

La Maison-Dieu, 154, 1983, 9-35

Aidan KAVANAGH

LITURGIE ET CONSCIENCE ECCLÉSIALE

UNE DIALECTIQUE DE CHANGEMENT

Résumé

POUR débattre d'un thème aussi large, il est souhaitable de garder à l'esprit trois questions de méthode. On se gardera d'abord des généralisations, encore qu'elles soient inévitables. Ensuite, on se montrera prudent à l'égard des façons de voir qui considèrent que le christianisme authentique a failli à une période déterminée de l'histoire. On aura conscience, enfin, que les *perceptions* de l'immanence et de la transcendance sont relatives plutôt qu'absolues. Ignorer ces quelques questions de méthode réduit ou fausse notre capacité d'embrasser correctement le domaine de la *politeia* chrétienne et d'évaluer de façon adéquate les structures liturgiques chrétiennes. Une bonne méthode ne se contente pas de choisir des faits significatifs ; elle souligne la relation des choses entre elles, relation qui débouche sur cette harmonie universelle qui est l'unique réalité. Une bonne méthode vise en fin de compte à obtenir une vue pénétrante de cette réalité.

Tenant cela à l'esprit, on examinera la liturgie comme « aventure spirituelle ». Dès le début, cette « aventure spirituelle » est polyvalente ; elle signifie d'abord « non charnel », puis « rempli de l'Esprit ». La première expression dit ce que la liturgie n'est pas ; la seconde, ce qu'elle est d'après la théorie pneumatologique qui s'est développée. La seconde pénètre profondément la conscience eucharistique dans l'Orient chrétien ; elle pénètre la conscience liturgique en Occident aussi, mais moins dans l'eucharistie que dans les rites d'initiation occidentaux qui ont eux-mêmes tendance à se désintégrer durant la période médiévale. Les thèmes de *logikè* et *pneumatikè* s'élaborent donc assez différemment dans les liturgies d'Orient et d'Occident à travers les âges.

Parmi les « maîtres spirituels » chrétiens, anciens et modernes, les mêmes thèmes sont peu à peu élaborés, moins dans la théorie liturgique que dans la pratique de la vie chrétienne par l'ascèse et le témoignage. Leur approche ne place pas le culte liturgique au-dessus mais très précisément à l'intérieur de cette pratique, insistant sur ses aspects d'ascèse et de témoignage. Cette insistance n'est pas souvent prise en considération par les auteurs modernes, liturgistes ou « spirituels », mais quand on lui donne une expression nettement contemporaine, sa pertinence durable pour la théorie et la pratique liturgique s'avère précieuse.

Car elle nous demande de pénétrer dans cette zone mystérieuse et cruciale pour tout comportement chrétien, à savoir le champ où nous sommes rachetés de nos péchés et transfigurés d'après le plan divin. Cette zone trouve à s'exprimer, nécessairement, non pas en recourant à la précision, mais à la métaphore, à la figure, au symbole et au sacrement — réalités avec lesquelles les modernes, les théologiens et même les gens en général peuvent être en train de perdre patience. Cela n'affecte pas seulement la liturgie sacramentelle mais la prise qu'a l'Église et, à son tour, la relation de l'Église au monde.

De tout ceci on concluera trois choses, parmi tout le changement qui est inhérent à la liturgie et à la conscience ecclésiale. D'abord, la liturgie a la préséance sur la

« spiritualité ». En second lieu, cela étant, il faut distinguer deux modalités fondamentales de la théologie : la théologie première et la théologie seconde. L'acte liturgique lui-même est un acte de théologie première ; mais l'analyse ultérieure des conditions et des résultats de cet acte est seconde. En troisième lieu, on mentionnera certaines des conséquences que l'on tire de tout cela.

★

On me demande de traiter devant vous en quarante-cinq minutes un thème aux proportions si vastes que la simplification outrancière, le réductionnisme et la sélectivité du spécialiste sont sur le point de devenir des certitudes. De plus, je me sens obligé de ne rien dire qui empiéterait trop sur les domaines qui seront traités par mes savants collègues. Ils sont plus qu'habilités à parler eux-mêmes de Proclamation, Sacrifice, et Ministère.

Ma tâche, telle que je la comprends, consiste à planter aussi rapidement que possible le décor destiné à accueillir ce qu'ils diront, et ensuite, comme le Précurseur, à décroître tandis qu'ils croissent.

Je me propose de le faire en ne relevant que trois questions qui semblent se rapporter au thème de cette conférence : la pneumatologie, puis le témoignage des maîtres spirituels et enfin la conscience sacramentelle des Églises. Je concluerai par des hypothèses provisoires et par des réflexions que ces trois questions peuvent suggérer à propos de liturgie et de spiritualité.

Je commencerai par quelques idées préliminaires concernant la méthode.

I

PROLÉGOMÈNES À PROPOS DE LA MÉTHODE

Je me contenterai ici de trois mises en garde et de l'expression d'un soupçon.

