

La Maison-Dieu, 231, 2002/3, 19-35

Christian SALENSON

LE TEMPS LITURGIQUE À L'ÉPREUVE DE LA FLUIDITÉ DU TEMPS

POUR LA PREMIÈRE FOIS, à Florence, au XIII^e siècle, une horloge a remplacé l'angélus pour rythmer le temps de travail des ouvriers. On peut voir, dans ce changement apparemment anecdotique, un signe avant-coureur de la modernité. Le temps d'horloge remplace le temps liturgique. Le temps compté remplace le temps rythmé. Le changement de rythme du temps est un indicateur de l'entrée dans la modernité, laquelle, en retour, a modifié le rapport au temps qui était celui de la chrétienté. Il est probable d'ailleurs que la révélation chrétienne et la désacralisation du temps qu'elle opère, et qui va de pair avec la sanctification de l'histoire qu'elle promet, aient, à terme, largement contribué à l'avènement du « temps moderne ». La religion chrétienne avait déjà profondément modifié le rapport au temps hérité de l'Antiquité grecque et romaine.

Or, aujourd'hui, chacun peut mesurer, à l'aune de sa vie quotidienne, de profonds bouleversements dans le rapport

Christian SALENSON est prêtre du diocèse de Nîmes, Vicaire général, enseignant à l'Institut de sciences et théologie des religions de Marseille, directeur de la revue spécialisée sur le dialogue interreligieux : Chemins de dialogue.

au temps : informations en temps réel, accélération du rythme de vie, réduction temporelle des distances, temps virtuel. Les conséquences sont nombreuses dans les domaines du travail, des loisirs, des échanges. La question se pose des retentissements de ces modifications dans la manière de vivre le temps liturgique. Peut-on essayer de décrire ou d'analyser quelques-uns de ces changements ?

Je me propose de reprendre quelques éléments de compréhension du temps sacré. Je le ferai succinctement. Si le temps de la liturgie chrétienne participe de la sacralité du temps, il introduit, et ce sera mon deuxième point, quelques changements significatifs en vertu même de la révélation qui fonde la ritualité chrétienne et ne cesse d'opérer des déplacements. Enfin, dans un troisième temps, je relèverai quelques caractéristiques de notre rapport au temps et j'essaierai d'en évaluer les incidences sur le temps liturgique.

Le temps sacré

Bouddha donnait comme conseil de ne jamais disserter sur le temps, car tout cela est appelé à disparaître. Pourtant les hommes n'ont cessé de réfléchir au temps, ne serait-ce que parce que chacun sait qu'il lui est compté. Au fur et à mesure qu'il déroule le fil de son existence, il prend conscience qu'il y a un terme dont il ne cesse de se rapprocher. Le facteur temps est constitutif de l'expérience humaine. L'homme vit dans le temps, un temps limité de multiples manières et dont la mort marque la limite ultime. Comment en prendre la maîtrise et ne plus être ainsi le jouet du temps et de son caractère inexorable ? Les hommes ont essayé, de diverses façons, de s'assurer une certaine maîtrise du temps, espérant, au moins partiellement, mieux maîtriser leur propre existence.

La diversification du temps est un des moyens pour l'homme de marquer le temps de son emprise. Elle opère des ruptures dans la monotonie du quotidien et combat le caractère inexorable du déroulement du temps. Le rite en

général et la fête en particulier sont des moyens privilégiés de cette « déshomogénéisation » du temps.

La maîtrise du temps passe par une action sur le passé pour relier le présent aux origines. La fête actualisera souvent un événement fondateur qui, hors du temps, le transcende. Les Romains célébraient des *feriae* en l'honneur des dieux. Pendant ces jours-là, on cessait toute activité, sauf la chasse et la cueillette, car aux origines on n'avait nul besoin de travailler la terre ou de s'occuper des troupeaux. En agissant ainsi, l'homme introduit le temps de l'origine dans le cours du temps. En se reposant et en cessant ses activités, l'homme « se rappelle » le temps des origines et, d'une certaine manière, par la médiation de la fête et du rite, il y participe.

