée des richesses culturelles de sa propre nation (n° 15). Les candidats au ministère seront « versés dans la culture de leur peuple », tandis que les laïcs exprimeront leur vie ecclésiale « dans le milieu social et culturel de leur patrie, selon les traditions nationales. Ils doivent connaître cette culture... » (n° 21), afin que « la vie chrétienne soit ajustée au génie et au caractère de chaque culture » (n° 22).

C'est seulement — mais assez naturellement — dans la *Constitution sur la liturgie* (nos 37-40) que quelques brèves indications sont données « pour adapter la liturgie au génie et aux traditions des peuples ». Ces normes sont assez révélatrices de l'état d'esprit du Concile en ce domaine : elles sont assez positives envers une diminution de l'uniformité, mais extrêmement limitées dans l'acceptation des conséquences que cela pourrait avoir. On déclare d'abord que « l'Église ne désire pas, même dans la liturgie, imposer la forme rigide d'un libellé unique : bien au contraire, elle cultive les qualités et les dons des divers peuples et les développe;... qui plus est, elle (les) admet parfois dans la liturgie elle-même » (CSL, 37). Cependant, le paragraphe suivant précise que « les différences légitimes et les adaptations à la diversité des assemblées, des régions, des peuples » ne seront autorisées que si l'on « sauvegarde l'unité substantielle du

rite romain » (CSL, 38). Néanmoins, l'article 40 reconnaît, de manière stimulante, mais dangereusement vague, qu'« en certains lieux et en certaines circonstances il est urgent d'adapter plus profondément la liturgie » ; il poursuit en parlant « de ce qui, à partir des traditions et de la mentalité de chaque peuple, peut opportunément être admis dans le culte divin ». De pareils éléments devant être envisagés avec prudence par l'autorité ecclésiastique locale, puis être soumis à Rome.

Il a manqué au Concile la présence presque totale d'experts, ou celle d'un groupe de pression consistant, au sein des évêques, pour représenter un point de vue proprement non occidental. Parmi les grandes voix du Concile, seule, peut-être celle du patriarche Maximos parla réellement en faveur du reste du monde. Ce ne fut pas assez. Il n'y eut, en conséquence, aucune attention réelle pour développer les implications de l'article 40 de *Sacrosanctum Concilium* ou du numéro 58 de *Gaudium et Spes* en faveur de la liturgie du monde non-occidental, évangélisé selon un *modo latino* très net, durant la période post-tridentine. On ne soupçonne pas davantage la pure inutilité, par rapport à l'hémisphère sud d'insister sur le maintien presque universel de « l'unité substantielle du rite romain ». On ne recueille pas plus largement la leçon de l'expérience orientale. En conséquence, le maintien des rites des Églises orientales est décrit d'une manière qui regarde vers le passé avec l'insistance sur « le retour à leurs anciennes traditions » plutôt que comme un modèle pour l'avenir de l'Église universelle tout entière. Cela ressemble plus à la conservation d'une demeure historique ou d'une réserve naturelle qu'à la découverte proprement catholique et romaine d'un modèle d'œcuménisme dans lequel l'unité ne requiert plus l'uniformité. Tandis que *Gaudium et Spes* saluait le pluralisme culturel de la planète comme une donnée intégrante de l'expérience humaine, avec le lien intrinsèque entre culture et liturgie, le Concile n'a pas osé en tirer la conclusion évidente que l'imposition du rite

romain à d'autres cultures était une manière de dénier ce lien, et relevait d'un catholicisme de mauvais aloi.

★

Le problème, c'est d'abord que tout cela a fait surgir dans le domaine liturgique deux modèles complètement différents pour le développement de la liturgie dans les principales Églises du Tiers Monde. De plus, cela n'a pas fourni de référence sérieuse pour affronter les énormes difficultés que comporte l'essai d'inculturation plus radicale que le Concile sembla appeler de ses vœux, au moins dans l'article 40. Car, en fait, les Églises de l'hémisphère sud, durant la période post-conciliaire, se sont donné un programme d'inculturation en profondeur, centré sur la liturgie, qui a été au moins aussi central pour elles que ne l'a été la théologie de la libération. Si celle-ci peut bien apparaître comme l'expression la plus caractéristique du renouveau catholique latino-américain durant cette période, l'inculturation le fut tout autant pour le renouveau du catholicisme en Asie et en Afrique. Mais dans la mesure où ils ont essayé d'introduire des modifications qui vont au-delà des détails mineurs et d'importer dans la liturgie des éléments, même marginaux, repris à la culture locale ; dans la mesure aussi où ils ont essayé d'aller effectivement au-delà de l'horizon de l'article 38 de la Constitution liturgique, avec son insistance sur le maintien de « l'unité substantielle du rite romain », pour rejoindre la perspective du numéro 40 qui propose d'« adapter plus profondément la liturgie », en pratique ils se sont trouvés nettement bloqués par l'autorité romaine.