1) *La première mise en garde vise des généralisations faciles à propos de la « politeia » de l'Église, à propos de la liturgie, de la théologie et de la spiritualité.*

Je suis suffisamment averti de l'histoire pour savoir que tous ces termes sont en fait des noms pluriels ; leur emploi au singulier n'est que le résultat d'un processus d'abstraction de notre part, certes commode et peut-être nécessaire ; mais si ce processus d'abstraction clarifie des matières complexes, il ne les en fausse pas moins.

Au moment de commettre pas mal de généralisations à propos de *politeia*, de liturgie, de théologie, de spiritualité et d'autres choses, je suis très conscient que la clarté peut être achetée à un prix trop élevé et que la falsification de matières complexes s'avère souvent difficile à détecter dès le début. Ce que les scolastiques du moyen âge ont fait de la Confirmation était net, compréhensible, pertinent et faux. Ce que Calvin fit du Baptême, dans sa perspective de la théologie de l'Alliance, puis du baptême des enfants envisagé comme une « circoncision » chrétienne, a eu pour résultat une admirable piété ; mais cela produisit aussi une politique puritaine de la part du *Christian Commonwealth*, en Angleterre comme en Amérique — politique qui, semble-t-il, devint la force motrice de l'impérialisme anglo-américain du 19^e et du 20^e siècles.

La généralisation facile se remarque particulièrement parmi les théologiens quand il s'agit de liturgie et d'Église. Nous sommes tributaires d'habitudes de pensée au sujet de la liturgie de l'Église, comme si une telle chose était claire et évidente. Cependant, ce qui a existé, ce sont les *liturgies* des *Églises* — et ce n'est qu'en les comparant entre elles que l'on peut, sous leurs structures superficielles diverses, pénétrer leurs structures profondes communes ; et ce n'est que là que l'on peut découvrir les bases d'une généralisation, et *puis* seulement d'un système. Présumer, au début d'un processus de recherche, qu'il existe quelque chose comme la liturgie de l'Église, c'est mettre la charrue avant les bœufs, et le chercheur occidental peut même en arriver à chercher la Confirmation chez saint Jean Chrysostome ou à conclure que des femmes n'ont jamais influencé le culte chrétien jusqu'à nos jours — en dépit de l'influence

créatrice exercée par Julienne de Liège, Mechtilde, Gertrude et Marguerite-Marie Alacoque sur le culte liturgique de la Fête-Dieu et du Sacré-Cœur dans la liturgie médiévale et celle de la Contre-Réforme romaine, pour ne citer que quatre exemples. Qu'il existe en fait une liturgie de l'Église, c'est une réalité que personne ne nierait. Ce n'est cependant pas quelque chose que l'on présume dans la recherche. C'est la conclusion, bien nuancée, qu'une saine recherche peut démontrer, entre autres choses.

2) Une deuxième mise en garde concerne la prétendue défaillance du christianisme authentique lors de la conversion de Constantin, ou peut-être un changement fatal dans l'identité (équation) chrétienne, résultant de l'« impérialisation » de l'Église pendant et après le 4^e siècle. Cette notion qui a circulé pendant un certain temps fut spécialement adoptée par des théologiens occidentaux légitimement mal disposés envers les aspects nationaux et ethniques du christianisme après la seconde guerre mondiale. Karl Barth suppose que le changement a été une erreur qui a compromis l'Église et donné naissance au baptême des petits enfants¹. Gregory Dix a regretté la baisse du nombre des communions, lors du même changement ; il a suggéré que ce dernier avait produit une évolution fondamentale de la perspective chrétienne, abandonnant l'attente eschatologique pour s'impliquer dans l'histoire et s'y compromettre².

Personne ne peut nier que la légitimation du christianisme au 4^e siècle et l'obtention de faveurs impériales aient produit des conséquences bien déterminées pour l'Église. Cependant il est tout simplement faux de suggérer que l'Église a versé pour autant dans l'inauthenticité, le compromis, la trahison politique (*political Quislinghood*) et

1. K. BARTH, *Dogmatique*. Trad. franç. sous la direction de J. de Senarclens, t. IV/4, éd. Labor et Fides, Genève: 1969, p. 175 ss. Voir déjà *La doctrine ecclésiastique du baptême*, Cahiers bibliques de Foi et Vie, t. 47, 1949.

2. G. DIX, *The Shape of the Liturgy* (Dacre Press, Londres: 1945), 18-19 et 333 ss.

l'historicisme, et que, dans une telle période d'affaiblissement, on en arriva à inventer le baptême des petits enfants³. Quiconque a lu les lettres de Basile, les sermons de Chrysostome, *La Cité de Dieu* d'Augustin, ou qui a étudié la floraison des mouvements ascétiques, ne peut ignorer à quel point, dans les Églises de l'époque, les discours étaient interrogatifs et dubitatifs à propos du *Zeitgeist*. Ni les stylites syriens ni les moines de la Haute Égypte ne furent exactement des Quislings⁴. Ainsi donc n'accordons aucune créance à la fable selon laquelle, avec Constantin au 4^e siècle, le christianisme serait tombé, sur tous les fronts, de l'eschatologie dans l'histoire.