L'homme intervient sur le temps en déstructurant, tout au long de la durée de la fête, l'ordre établi, rejoignant ainsi le chaos primordial. Lorsque la fête sera terminée, tout rentrera à nouveau dans l'ordre. Au Moyen Âge, durant la fête des fous, on substituait un âne à l'évêque, on le coiffait d'une mitre et on le faisait entrer en procession dans l'église, en chantant des hi-han à la place des alléluias. Par un double processus de déstructuration/restructuration, la fête contribue à régénérer le temps et la vie sociale. Les fêtes de fin d'année et du bout de l'an, avec les rites qui les accompagnent, y compris dans les sociétés sécularisées, participent de cette régénération du temps. « Le temps festif apparaît comme un entracte¹. »

Le processus de sacralisation du temps est une manière d'opérer cette maîtrise du temps. Le temps sacré est un temps rituel qui permet de se rapporter à un temps immémorial. Parce qu'il se rapporte à un temps originel, il est la mémoire du mythe qui le fonde et qu'il a la charge d'actualiser. Le temps sacré unit, par le mythe et par le rite, le passé et le présent. Quand l'homme, au moyen du rite, associe les ancêtres à la fête, non seulement il établit une continuité dans le temps en se rapportant à un passé qu'il

1. Michel MESLIN, *L'Expérience humaine du divin*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 150, 1988, p. 140.

actualise, mais il prend aussi une certaine maîtrise sur son propre avenir par-delà la mort. Il affirme que lui aussi rejoindra les ancêtres et sera honoré au-delà de sa mort quand, à son tour, il sera dans le royaume des ombres. Aussi bien en agissant sur le passé que sur l'avenir, l'homme exprime une dimension de transcendance vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis du temps.

Ces rituels se répètent invariablement d'année en année ou de saison en saison. Les mêmes rites sont refaits chaque année. Les mêmes sacrifices sont offerts. Quand le temps sacré s'achève, le temps ordinaire reprend son cours dont il est comme l'interface. Le temps profane reprend ses droits. Le temps sacré est en rupture avec le temps profane. Il a son rythme et son registre propres. Il se vit en boucle. Il a pour fonction, entre autres, d'opérer rythmiquement dans le temps profane pour en interrompre la monotonie. Il permet de se rapporter à un temps originel comme aussi de se reporter à une éternité, l'un et l'autre temps hors du temps.

Le temps rituel fonctionne comme médiation symbolique : rappel du temps des origines, annonce du temps à venir, il contribue à constituer pour chaque homme sa propre expérience humaine et sacrale. Parce que le temps rituel est une médiation symbolique, il participe à la constitution des individus aussi bien que des communautés et des groupes.

Le temps de la liturgie chrétienne

Le temps rituel va subir quelques modifications dans la liturgie chrétienne. Certes le temps liturgique participe du temps sacré, mais la révélation chrétienne, parce qu'elle est révélation dans l'histoire, introduit une autre compréhension du temps en général et de l'histoire en particulier.

La révélation dans l'histoire

La révélation chrétienne ne se limite pas à une doctrine, pas même à un message. Avant d'être un compendium de vérités à croire, elle est l'automanifestation de Dieu dans l'histoire : « Il a plu à Dieu de se révéler lui-même ² » dit avec force la constitution dogmatique sur la révélation *Dei Verbum*. Selon cette Constitution du concile Vatican II, Dieu se révèle moins comme un enseignant que comme un communicant ³. C'est à Paul VI que nous devons ces lignes magnifiques : « La révélation qui est la relation surnaturelle que Dieu lui-même a pris l'initiative d'instaurer avec l'humanité, peut être représentée comme un dialogue. L'histoire du salut raconte précisément ce dialogue long et divers qui part de Dieu et noue avec l'homme une conversation variée et étonnante ⁴ ». À cette contemplation, « l'enfant a accès, le mystique s'y épuise ».

Nous pouvons dire, sans risquer de nous tromper, que nous n'avons pas fini de comprendre cette approche de la révélation et d'en déployer les conséquences. Elles sont nombreuses en bien des domaines de la théologie et de la vie des églises. En particulier, la manière de concevoir l'histoire s'en trouve transformée. Puisque ce dialogue « qui part de Dieu » se noue dans l'histoire, celle-ci prend une autre valeur, et la distinction entre le sacré et le profane est relativisée. Le profane n'est pas plus éloigné de Dieu que le sacré.