Ce n'est pas mon rôle, ici, d'envisager la situation en termes ecclésiologiques. Je n'ai pas, non plus, à passer en revue les créations liturgiques, telles que l'anaphore indienne composée par la direction et les étudiants de la Faculté de théologie de Jurseong ou la *Misa ng Bayan* des Philippines, en tagalog et en anglais. Ce qui paraît

clair, c'est qu'il n'existe absolument aucune possibilité de répondre à l'engagement de principe du Concile envers la nécessité et le caractère authentiquement catholique d'un pluralisme liturgique correspondant au pluralisme culturel du monde contemporain, et quelque peu comparable à la diversité liturgique qui s'est développée dans l'Église des premiers siècles, si une appréciation de l'acceptabilité de chaque rite doit être portée, et même instantanément, non par des gens de la culture en question, mais par une autorité centrale dont les officiels ne sont pas seulement tout à fait étrangers à cette culture, mais imprégnés de la culture ecclésiastique de Rome.

Le modèle fondamental de diversification culturelle de la liturgie devrait rester la manière dont elle s'est effectivement développée dans l'Église ancienne. La réelle insistance du Concile sur la protection des rites orientaux devrait nécessairement légitimer le développement pluraliste de la liturgie ancienne dont sont nés aussi bien ces rites-là que la liturgie romaine. Tout rite, y compris le rite romain, est le résultat d'une inculturation historique particulière. Chacun a sa propre culture, mieux : il porte les traces de cultures successives et interconnectées. Cela est vrai de toute expression majeure de la culture d'un groupe ou d'un peuple. Elle n'est pas la création d'un seul moment ou d'un seul esprit. Rome n'avait pas la même culture au 16^e siècle, au 9^e et au 6^e s.

Il est absolument nécessaire au bon fonctionnement de la liturgie qu'on puisse y participer aujourd'hui, ce qui exige une relation vivante avec la culture et la conscience contemporaines. Mais cette relation est (ou devrait être) d'une nature différente, disons, de celle de la musique *pop* ; son rôle de véhicule de signification, de *mémorial* de tous les hauts faits du passé, et d'ouverture vers la transcendance, exige véritablement que cette relation ne soit pas trop étroite. Elle n'a pas seulement à provoquer à l'engagement, mais à nouer ensemble dans la communion, à travers le temps et l'espace. En tant que sujet ecclésial premier de la « tra-

dition », elle a besoin de porter en elle quelque chose de la culture chrétienne des temps passés. Tout cela signifie qu'une bonne liturgie, en ne cessant pas d'être particularisée par sa culture, ne peut cependant pas l'être de manière trop étroite. Il existe une véritable relation de famille entre toutes les liturgies, une compréhension commune de ce qui est en cause, la capacité de participer à une communion universelle des liturgies. Le christianisme possède, en fait, ce que l'on peut appeler une culture liturgique qui n'est pas, ou ne devrait pas être, une culture distincte et totalisante ; tout en étant reconnaissable par-delà les cultures, elle doit être véritablement intégrée à des cultures diverses, différentes dans l'espace et le temps, différentes au point de vue séculier comme religieux. La culture anglaise du 15^e siècle était incroyablement différente de celle du 20^e (sans que ni l'une ni l'autre ne soit monolithique) ; mais une liturgie chrétienne qui se reconnaît pour telle doit et, on l'espère toujours, peut être intégrée et se trouver à l'aise dans l'une comme dans l'autre.