3) *Une troisième mise en garde fait remarquer que les perceptions de l'immanence et de la transcendance tendent, historiquement, à être plus relatives qu'absolues.* Alors que Luther peut avoir considéré le monachisme à son époque, comme manifestement non transcendant, au 4^e et 5^e siècles des chrétiens du Moyen-Orient et d'Égypte l'ont considéré comme une émergence majeure de la transcendance dans leur milieu — une transcendance, en outre, qui tendait à prendre une forme immanente dans des modes ascétiques et chez leurs adeptes, ce qui bouleversa le monde civilisé de l'époque, chrétien autant que païen.

Alors que les citoyens d'Antioche s'attendaient à un châtement sévère à la suite d'une émeute, en 387, les commissaires impériaux, en marche vers la cité condamnée, trouvèrent soudain leur route barrée par un groupe de saints hommes parlant le syriaque. Alors que ces farouches personnages intercédèrent pour la ville, et que leurs discours étaient traduits du syriaque en grec, les gens qui étaient là « se tenaient tout autour », écrit un témoin, et « tremblaient »⁵.

3. Cf. deux critiques récentes des aspects de cette notion, dans T.J. TALLEY, « History and Eschatology in the Primitive Pascha » dans *Worship* 47 (1973), 212-221, et R. TAFT, « Historicisme : une conception à revoir », dans LMD 147 (1981), 61-83.

4. Cf. Peter BROWN, *The World of Late Antiquity : From Marcus Aurelius to Muhammad* (Thames and Hudson, Londres: 1971), 96-112.

5. BROWN 102.

Le christianisme impérial, comme on l'a appelé, ne doit pas tellement son élan fondamental au concept et à l'expérience d'un état transcendant et sacré ; il le doit plutôt au « saint homme » qui donna une parole aux désirs, jusqu'alors négligés, des gens du peuple et de leur culture. Dans le « saint homme », la transcendance divine prit une forme immanente et accessible, précipitant de la sorte une révolution culturelle qui donnerait finalement naissance à l'État byzantin comme garant de l'orthodoxie du christianisme et de sa survie durant les moments difficiles. Ceci constitue, dans l'évolution de la conscience ecclésiale, un facteur souvent négligé par les savants occidentaux, mais qui eut cependant une forte influence sur la moitié orientale de la chrétienté ... et pas beaucoup moins d'influence même en Occident où il se transmet par l'intermédiaire du monachisme et des cultures qu'il engendra après la chute de l'État romain en Europe.

Je mentionne ces trois mises en garde simplement parce que leur ignorance produit inévitablement des gauchissements dans notre capacité de présenter et aux autres et à nous-mêmes une image adéquate — une image qui ait de la perspective et de la profondeur — de la *politeia* historique du christianisme, spécialement dans la mesure où elle touche à la liturgie et à la conscience ecclésiale, à la théologie et à la spiritualité. Nous succombons alors à des *a priori* réductionnistes de nature théologique, dont l'origine se trouve le plus souvent dans des débats polémiques. Nous opérons des généralisations à propos de la signification liturgique des structures superficielles de la liturgie — de ses textes et de ses rubriques contemporaines — sans étudier d'abord l'histoire complexe et souvent surprenante de la manière dont ces structures superficielles ont jailli des structures profondes de la liturgie, là où les éléments communs sont la règle plutôt que la différence. Nous négligeons de signaler que sinon nous finissons par avoir affaire non plus à des icônes mais à des caricatures.

Mes trois mises en garde ont trait à la prudence requise pour ne pas écarter certains faits qui semblent cruciaux

dans une discussion de la *politeia* chrétienne, et à la prudence envers une généralisation trop facile de certains seulement de ces faits. Je tiens que la méthode n'est vraiment rien de plus ni de moins que le choix de faits, et qu'une bonne méthode choisit des faits de bonne qualité. Mais choisir des faits de qualité, ce n'est encore que la méthode ; ce n'est pas la fin du processus de recherche. On choisit des faits en fonction de la lumière qu'ils projettent sur la réalité. Ce ne sont pas les faits, mais la relation des choses entre elles qui aboutit à l'harmonie universelle qui est la seule réalité objective⁶. C'est pourquoi, je pense, un bond quantifié dans la compréhension de la réalité ne résulte pas d'une augmentation quantitative des faits *par eux-mêmes* mais de nouvelles façons de rendre compte des faits dont on dispose. Newton et Einstein ont mené la physique à ses sommets non pas parce qu'ils disposaient de plus d'éléments factuels que n'importe qui, mais bien parce qu'ils ouvrirent de nouvelles voies pour rendre compte des faits dont ils disposaient. Ils étaient, plus que quiconque à l'époque, en contact avec l'harmonie universelle qui est la seule réalité objective. Ce qu'ils nous ont donné, ce n'était pas un élément nouveau, mais bien une nouvelle perspective sur la réalité elle-même.

Qu'entend-on par « spiritualité » ?

Nous sommes venus ici pour acquérir une nouvelle perspective sur les réalités de la Proclamation, du Sacrifice et du Ministère en tant qu'elles concernent le culte liturgique chrétien de Dieu dans le Christ. Je suis ici également pour clarifier la catégorie connue sous le nom de « spiritualité ». La spiritualité est un sujet populaire en ce moment dans mon pays et l'on publie beaucoup à son propos. Mais je dois avouer que je ne suis pas sûr de sa

6. Robert PIRSIG, *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance : An Inquiry into Values* (Bantam Books, New York: 1974).

signification ni de sa relation au culte liturgique, bien que l'on prétende fréquemment que la liturgie sans la « spiritualité » est vaine.