La révélation chrétienne emprunte à ses sources juives cette conception de l'histoire. La « dimension historico-prophétique du mémorial rituel juif vient briser la circularité mythique simple » ⁵ et inscrit le rite dans un rapport

2. *Dei Verbum* n° 1.

3. Christophe THÉOBALD, *La Révélation*, Paris, Éd de l'Atelier, coll « Tout simplement » 31, 2001, p. 36-37.

4. PAUL VI, Encyclique *Ecclesiam suam*, 1964, n° 72.

5. Louis-Marie CHAUVET, « La ritualité chrétienne dans le cercle infernal du symbole », *LMD* 133, 1978/1, p. 59.

particulier à l'histoire, et l'histoire dans un rapport particulier au rite. Dieu se donne à connaître dans les événements de l'histoire, et la réception par les hommes de sa révélation a lieu dans l'épaisseur de l'histoire et de leur expérience humaine. Ce que le rite aura pour fonction de signifier.

Cette inscription de la révélation dans l'histoire, qui culmine en Jésus en tant que Christ, sanctifie le temps. Dès lors, la révélation chrétienne ne se satisfait plus d'une opposition entre un temps sacré et un temps profane, opposition qui contribue d'ailleurs, lorsqu'elle y sacrifie, à lui faire perdre son identité. Le refus d'une opposition entre un temps sacré et un temps profane se prolonge dans le refus d'identifier le temps du rite au temps du sacré et le temps de la vie au temps profane.

La sanctification de l'histoire

Cette désacralisation du temps s'accompagne d'une sanctification de l'histoire individuelle et collective. Le temps de la révélation se vit dans le temps de l'histoire. Toutefois, que l'histoire puisse être sainte n'abolit pas pour autant la distinction entre le temps du rite et le temps de la vie, bien que l'un et l'autre en soient profondément modifiés, tout autant d'ailleurs que leur relation mutuelle.

En régime chrétien, le rite continue de renvoyer, comme dans toute religion, aux textes fondateurs. Il actualise les textes sacrés qui, en retour, permettent de le comprendre. Les rites se donnent à connaître par les mythes qui les fondent. Il y a là un principe d'herméneutique des rites. Les erreurs d'interprétation sont nombreuses dès lors que l'on interprète un rite ou un mythe sans le rapporter aux autres rites et mythes avec lesquels il fait système. Les rites aquatiques hindous et les rites aquatiques chrétiens peuvent avoir des similitudes, ils n'ont pas le même sens.

Dans la révélation judéo-chrétienne, les textes fondateurs renvoient à l'histoire : histoire de la sortie d'Égypte et de la traversée du désert, histoire de l'entrée en terre pro-

mise, histoire de Jésus de Nazareth et de sa mort sur la croix. Le temps du rite en régime chrétien renvoie non seulement au mythe originel, mais il y renvoie de manière particulière puisqu'il y a passage du mythe à l'histoire. La référence n'est pas intemporelle ou anhistorique. « Le culte constitue le moyen de faire revivre, de ré-actualiser le drame sauveur, et d'en faire ainsi la source permanente du salut. C'est la communauté cultuelle qui re-présente elle-même, par une solennité rituelle et symbolique, le fait historique primitif⁶. »

Ce faisant, le temps liturgique va se référer à l'histoire de diverses manières. Quel est le réel de l'histoire ? Le temps liturgique fait mémoire de l'événement fondateur, mais le risque existe d'une mémoire historicisante. Les diverses quêtes du Jésus historique nous en ont appris les limites. La mémoire de l'événement fondateur est mémoire de cet événement lu et relu dans une communauté. Comment pourrait-il en aller autrement ? « Le Jésus de l'histoire est le Jésus de l'évangile, parce que l'évangile est son histoire et qu'il n'en a pas d'autre⁷ ». Et cela ne saurait encore suffire pour rendre compte du rapport à l'histoire, car l'historicité est aussi celle d'un lecteur qui, aujourd'hui, dans les textes sacrés ou dans les rites, joue et lit sa propre histoire. Le temps liturgique ouvre sur l'historicité existentielle de la communauté et des personnes. On pourrait dire que l'historicité du temps liturgique est triple : référence à l'événement fondateur éventuel sur lequel d'ailleurs habituellement on a peu de prise (historique), sa réception et sa transmission historique par une communauté croyante (historicité), historicité actuelle des communautés et des personnes ici et maintenant (historialité). Parce que la révélation chrétienne est dans l'histoire, elle renvoie, en même temps et dans un même mouvement,

6. O. CASEL, *Le Mystère du culte dans le christianisme*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lex orandi » 6, 1946, p. 108.