Chaque culture a des qualités et des limites qu'un profane bien disposé est plus ou moins capable de reconnaître ; mais celui-ci non plus n'est jamais sans culture. C'est le paradoxe de la culture que l'on ne puisse jamais y être étranger, à aucun instant de la vie consciente ou en aucune dimension de son jugement, et qu'il soit cependant possible, et même humainement nécessaire, de se trouver en communion d'une manière finalement universaliste, par-delà les cultures tant spatiales que temporelles. De toutes les constructions culturelles, la liturgie devrait être la plus ouverte à cette communion. Mais il ne peut authentiquement en être ainsi si nous décrétons que notre culture, ou notre liturgie, a une valeur absolue. Et cela est tout aussi vrai de la liturgie romaine. La longue histoire d'un impérialisme, qui a réussi aux plans ecclésiastique comme liturgique, ne constitue pas une position avantageuse et neutre à partir de laquelle on puisse apprécier, avec sûreté, des cultures particulières. Mais cela n'est pas facilement acceptable

par ceux qui se sentent héritiers de la devise : « *Tu regere imperio populos, Romane, memento* ».

★

Depuis le haut moyen âge au moins, toutes les branches de la culture européenne ont été imprégnées de conceptions bibliques et chrétiennes : des symboles, des mots, des histoires, des valeurs morales et sociales, des pratiques. Le christianisme et les cultures occidentales mêlent dans une histoire commune tant d'éléments qu'il est difficile de les distinguer et impossible d'en démêler les fils. Ce sont bien sûr les dimensions non personnelles de la culture commune qui sont à la fois les plus subtiles et les plus difficiles à apprécier. La Bible et la liturgie peuvent bien être considérées comme formant le noyau le plus central de la tradition culturelle européenne, comme David Jones l'a affirmé de la manière la plus évocatrice parmi les écrivains modernes. Cela reste vrai pour des Européens qui, personnellement, ont explicitement rejeté le christianisme ; leur ethos culturel demeure chrétien, même si cela est rapidement devenu moins vrai aujourd'hui, à la différence du passé, pour les chrétiens comme pour les non chrétiens.

Mais le passé aussi a connu une variété infinie. Tour-nons-nous un moment vers la littérature classique anglaise ; la culture religieuse et chrétienne de Milton, Donne, Herbert et Blake avait une profondeur que celle de leurs contemporains Shakespeare, Jonson, Vanbrugh et Gibbon n'atteignait pas. De même, le contenu chrétien et son influence sur une forme de culture européenne n'est pas nécessairement aussi compatible avec elle en d'autres circonstances ; l'Ecosse et le Royaume de Naples ont beau avoir été tous deux façonnés de manière décisive dans leur culture traditionnelle par la religion chrétienne, ce fut de manière profondément différente. La célébration de Noël est centrale pour l'une, presque sans pertinence pour l'autre. Mais les chrétiens d'Occident ont tendance

à considérer, du moins jusqu'à une date récente et pas seulement à Rome, que leur propre manière de mêler religion et culture est celle qui, en définitive, est correcte, alors qu'en réalité il a existé un flux incessant dans lequel aucune forme ne fut jamais définitive et toutes furent profondément défectueuses.

L'éventail des liturgies anciennes, tout comme la diversité des théologies de l'époque, proviennent de l'expérience d'Églises locales confrontées au culte de Dieu et à l'expression des mystères chrétiens à l'intérieur de contextes culturels et linguistiques spécifiques, et qui étaient pourtant parfaitement conscientes d'une communion de foi plus large ; celle-ci rencontra cependant, dès le commencement, des limites très considérables, tant au plan géographique que linguistique ou culturel. La tension entre le pluralisme et l'unité n'est pas une découverte moderne ; ce fut la nécessaire expérience de la *Catholica*, à toutes les époques, dans la mesure où elle a été fidèle à elle-même. La domination progressive d'une seule forme liturgique fut simplement l'expression en Occident d'une sur-ecclésiastification de l'héritage impérial romain ; au Moyen Age celui-ci se mua en monarchie centralisante, incapable de porter les véritables tensions du catholicisme.

C'est précisément le pluralisme culturel inhérent à la société qui demande un pluralisme ecclésiastique et liturgique. En cela, le christianisme catholique, dans son essence, est fort différent de l'Islam. Il n'a pas de culture ou de langue privilégiées. Mais, vu son affrontement séculaire avec l'Islam, le christianisme romain a fini par adopter, pour la conduite du monde, un point de vue presque musulman ; une culture chrétienne, qui s'estimait elle-même principiellement monolithique, en vint à être identifiée à la culture de l'Europe occidentale. L'impérialisme occidental et séculier du 19^e siècle vint plus tard relayer l'ancien impérialisme ecclésiastique et romain, pour créer une situation à laquelle il nous faut faire face en cette fin de 20^e siècle. En son article 40, le Concile a semblé un instant saisir la nature de la conjoncture ;

en son numéro 38 il y a renoncé. Au cours des 25 dernières années, les liturgistes du Tiers Monde ont de plus en plus cherché à se libérer en s'appuyant sur l'article 40, tandis que Rome est retombée de plus en plus sur le numéro 38.