Peut-être ma difficulté provient-elle du fait que les sources liturgiques et ascétiques avec lesquelles j'ai affaire n'utilisent que rarement ou même jamais le terme abstrait « spiritualité ». La tradition liturgique romaine a des prières pour le don des larmes, mais elle n'en possède pas pour le don d'une « spiritualité » adéquate. La même tradition parle parfois d'elle-même comme d'une activité faite en Esprit et en Vérité, mais jamais, à ma connaissance, elle ne renvoie à elle-même comme à la mise en œuvre d'une certaine « spiritualité ». La tradition ascétique qui m'a formé comme moine et comme homme d'étude parle souvent de prière, de jeûne et de *lectio divina*, mais jamais à ma connaissance elle n'insiste sur l'importance d'une « spiritualité » correcte.

Le soupçon que j'émet, pour cette raison, est que la « spiritualité » est l'une de ces abstractions commodes et relativement récentes inventées par des « théologiens seconds » comme une catégorie générale dans laquelle divers phénomènes peuvent être rangés, et auxquels on peut ensuite renvoyer sous une rubrique unique. Cela peut être de quelque utilité taxonomique, comme l'est la classification des espèces ; mais ce n'est pas très utile dans l'analyse et cela n'offre pratiquement aucune aide du tout quand survient une panne. Quand la voiture de quelqu'un ne démarre pas, on doit en savoir plus, à propos de l'automobile, que son appartenance à la catégorie des objets mécaniques.

Quand il s'agit de la liturgie, on ne peut y pénétrer très profondément en sachant seulement qu'elle est une « aventure spirituelle » (*spiritual endeavor*) ou qu'elle est une prière d'une certaine sorte. En fait, on peut même être égaré par ces catégories. En ce qui la concerne la liturgie comme prière, je suis prêt à vous dire que la liturgie n'est pas une prière. Elle est un *rite*, un acte rituel qui embrasse plus que la prière (des éléments comme des affirmations de foi, des proclamations, des acclamations, des gestes, des aspects visuels, des sons non verbaux et des odeurs) ; elle

n'est réductible à aucune de ces formes de communication prise séparément⁷. De plus, les structures profondes de la liturgie traditionnelle ne connaissent que deux formes de prière : l'une est l'action de grâce et la louange, l'autre est la demande, et elles se trouvent à la fois séparées et mêlées l'une à l'autre, depuis la *Didachè* jusqu'à nos jours. Pour connaître un élément particulier de la liturgie, comme d'ailleurs la liturgie en général, on doit consacrer beaucoup d'attention à la manière dont ces différentes formes de prière sont structurées dans l'événement rituel considéré comme un tout. C'est la seule façon de comprendre ce que dit de lui-même un élément particulier de la liturgie ainsi d'ailleurs que l'ensemble de la liturgie dans un rite donné comme le rite byzantin ou le rite romain, et cela à l'encontre de ce que peuvent souhaiter dire à leur propos des « théologiens seconds ».

II

PNEUMATOLOGIE

En ce qui concerne le culte liturgique comme « aventure spirituelle », je pense qu'une telle assertion peut être soit un truisme qui ne dit presque rien, soit une affirmation qui dit beaucoup à celui qui la met à l'épreuve dans la tradition des études (*discourse*) sur le culte liturgique, à l'Est comme à l'Ouest. Dans cette tradition des études, on peut découvrir que la liturgie comme « aventure spirituelle » offre plusieurs facettes différentes de signification.

L'une de ces facettes est exprimée par l'assertion que tout culte chrétien, liturgique ou non, est *logikè latreia*, une expression parfois traduite par un « culte logique, rationnel ou raisonnable », et qui parfois implique que le culte chrétien serait un exercice rationnel ou une mise en œuvre de la prière mentale, et que toute autre chose qui y serait incluse devrait pour cette raison être considérée comme

7. Cf. mon livre *The Elements of Rite : A Handbook of Liturgical Style* (Pueblo Publishing Co., New York: 1982).

adiaphora. Je pense que cette expression signifie, en réalité, que le culte chrétien est en fait un « service » d'Église d'ordre spirituel, en tant qu'opposé à charnel — un service qui ne relève pas de la sensibilité charnelle, mais du *logos*, d'une signification purement intellectuelle, au-delà des sens. Cette expression ne semble donc pas tellement dire ce qu'est le culte chrétien, mais plutôt mettre en évidence ce qu'il n'est pas. Elle dit que le culte chrétien n'a rien de commun avec ces formes sacrificielles que les philosophes païens de l'Antiquité tardive ont tant aimées et qu'ils ont décrites, avec un certain désenchantement, comme des « gestes chargés d'âme »⁸.