7. Joseph MOINGT, « Réponses préalables à quelques interpellations », *RSR* 88, 2000/4, p. 519.

au passé et au présent et, par ce jeu, à l'expérience qui traverse l'histoire.

Liturgie et histoire

Le langage religieux est dans sa nature même un langage symbolique⁸. Le temps liturgique est un temps symbolique. Il n'est pas dans la linéarité du temps de la vie. Il n'est pas un temps comme un autre, qui ferait nombre avec les autres activités de la vie, pas même une activité originale. Contrairement à ce que disait Schleiermacher, la religion n'est pas une « province particulière de l'esprit humain », un domaine parmi d'autres. L'expérience religieuse peut jaillir en tout moment et en tout domaine de la vie. Le temps de la liturgie ne vient pas après le temps de travail, le temps de repos, le temps familial. Si tel est le cas, il se dévitalise et ne fait plus sens puisqu'il est un parmi d'autres. Il faut bien reconnaître que c'est souvent le cas pour nos contemporains. D'une certaine manière, il est le temps de la vie, mais sur un autre registre, dans une autre tonalité, dans une autre écriture, celle du rite et du symbole.

Il est la vie, et pourtant il n'est pas la vie. Il est en rupture avec le quotidien et il le met en scène. Il s'écrit à part, sans en être séparé. Il écrit autrement, avec une autre écriture, mais il écrit la même chose. Il parle du même mystère que les événements de l'histoire, mais il en parle autrement. Il fait signe, comme les signes des temps font signe, mais sans lui le temps ferait-il encore vraiment signe ? Et sans les signes des temps, l'épaisseur de l'histoire et de toute histoire humaine, serait-on encore en liturgie chrétienne ? Le temps liturgique célèbre la vie sans se limiter à elle et sans la quitter. Y a-t-il autre chose que la

8. Paul TILLICH, « Nature du langage religieux », in *Theology of Culture*, New York Oxford University Press, 1968. Traduction française : *Théologie de la culture*, Paris, Denoël, coll. « Médiations », p. 67.

vie et son mystère, et y a-t-il d'autre mystère que celui de la Vie ? N'est ce pas le drame contemporain d'une vie qui déserte le mystère et d'un mystère qui déserte la vie, d'une vie qui devient profane quand la liturgie devient sacrale, d'une liturgie qui se sacralise quand la vie devient profane ? N'est ce pas la double et unique « démonisation » de la vie et de la liturgie, l'une et l'autre se rejoignant dans la perte du mystère en tant que mystère proprement chrétien ?

On explique par là bien des dérives. Si le temps liturgique est dans la continuité linéaire du temps, homogène à l'existence, alors inévitablement naît la question de son sens et de son utilité. Que de fois n'avons-nous entendu la question : à quoi ça sert la messe ? Certes, la question est inappropriée. En termes de ritualité et de symbole, sans même faire référence à la gratuité de la grâce, cette question n'a aucune pertinence. Mais on comprend que cette question naisse, que la question de son utilité se pose, dès lors que le temps du rite s'inscrit dans la succession du temps et des activités comme une activité parmi d'autres.