C'est une confrontation stérile. Le problème ne peut être résolu par un système de supervision liturgique centralisé, ni par l'abandon simpliste d'une liturgie existante. Une bonne liturgie ne se crée pas en un coup. Les liturgies du passé se sont engendrées organiquement les unes les autres ; c'est cela qu'il faudrait permettre de faire aujourd'hui.

En fait, le christianisme est la religion qui, historiquement, peut le plus évoluer ; elle est capable de s'adapter encore et toujours à de nouvelles races, cultures, langues et philosophies, de renoncer à de larges tranches de ce qui semblait être sa tradition et d'absorber des nouveautés apparemment discordantes. Mais cette absorption requiert nécessairement transformation, ou essai de transformation, de manière à ce que le neuf et l'ancien en viennent à coopérer dans une sorte d'harmonie organique, et éventuellement à fusionner. Il n'est vraiment ni concevable ni souhaitable de laisser tomber tout apport post-biblique, à quelque moment du temps que ce soit ; la « tradition » garde toujours ses droits, et la formation, en des circonstances nouvelles, d'une nouvelle culture en rapport avec le christianisme, comme celle d'une nouvelle théologie ou d'une nouvelle liturgie, charriera toutes sortes d'éléments chrétiens ultérieurs à la Bible, d'Augustin à Bonhoeffer. Même Augustin, par exemple, personnage si central dans la culture chrétienne occidentale jusqu'ici, est certainement en train de lui devenir plus marginal. Si nous, en Occident, nous n'avons jamais senti aussi fort qu'aujourd'hui le besoin d'être libres à l'égard de notre bagage culturel chrétien, à combien plus forte raison les chrétiens d'autres continents !

Rien de ce qui est beau, rien de ce qui concerne la recherche de sens et de vérité, en quelque culture que ce soit, même la plus éloignée du christianisme, ne peut en principe ne pas être reçu dans l'une ou l'autre synthèse chrétienne vivante. Mais cela ne devrait pas consister principalement dans le détachement de quelque pièce culturelle particulière ou d'une forme symbolique, jugée adéquate, et dans son « baptême » à l'intérieur d'un rituel ou contexte chrétien pré-existant (bien qu'un instrument de musique soit naturellement plus facilement baptisable qu'un récit christologique ou même un autre système symbolique de couleurs). Les symboles, les mythes, les formes d'expression et de vie de toute sorte, ne prennent sans qu'à l'intérieur de vastes systèmes de signification. C'est avec ces derniers que la confrontation est la plus rude. Ce n'est qu'en tant que mailles d'un réseau vivant de significations culturelles, écologiques et économiques que des éléments particuliers peuvent être introduits dans un contexte chrétien et liturgique. Si l'ancien réseau est trop serré, puissamment contrôlé par un ensemble de significations et de structures institutionnelles toujours en vigueur, il peut s'avérer quasi impossible de transplanter certains de ces éléments majeurs dans un contexte chrétien ; les tensions entre références contraires peuvent être bien trop fortes pour les participants. Mais si un réseau est plus ouvert, s'il peut être considéré lui-même comme corrélatif plutôt que contradictoire, précurseur plutôt qu'alternatif, ou si, peut-être, il est en voie de disparition, comme ensemble signifiant, dans son propre domaine, à ce moment une transplantation symbolique générale peut bien être possible, d'une manière synthétique plutôt que syncrétiste.

Seuls les gens qui appartiennent d'une certaine manière aux deux réseaux et pour lesquels tous deux ont une réelle signification peuvent réaliser pareille entreprise, toujours périlleuse. C'est l'intégration de deux traditions religieuses et culturelles ouvertes dans une nouvelle unité, dans laquelle l'ancienne vision chrétienne du monde prend

une forme historique nouvelle et particulière, à l'aide d'une culture qui elle-même a été jusqu'ici plus qu'une culture. Ainsi la nouvelle culture et sa liturgie nouvellement inculturée est, authentiquement et de manière reconnaissable, en continuité tant avec une culture religieuse jusqu'ici non chrétienne qu'avec le mouvement historique central de la tradition chrétienne (et même largement occidentale).