Une autre facette de la liturgie comme « aventure spirituelle » est exprimée par l'adjectif *pneumatikè*, spirituel. A ma connaissance, ce terme apparaît pour la première fois dans un contexte expressément liturgique au chapitre 10 de ce très archaïque *ordo* ecclésial, la *Didachè*, où la nourriture et la boisson eucharistiques (plutôt que la liturgie dans son ensemble) sont appelées *pneumatikè*. Dans le contexte de ce document, dans lequel le Saint-Esprit n'est mentionné qu'une seule fois (dans la formule du baptême au nom de la Sainte Trinité), et dans le contexte des prières eucharistiques des chapitres 9 et 10⁹, il semble certain que l'adjectif *pneumatikè*, qui qualifie « nourriture et boisson » au chapitre 10, ne signifie pas que celles-ci sont remplies de l'Esprit Saint ; ce concept, assez

8. BROWN 77.

9. Il semble hors de doute que les prières de la *Didachè* 9 et 10 sont eucharistiques, bien que la portée de ce qui était eucharistique à cette date primitive (voir note 10) fût plus large qu'aujourd'hui. Les chapitres 9 et 10 suivent six chapitres consacrés à la catéchèse en vue du baptême (chapitre 7) et à la manière de vivre des baptisés, dans la prière et le jeûne (chapitre 8) ; cela suggère de la manière la plus ferme que l'occasion de ces prières n'est autre que l'eucharistie dont il est question. Les travaux récents de L. LIGIER, « Les origines de la prière eucharistique : de la Cène du Seigneur à l'Eucharistie » dans *Questions liturgiques* 53 (1972), 181-202, et de T.J. TALLEY, « De la "Berakah" à l'Eucharistie : une question à réexaminer », dans *LMD* 125 (1976), 11-39, ont contribué à clarifier la structure et l'origine de ces prières eucharistiques archaïques à la lumière de leur milieu judéo-chrétien.

complexe et sophistiqué, ne s'était pas encore développé avant l'année 100, au moment où la *Didachè* fut écrite¹⁰. Ce que *pneumatikè* semble dont bien vouloir signifier dans ce contexte, c'est que cette nourriture est différente de celle que, par un effet de la bienveillance de Dieu, nous offre la nature. Les deux sortes de nourriture sont bonnes et viennent de Dieu. Mais l'une est *pneumatikè*, alors que l'autre ne l'est pas. *Pneumatikè* qualifie donc nourriture et boisson eucharistiques exactement comme *logikè* qualifie *latreia* : toutes deux sont « spirituelles » en tant que distinctes de « charnelles », car toutes deux manifestent le *logos*.

Une troisième facette de la liturgie comme « aventure spirituelle » provient d'une pneumatologie développée qui utilise le terme *pneumatikè* d'une façon qui va nettement au-delà de son emploi dans la *Didachè*. La liturgie aussi bien que la nourriture et la boisson eucharistiques peuvent maintenant être appelées *pneumatikè* parce que l'une comme les autres sont comprises comme remplies de l'Esprit Saint, le Paraclet et le Révélateur de Jésus Christ. Les prières primitives pour l'Église, dans les chapitres 9 et 10 de la *Didachè*, reprennent la troisième section (demandes à Dieu pour Israël et Jérusalem) de la *birkat-hamazon*¹¹, la prière juive après les repas, en en modifiant l'ordre de succession ; la nouvelle compréhension fit en sorte que ces prières soient de plus en plus spécifiées en termes pneumatiques, donnant naissance à l'épiclese telle

10. Contrairement à J.-P. AUDET, W. RORDORF et d'autres qui voudraient dater le noyau originel de la *Didachè* (c'est-à-dire au moins ses dix premiers chapitres) des années 100 ou plus, J.H. WALKER pense qu'il faut le situer plus tôt, dans les années 40 ou 50. Ceci signifierait que ses matériaux catéchétiques et liturgiques auraient pu influencer les écrits du NT, particulièrement les lettres pauliniennes, plutôt que l'inverse. L'appréciation définitive de l'hypothèse de Walker doit attendre la prochaine publication de son argumentation. Mais l'absence apparente d'une pneumatologie dans la *Didachè*, et l'usage de *pneumatikè* dont il est ici question corroborent une datation ancienne plutôt que tardive des documents dont cette hypothèse suit les lignes à la trace.

11. Cf. T.J. TALLEY, « De la "Berakah" à l'Eucharistie », cité note 9.

que nous la connaissons à la fin du second et au début du 3^e siècle. Ce développement s'observe dans l'archaïque et toujours très judaïque anaphore d'Addaï et Mari aussi bien que dans sa parente maronite de Saint-Pierre (ou *Sharar*). On peut aussi l'observer dans la brève anaphore de la *Tradition Apostolique*, qui contient des expressions qui rappellent la *Didachè*. De là, l'épiclese pneumatique semble s'être étendue à toutes les autres prières eucharistiques de la chrétienté orientale. Il est toutefois significatif de constater que l'épiclese pneumatique ne s'est introduite dans l'eucologie eucharistique gallicane et wisigothique que de façon inconsistante et partielle¹²; elle n'a absolument jamais pénétré dans le vieux *canon missae* romain.