L'autre dérive du rite liturgique est inverse. Elle est dans la perte de la continuité entre le rite et l'existence. Si le rite est coupé de l'histoire, il devient un en soi et se clôt sur lui-même. Deux hypothèses, si souvent observées, sont alors possibles : soit il régresse simplement en un rite et un temps sacré autosuffisant. Il congédie, à son insu, la révélation chrétienne tout en continuant à en employer le langage du rite et ses mots, souvent même en multipliant à l'excès les mots religieux et les rites, mais ceux-ci ne parlent plus. Ils ne sont plus reçus. Qui n'a subi ces insipides cérémonies frappées du sceau de l'insignifiance ? L'autre hypothèse est la fuite en avant. Désertant le mystère, le rite devient verbeux. D'explications en commentaires et d'introductions en monitions, il s'ingénie à nous faire comprendre qu'il n'a plus rien à dire, car il a perdu le sens depuis longtemps. La prépondérance et l'abondance des exhortations morales seront le refuge et dès lors le signe infaillible que ce temps liturgique-là ne parvient plus à faire sens pour l'existence.

Le temps du rite est un temps particulier, en continuité/rupture qui permet de faire retour sur le temps de la vie et de la rejouer rituellement, sur un autre registre, dans un autre langage qui est celui du symbole. Le jeu symbolique permet aussi de l'anticiper, de la transformer, dans une dimension prophétique du rituel, car le mystère est déjà là et pas encore pleinement accompli. Ce rapport au temps de la vie, normatif de l'expérience chrétienne, opère favorablement chez celui qui le vit, lui offrant la possibilité de se dessaisir/ressaisir de son expérience, lui offrant non seulement un sens, mais traçant pour lui et avec lui un chemin.

Le paradigme de cette stéréophonie de la révélation chrétienne entre le rite et la vie, le temps liturgique et l'histoire, est fourni dans la prédication même du Christ à la synagogue de Nazareth : « C'est aujourd'hui que cela s'accomplit. » Cette stéréophonie nous introduit à la « symphonie du salut ».

La métaphore de la musique évoque une autre figure susceptible de nous faire comprendre cette relation de sens. Le terme herméneutique vient de la figure de Hermès, dieu jeune, musicien et devin de la mythologie grecque. Le symbole du dieu Hermès, conservé dans le caducée, est celui de deux serpents qui s'entourent autour de la verge d'or de ce dieu. Que l'un des deux serpents vienne à disparaître, qu'advient-il de l'autre ? L'espace de sens ouvert par leur enroulement disparaît. Cette relation de dépendance et de juste distance caractérise assez bien le rapport du temps liturgique et de l'histoire, et l'espace de sens par ce rapport ouvert.

Les changements actuels dans le rapport au temps

Il est probable que notre rapport au temps liturgique soit profondément affecté par les changements qui interviennent dans le temps vécu aujourd'hui.

Le rapport au temps change et il change rapidement... car tout est rapide, même le changement ! Le temps s'accé-

lère et beaucoup s'en plaignent, regrettant le rythme élevé qui à la fois leur est imposé et que, pour une part, ils choisissent. Le désir boulimique de tout faire résiste mal à la multiplicité des possibles. Les sollicitations sont nombreuses et nombreux aussi les moyens techniques mis à disposition qui permettent d'augmenter le nombre d'activités. Cela se traduit par une accélération du temps, tellement bien intégrée qu'elle se donne à voir dans l'impatience accrue de nos contemporains lorsque des retards sont imposés ou que des obstacles même naturels viennent contrarier des emplois du temps bien remplis et maîtrisés... Une des conséquences en est la perte du temps de repos. Le temps libre est envahi par de multiples activités. Quand le temps de repos n'est plus vraiment respecté, cela contribue à une indifférenciation du temps. Or ce phénomène est sans doute une des caractéristiques de la manière dont l'homme contemporain vit le rapport au temps. L'indifférenciation du temps a des conséquences néfastes sur le temps liturgique. En effet, le rite, par définition, donne du rythme. Le rythme est fait de rupture, de prise de distance, de mise à l'écart, de diversification du temps. L'indifférenciation du temps combat le rythme.

L'indifférenciation s'accompagne d'une accélération. Elle va de pair avec une comptabilité de plus en plus précise du temps. Désormais, il faut gérer le temps, disons-nous, comme si les sociétés antérieures ne le géraient pas ! À vrai dire, elles ne le géraient pas de la même manière ni sur les mêmes cadences, mais l'homme a toujours géré son temps. Cette accélération du temps modifie les rythmes... y compris liturgiques. Le dimanche revient souvent ! Indifférenciation et accélération définissent une certaine fluidité du temps qui met à l'épreuve le temps liturgique.