L'adoption éclectique d'éléments provenant d'autres religions, transplantés en hâte avec grand optimisme, peu après le Concile, ne peut pas être une voie liturgiquement saine pour l'avenir. La culture est un tout cohérent. Elle ne peut être vierge de tout élément religieux, à moins qu'elle ne soit pas religieuse. La culture d'une communauté chrétienne dans une société hindoue devrait certainement comporter de nombreux éléments communs avec celle de ses voisins hindous, et cependant la culture des deux ne peut être la même. L'adoption rapide, par des intellectuels, de formes symboliques hautement significatives pour d'autres religions peut bien ne pas produire une nouvelle synthèse liturgique signifiante, mais un mélomélisme de rites profondément discordants, déconcertant le participant non éclairé. Ou bien cela peut ne paraître tel qu'à première vue, tant est forte la puissance d'absorption de nouvelles formes par une liturgie vivante, et ce qui peut paraître discordant au début peut devenir plus tard le souffle de la vie. Les chrétiens du Tiers Monde, habitués depuis des générations à célébrer selon des rubriques établies en Occident, peuvent ne pas reconnaître d'emblée la liberté qui leur est offerte, celle d'être davantage eux-mêmes. Comme il est presque impossible d'imaginer une liturgie chrétienne authentiquement moderne qui ne s'enracine cependant pas profondément dans la longue histoire de l'Église chrétienne et dans son bagage culturel issu de l'Écriture et de la Tradition. Cette histoire doit toujours rester une réalité ouverte, dans laquelle l'expérience de nouveaux contextes culturels réinterprète ce qui a été transmis et y apporte du neuf. Cette histoire, pour un bon moment, sera

maintenant celle de l'hémisphère sud. Bien que structurée, sa liturgie demeurera mémorial de choses du passé et sacramentalisation de réalités présentes, dans l'attente des biens à venir.

★

Il n'est pas possible de poser les limites formelles du processus d'inculturation quand il se déroule dans des contextes différents de ceux dont on a fait l'expérience dans le passé. Prenons un exemple simple mais fondamental. Dans des climats tempérés, on a stipulé que les éléments eucharistiques étaient le pain de blé et le vin, du moins pour les canonistes (la pratique de l'Europe médiévale était beaucoup moins uniforme). La tradition liturgique principale de l'Occident n'a dès lors plus jamais fait de compromis avec cette exigence. Maintenant, en dehors des climats où poussent le blé et la vigne, l'intention de Dieu ne peut pas être l'absence de célébration eucharistique. La culture symbolique et langagière vit au sein de la culture économique, politique et ethnique. Le riz et le blé ne sont pas les mêmes aliments, pas plus culturellement que matériellement ; la différence entre des sociétés qui vivent du premier ou du second n'est pas seulement une question de menu, mais aussi une approche subtile de la symbolisation de la nourriture. Dans une société à riz, cependant, bien que le riz ne puisse pas être culturellement identique à ce qu'est le blé dans une société à blé, il en est beaucoup plus proche que ne l'est le blé dans une société à riz. Insister sur la nécessité du pain eucharistique dans une société à riz, c'est déformer grandement la signification essentielle de l'Eucharistie, tandis qu'une eucharistie au riz, qui peut paraître stupide à l'observateur européen et, invalide pour le canoniste romain, est en fait la transposition exacte et requise de l'ancienne tradition dans un contexte culturellement neuf. Le maintien d'une eucharistie à blé est extérieurement fidèle à la tradition ; mais, intérieurement, elle en déforme la signification. Insister sur le

maintien du blé alors qu'on adopte des attitudes de type hindou au moment de la consécration, c'est suivre l'esprit de l'article 38. Passer au riz est la conséquence logique du numéro 40. Pour le liturgiste, le *medium* ne doit pas être le message. Celui-ci peut finalement rester le même : Jésus Christ hier, aujourd'hui, et pour toujours. Mais ce message ne peut jamais se passer de *medium* et le *medium* est le contexte approprié de la culture contemporaine : hier, aujourd'hui, et demain, toujours en évolution. Croyant que Jésus est l'Adam, au point qu'aucune culture humaine ne puisse lui être étrangère, nous devons croire qu'une liturgie en mouvement, formée et reformée par une culture humaine dynamique, peut affirmer toujours et partout, jamais parfaitement mais de manière suffisamment évocative pour le croyant qui y participe, une parole unique et un sacrement de vie qui a changé les Apôtres et engagera toujours la communauté de l'Église.

Adrian HASTINGS