Ceci ne veut cependant pas dire que l'épiclese pneumatique ne s'est pas introduite dans d'autres aspects de la liturgie romaine. Le sacramentaire gélasien ancien, tout comme l'*Ordo romanus XI*, maintiennent tous deux une seconde onction postbaptismale en connexion avec une prière d'imposition des mains et de demande, de telle sorte que le chrétien nouvellement baptisé qui est sur le point d'entrer pour la première fois dans la célébration eucharistique des fidèles puisse être rempli des dons du Saint-Esprit. La seule autre liturgie dans laquelle on peut repérer cette structure est celle que nous rapporte la *Tradition Apostolique*¹³. Ceci mène à la conclusion suivante : alors

12. A. CODY, « Words of Institution, Words of Epiclesis in Western Thought and Practice », étude inédite préparée pour la Consultation œcuménique orthodoxe orientale-catholique romaine, 1982.

13. La prière épicletique du *Gélasien I*, XLIV se présente manifestement comme un développement de la même prière dans la *Tradition apostolique*, n. 21 :

<i>Trad. apost.</i>	<i>Gélasien</i>
Seigneur Dieu,	Dieu tout-puissant,
	Père de Jésus Christ, notre Sei-
	gneur,
qui les as rendus dignes	qui as fait renaître (<i>regenerasti</i>) tes
d'obtenir la rémission des péchés	serviteurs de l'eau et de l'Esprit
par le bain de la régénération,	Saint
	et qui leur as donné la rémission
	de tous leurs péchés,
	toi, Seigneur,

que les dispositions eucharistiques d'Hippolyte ne furent jamais reprises dans la pratique romaine ultérieure, ses dispositions baptismales le furent bien; leur histoire subséquente dans la pratique romaine peut être retracée à travers le sacramentaire gélasien ancien, l'*Ordo Romanus XI*, et jusque dans la période médiévale et moderne lorsque l'épiclesse pneumatique sur les nouveaux baptisés fut séparée pour devenir la Confirmation, un sacrement séparé et distinct, avec des effets séparés et distincts¹⁴. Cette séparation a été corrigée jusqu'à un certain point, en un premier temps, dans les réformes baptismales romaines depuis le deuxième concile du Vatican. Le *Rituel du baptême des adultes* de 1972 stipule que :

« Selon l'usage très ancien conservé dans la liturgie romaine, un adulte (ou un enfant en âge de scolarité) ne peut être baptisé sans qu'il reçoive la Confirmation tout de suite après, à moins que de graves raisons ne s'y opposent. Cette connexion met en

rends-les dignes d'être remplis de
l'Esprit Saint
et envoie sur eux ta grâce,
afin qu'ils te servent suivant ta
volonté,

car à toi est la gloire, Père
et Fils, avec le Saint-Esprit
dans la sainte Église, maintenant
et dans les siècles des siècles.

envoie sur eux ton Esprit Saint
Paraclet

et donne-leur l'esprit de sagesse et
d'intelligence, l'esprit de conseil et
de force, l'esprit de connaissance
et de piété. Remplis-les de l'esprit
de crainte de Dieu

au nom de Jésus Christ notre
Seigneur,
avec qui tu vis et règnes, Dieu
éternel,
avec le Saint-Esprit, dans tous les
siècles des siècles.

La structure est identique. Le texte gélasien reformule seulement et amplifie à partir de Jn 3, 5 et d'Is 11, 2 ss. Cf. mon livre, *The Shape of Baptism* (Pueblo Publishing Company, New York: 1978), 65-66.

14. Cf. N. MITCHELL, « Dissolution of the Rite of Christian Initiation », in : *Made Not Born : New Perspectives on Christian Initiation and the Catechumenate* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana: 1976), 72. J'en ai indiqué quelques conséquences dans mon livre : *The Shape of Baptism*, 81-86.

relief l'unité du mystère pascal, la relation très étroite (*necessitudo*) entre la mission du Fils et l'effusion de l'Esprit Saint, ainsi que la conjonction des sacrements par lesquels l'une et l'autre de ces Personnes divines viennent avec le Père sur les baptisés¹⁵. »

La liturgie est une « aventure spirituelle » parce que ceux qui la célèbrent ont été remplis de l'Esprit Saint lors de leur baptême. Ce qu'ils font est *pneumatikè* également dans le sens qu'ils ne le font pas pour des motifs charnels, mais pour des motifs qui ont trait au *logos*. Leur culte est donc une *logikè latreia*, expression que le Canon romain a préféré rendre par *oblatio servitutis* ou *oblatio rationabilis*. Et puisque l'activité des chrétiens prend sa source dans le *Logos* incarné, elle ne peut manquer d'être remplie de l'Esprit Saint que le Père envoie comme Consolateur et Révélateur du Fils. Le culte liturgique chrétien est une « aventure spirituelle ». S'il existe une racine qui pénètre dans ce que l'on nomme « spiritualité » chrétienne, je pense que c'est ici qu'on la trouve¹⁶. Comme l'écrivait Evagre le Pontique, « quiconque adore en esprit et en vérité n'honore pas seulement le Créateur à cause de ses œuvres, mais il le loue pour lui-même ».