Une des caractéristiques de la modernité est l'impératif de la nouveauté. À valeur ce qui est nouveau, et l'obligation de la nouveauté impose son diktat, ce qui a pour conséquence une perte de maîtrise sur le futur dont on ne sait ce qu'il sera. Dans des sociétés stables, celles de la reproduction et de la transmission, ce qui a été sera... Dans la modernité, ce qui a été ne sera plus... mais alors la question se pose : que sera le futur ? Qui pourra le dire ?

Comment exercer une certaine maîtrise sur le futur ? Les conséquences sont nombreuses sur le présent. Qui peut s'engager pour l'avenir ?

Une autre conséquence de l'idéologie de la nouveauté identifiée au progrès est dans le rapport au passé. L'homme perd la mémoire de ce qui fut. Il n'est plus dans la continuité, mais dans la discontinuité. Il n'est plus dans la répétition et la reproduction, mais dans la création. Les sociétés ne transmettent plus ou mal et ont moins prise sur leur passé.

Perdant la maîtrise du passé par une difficulté de transmission et perdant prise sur le futur par souci de la nouveauté, l'homme contemporain vit dans l'immédiateté : immédiateté de l'expérience et de son désir, immédiateté de la relation. Il est aisé de critiquer ce sens de l'immédiateté, tout comme il est aisé de critiquer l'individualisme, sans voir les valeurs dont ces deux notions sont porteuses. L'individualité a été, dans une large mesure, portée dans les flancs du christianisme. Il est probable qu'il en aille de même avec l'immédiateté qui recentre sur le présent, sur « l'aujourd'hui de Dieu », et qui se trouvait, d'une certaine manière, en germe dans les paraboles du royaume invitant à quitter ce qui ne peut que vieillir ou à ne pas trop se soucier du lendemain.

Mais l'immédiateté a aussi ses limites. Le morcellement de l'expérience, la difficulté à faire l'unité peuvent avoir des effets néfastes pour les groupes, pour les sociétés et pour les personnes, ne leur permettant pas de bien construire leur identité.

À vrai dire, le problème est moins dans l'immédiateté que dans son caractère d'absolu imposé au sujet. L'absolu de l'immédiateté répudie l'histoire. Ainsi, personnes et groupes régressent du temps historique vers le temps cosmique, changement qui se donne à voir dans certains nouveaux mouvements religieux ou dans certaines mouvances de spiritualités postmodernes, même chrétiennes. L'histoire étant congédiée, de fait, comment dès lors les sociétés ou les individus peuvent-ils se construire ? L'immédiateté absolutisée signe la fin de l'histoire et par la même occasion la fin du rite et du rythme, la fin du

temps liturgique. Inversement, le temps liturgique permettra à ceux qui le vivent de se distancier d'une immédiateté aliénante et de donner, dans la durée, de l'épaisseur à l'expérience.

Quelles sont les incidences de ces mutations dans l'expérience religieuse et/ou dans la liturgie ?

Nous sommes en présence d'un paradoxe où, dans une société très sécularisée, on assiste à des phénomènes que l'on a appelés le retour du sacré. Il s'agit moins d'un retour du sacré que d'un « sacré sauvage », corollaire de la sécularisation, qui pousse sur le sol de la perte d'influence des institutions du croire et, comme le dit Roger Bastide, sur le passage « d'une société organique à une société anémique⁹ ». Ce sacré sauvage est le signe d'une perte du sens de l'histoire et, par voie de conséquence, de la perte du sens liturgique.

L'autre aspect à prendre en considération est ce que Danielle Hervieu-Léger appelle la figure du pèlerin¹⁰. Elle se caractérise par une fluidité des croyances et des appartenances. Or cette figure est définie aussi par un certain rapport au temps. Le pèlerinage est une forme de déplacement dans l'espace. Il est aussi déterminé par son cadre temporel. Il est limité dans le temps et assez exceptionnel. On ne part pas en pèlerinage ou aux Journées mondiales de la jeunesse toutes les semaines. À l'instabilité de la démarche dans l'espace correspond le caractère éphémère de la démarche dans le temps. Or, « le pèlerin », celui défini par la figure de D. Hervieu-Léger, opposera aisément le caractère répétitif du rassemblement dominical, qu'il qualifiera volontiers de routinier, au caractère excep-

9. Roger BASTIDE, *Le Sacré sauvage*, Paris, Payot, 1975 ; réédité Paris, Éd. Stock, 1997, p. 214.

10. Danielle HERVIEU-LÉGER, *Le Pèlerin et le Converti*, Paris, Éd. Flammarion, 1999.

tionnel mais authentique, à ses yeux, d'un rassemblement à forte intensité émotionnelle. Le pèlerin est du côté de l'expérience immédiate et instituante plutôt que du côté de l'institué que sont les institutions du croire. Il est révélateur de ce désir de l'homme religieux contemporain d'habiter l'expérience instituante, désir légitime, et de l'opposer à ce qui est stable et institué, dont il ne perçoit pas que cela pourrait contribuer à donner force et durabilité à son expérience. Il est vrai que cela appelle les Églises elles-mêmes à ne pas oublier qu'elles ne sont instituées de façon durable que dans leur dépendance de l'expérience qui les a instituées et qui continue à les instituer.

La figure du pèlerin fait comprendre la demande, assez fréquente, de « moments forts ». Le moment fort est un moment d'intense émotion pour le sujet et de communion chaleureuse des participants. Le moment fort signe la validité de « ce qui s'est passé » entre les participants d'un concert Rock ou lors d'une célébration liturgique chrétienne. Or il n'est pas sûr que le rite chrétien vise à faire vivre des moments forts. Le rite, et le rituel qui l'accompagne, ordonne et d'une certaine manière régule la densité affective investie par les individus, par exemple lors d'un mariage ou d'une ordination presbytérale.

Un autre point d'observation particulièrement intéressant concerne les conversions. Les récits de conversion des nouveaux convertis opposent à l'envi le présent et le passé jusqu'à consommer la rupture et la cohérence d'une existence humaine. À tel point que l'on a pu dire¹¹ qu'une conversion devenait effective le jour où le récit de conversion lui-même se convertissait et échappait à cette polarisation antinomique entre un passé noirci et un aujourd'hui radieux. La difficulté consiste à retrouver l'unité et la cohérence d'une histoire, d'un cheminement, d'une conversion qui s'est longtemps préparée, d'une vie qui n'était sans doute pas aussi noire que l'on veut bien le dire et qui n'est pas aussi claire que ce que l'on tenterait de le donner à entendre.

11. Xavier THÉVENOT, *Compter sur Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1992.

Le rapport à la fête est lui aussi particulièrement significatif. Le temps festif, en effet, est un temps régénérateur parce qu'il est en rupture avec le quotidien. Or on assiste à une difficulté : l'incapacité à accepter que la fête soit un temps de rupture, avec ce que cela signifie de gratuité, d'inversion des rythmes, de transformation temporaire du quotidien qui comporte nécessairement sa part d'excès. « L'excès est un remède à l'usure ¹² » du temps. Nous sommes loin d'avoir la liberté et le sens de la fête de nos aînés du Moyen Âge !

L'autre difficulté est une autre forme de l'incapacité à penser la rupture : la fête serait la condition normale de l'existence. S'il est un rite festif qui intéresse nos contemporains, c'est bien le football. Mais peut-on, au moyen d'une chaîne spécialisée, regarder un match de foot tous les soirs à la télévision ?

Les conséquences de ces mutations sur le temps liturgique

Il apparaît donc que l'expérience du temps de nos contemporains a des conséquences sur la manière de concevoir l'expérience religieuse. Dès lors, on voit mal comment cela n'aurait pas de conséquences sur la manière de vivre le temps liturgique.

Il semblerait que nous soyons sortis d'un certain rejet du temps du rite. Il se caractérisait par la recherche d'une continuité sans rupture entre le temps de la vie et de l'expérience et celui de la célébration. On ne pouvait célébrer sans avoir longuement parlé de son expérience, et la célébration était la célébration de la vie au sens restreint, à savoir, la célébration de ce que l'on avait compris de la vie et de ce dont on était conscient. Cette manière de concevoir le rite semble, en général, avoir beaucoup moins cours aujourd'hui. Il serait prématuré d'en conclure que le temps

12. Roger CAILLOIS, *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, coll. « Essais folio », 1950.

du rite est désormais compris et intégré. Il faut bien voir que, si cette position avait ses excès, elle tenait compte d'une dimension qui reste essentielle en régime chrétien, à savoir la continuité entre le rite et l'expérience.