15. N. 34. Commenté dans *The Shape of Baptism*, 138-139.

16. Y. CONGAR, « Sur la maternité en Dieu et la féminité du Saint-Esprit », *Escritos del Vedat* 11 (1981), 115-124, relève le christomonisme pratique de l'Église d'Occident ; associé à une négligence de la pneumatologie, il a mené à un modèle patriarcal et à une domination du masculin. Congar semble attribuer cela à la misogynie patristique et scolastique, particulièrement chez Augustin et Thomas. Il y a là, à n'en pas douter, quelque vérité, mais ce n'est pas toute la vérité ni la plus utile des vérités. Le christomonisme occidental du moyen âge, du genre de celui qu'a souligné saint François en mettant en relief la nature humaine du Christ et ses souffrances, a également stimulé une piété profondément féminine, centrée sur la Mère de Jésus. Si un sous-produit de cette insistance sur l'Incarnation fut une certaine négligence officielle de la pneumatologie, on pourrait aussi signaler qu'une cause plus profonde d'une telle négligence peut se trouver dans la désintégration progressive de la pratique, de la théologie et de la piété baptismales.

Ceci, joint à l'émigration d'éléments jadis baptismaux (comme la formation catéchétique et les consécérations « pneumatiques ») à l'intérieur des maisons religieuses et cléricales, a confisqué la pneumatologie inhérente au baptême au profit d'élites et a limité sa prise en

III

LE TÉMOIGNAGE
DES MAÎTRES SPIRITUELS

En regard de ce qu'on nous a appris à présumer à propos de l'absorption de la liturgie par les moines, ce peut être une surprise pour beaucoup qu'il ne semble exister aucun commentaire *ex professo* de la liturgie par aucun ascète chrétien, moine ou maître spirituel, durant au moins les six premiers siècles. Ainsi, les *Dialogues* de Grégoire le Grand nous racontent que le maître spirituel Benoît — connu comme « Celui qui est béni » (*Benedictus*) — dut se faire rappeler par un pasteur local, lors de ses années de formation à Subiaco, que c'était le jour de Pâques et que, par conséquent, il devait manger et non plus jeûner. La *Regula Magistri* du 6^e siècle n'autorisait la célébration de la messe à l'intérieur du monastère qu'une fois l'an, le jour de la dédicace de l'oratoire. Les ascètes, hommes ou femmes, de l'Orient comme de l'Occident recevaient le plus souvent la sainte communion en privé, soit de leur propre main, soit de celle de leur supérieur ; ils maintenaient une tradition de la nourriture eucharistique comme « médecine de l'âme » plutôt que comme sacrifice public de rédemption. Les cénobites pachômiens de Haute Égypte suivaient une liturgie des heures dont la base n'était apparemment pas la psalmodie, mais une suite de lectures bibliques suivies d'une longue prière de « contemplation » et de prosternations¹⁷.

Je cite ces exemples pour montrer, fût-ce schématique-

considération. La fonction du sort qu'a connu le baptême est rarement prise en compte, mais on ne peut douter du fait qu'elle a affecté la pneumatologie occidentale au moins autant qu'un certain christomnisme. Finalement, le P. Congar dit que la Pentecôte fut pour l'Église ce que l'Annonciation fut pour Jésus. Il vaudrait mieux dire que ce que fut l'Annonciation pour Jésus, l'Église le trouva dans son baptême ; ce que fut sa Naissance, elle le trouva en Pâques et Pentecôte.

17. Cf. R. TAFT, « Praise in the Desert : The Coptic Monastic Office Yesterday and Today », *Worship* 56 (1982), 513-536.

ment, à quel point était différente de ce à quoi nous étions habitués la pratique liturgique dont se nourrissaient les maîtres spirituels dans les Églises anciennes. La Thébaïde n'était pas Cluny, et Benoît n'était pas Guéranger. Les ascètes paraissent donc avoir été beaucoup plus érémitiques, idiorythmiques et singuliers que nous pouvons habituellement le concevoir. Eusèbe les confondit avec les *therapeutae* juifs et les décrivit simplement comme des Églises suivant l'Évangile. Leur nombre, spécialement dans les déserts d'Égypte, était immense, et leurs membres provenaient pour la plupart non pas des milieux instruits et nantis, mais des Fellahin, les paysans pauvres du Moyen-Orient à qui ils donnèrent la parole, pour la première fois, dans la culture antique tardive. Ce fut d'eux, ainsi que l'a noté Peter Brown, que vint la requête d'un empire chrétien — et non pas de l'État romain tardif, ni des débuts de l'État byzantin¹⁸. Ce fut d'eux et de leurs communautés populaires que naquit la requête d'orthodoxie, même si cette demande était en opposition apparente avec les actes des conciles œcuméniques et avec l'enseignement des chefs d'Église à l'éducation raffinée. Ce furent eux qui inculquèrent le respect aux masses chrétiennes anciennes, qui les formèrent et se firent le porte-parole de leurs désirs et de leurs besoins, dans un monde où les masses n'avaient reçu auparavant qu'une écoute insuffisante. Ce furent eux qui précipitèrent les révolutions chrétiennes fondamentales dans la société durant le premier millénaire. Pour le meilleur ou pour le pire, ce furent eux qui firent des Églises de l'ancienne et de la nouvelle Rome ce qu'elles devinrent après le début du second millénaire. Ce furent eux, plus que tout autre groupe, qui nous donnèrent les liturgies des Églises chrétiennes d'Orient et d'Occident dans leurs formes traditionnelles. Et ce fut l'un des plus influents d'entre eux, très bien formé pour sa part, qui nota que « la prière est le rejet des concepts »¹⁹.