D'autres dangers plus actuels menacent le temps du rite. Le rite court le risque de sa banalisation. Il devient une activité parmi d'autres et s'inscrit dans un emploi du temps, dans le déroulement prévu, faisant nombre avec d'autres activités. Cela s'opère sous la pression du temps organisé et comptabilisé, d'une part, et d'autre part dans la perspective énoncée précédemment d'un temps qui a rompu avec le passé et qui ne peut envisager l'avenir.

Un autre risque que court le temps liturgique actuellement est celui de se réfugier dans le temps sacré et de régresser. Cette régression est conjointe à un repli général de la vie vers le religieux où l'on trouverait un recours dans un contexte social difficile et dans une société qui ne laisse pas toute sa place à l'expression religieuse.

Un autre risque encore est de sacrifier à la tendance actuelle, de tomber dans la recherche d'une immédiateté émotionnelle et de « s'éclater » dans la satisfaction sensible, dans la recherche de sensations. Les sectes, et les tendances sectaires présentes dans les Églises chrétiennes, sont des manifestations excessives de tendances contemporaines, à l'œuvre en plusieurs domaines et pas uniquement dans la religion. Elles sont les expressions religieuses privilégiées d'un certain libéralisme. Elles exacerbent l'immédiateté et nient l'histoire.

Le défi est à relever : proposer le temps liturgique sans lorgner vers un temps sacré dont la révélation chrétienne a libéré l'homme de ses excès, et sans sacrifier, sous prétexte d'expérience de l'Esprit, à une immédiateté qui ne serait que la forme religieuse de la plus mondaine des valeurs actuelles.

Le défi consiste à proposer le temps liturgique comme un temps ritualisé, le temps liturgique opérant comme un rythme à l'intérieur de l'existence. Le défi consiste à proposer un temps liturgique qui sait jouer du caractère paradoxal de sa rupture avec l'existence, dans les formes et dans le rythme, et de sa continuité avec l'existence dont il demeure la célébration.

Le temps liturgique est en mesure de donner sens à l'existence de nos contemporains et de leur permettre de construire dans une saine dialectique entre la vie et le rite, condition nécessaire d'une existence unifiée et sensée.

La question qui se pose alors est celle de l'initiation. En ces temps où de nouveaux débats animent la catéchèse, elle prend la mesure qu'elle a à faire face à une culture sécularisée. La catéchèse a un rôle initiatique à jouer, plus grand que dans le passé et relativement nouveau dans sa forme. La catéchèse doit initier, mais elle doit initier à l'originalité de la foi chrétienne. À l'heure où l'on s'interroge sur les moyens de cette initiation, la liturgie en général et le temps liturgique en particulier est certainement un chemin privilégié d'initiation, à condition toutefois qu'il se vérifie comme temps liturgique chrétien dans le juste rapport à l'histoire et à l'expérience de la vie qui le caractérise et le distingue dans une large mesure du temps sacré.

Christian SALENSON

Résumé

Le temps liturgique emprunte au temps sacré, mais il le modifie profondément en vertu même de la révélation chrétienne qui est une révélation dans l'histoire. La désacralisation du temps s'accompagne d'une sanctification de l'histoire, aussi bien de l'humanité que de l'histoire personnelle. Le temps liturgique est en dépendance de l'histoire, et pas seulement du temps des origines, histoire à laquelle il donne sens. Les modifications actuelles du rapport au temps : accélération, indifférenciation, immédiateté, etc. ne sont pas sans répercussions sur le temps liturgique, le menaçant de régresser dans la sacralité, ou de se banaliser, ou encore de se perdre dans une immédiateté qui nie l'histoire. Inversement, s'il relève le défi, le temps liturgique est une chance et offre à ceux qui y participent une vie humanisée, unifiée, rythmée, ouverte et habitée par du sens.