18. *Op. cit.*, 104.

19. Evagre le Pontique, *Chapitres sur la prière*, 70, dans Evagrius Ponticus, *The Praktikos: Chapters on Prayer*. Ed. John Eudes Bamberger (Cistercian Publications, Spencer, Massachusetts: 1970), 66.

De tout ceci, je conclus que les ascètes chrétiens et les maîtres spirituels ont été à la fois les principaux révolutionnaires et civilisateurs dans les Églises ; notre ignorance de leur discours, habituellement oblique et souvent apophtegmatique à propos de la vie chrétienne en tant que culte du Créateur et du Rédempteur « en esprit et en vérité », nous coupe de l'immense réserve de force qui fut le moteur de l'évolution de la liturgie et de l'expansion missionnaire des Églises pendant deux millénaires. En les ignorant, nous allons à l'encontre de l'instinct du peuple chrétien qui a invariablement tiré la conclusion suivante : puisque les ascètes et les maîtres spirituels prient plus tôt, plus longtemps et plus souvent que quiconque dans l'Église, ils prient donc très probablement mieux, et leur témoignage à propos du culte et de l'Évangile lui-même est probablement pour cette raison d'un intérêt éminent.

Mais pour beaucoup d'entre nous, impliqués dans les affaires liturgiques actuelles, ce témoignage est grevé d'un troublant *contretemps** comme lorsque Évagre déclare que la prière est le rejet des concepts ou que le culte en esprit et en vérité, la *logikè latreia* chrétienne, loue le Créateur non à cause de ses œuvres ni dans le but d'atteindre tel ou tel objectif social, non pour « créer la communauté » (comme nous le disons) ni pour encourager une forme particulière d'art, de dévotion ou d'idéologie, mais simplement pour lui-même.

Un maître spirituel moderne donne exactement le même genre de témoignage. Au cours d'une interview, un interlocuteur rapporta un jour au Métropolitite Anthony Bloom qu'une liturgie à laquelle il avait présidé lui semblait totalement dépourvue d'émotion et presque mécanique dans son exécution ; Bloom lui répondit que ce n'était pas le résultat d'une inadvertance, mais du constant travail de plusieurs années. C'était intentionnel, dit-il :

« Nous devons nous débarrasser de nos émotions... pour atteindre la sensibilité profonde. Il y a une profonde logique

* En français dans le texte (N.d.T.)

(dans la liturgie)... et cette logique conduit les gens quelque part — sans qu'ils le sachent intellectuellement... Pour cela, il faut être en état de prière, sans quoi cela vous passe à côté... En état de prière, on est *vulnérable*... pas enthousiaste. Et dans ces conditions, les rites prennent une telle force. Ils vous font l'effet d'une bombe. Vous ne devez pas être enthousiaste ni hostile — mais simplement ouvert. C'est tout le but de l'ascétisme : s'ouvrir²⁰. »

Ayant assisté à une liturgie dans la cathédrale du Métropolitain Antoine à Londres — il la célébrait en grande pompe, assisté seulement de deux petits acolytes et d'une grosse religieuse — je peux témoigner de sa superbe affectivité populaire : c'était une théophanie du Créateur, loué pour lui-même, à l'exclusion de toute autre raison. Cela m'a fait l'effet d'une bombe. C'était un acte superbe de proclamation, de sacrifice, de ministère, précisément parce que c'était sous une forme aussi ascétique, un acte de culte public.

C'est à cette époque que, pour la première fois, j'ai commencé à expérimenter le fait que l'acte liturgique chrétien était l'acte théologique premier d'une communauté croyante qui se tient devant le Dieu vivant. Là, la communauté chrétienne se tient dans la foi baptismale devant le Père en Christ ; elle s'offre elle-même en sacrifice pour le monde, et par le ministère, elle réconcilie le monde avec Dieu par la puissance de l'Esprit Saint. C'est cette réconciliation que la même communauté proclame comme une bonne nouvelle dans le monde. Ce n'est ni un programme, ni une éthique, ni une théorie politique, ni une idéologie. C'est aussi proche que possible d'une description du monde renouvelé selon la volonté de Dieu, et d'un appel urgent à y pénétrer. C'est le monde, vu à travers la lumière de l'Évangile du Christ comme une fête de mariage, une communauté de table, où Dieu est l'hôte, son

20. Cité par J. NEEDLEMAN, *Lost Christianity* (Doubleday, New York: 1980), 24-25. Cf. M. SEARLE, « Liturgical Prayer Today », *Studies in Formative Spirituality* 3 (1982), 399-410.

Fils le jeune époux, et nous, l'épouse spirituelle dont la dot est la vie de l'époux lui-même. Autour de la table, tous sont rassemblés en une association libre et égalitaire avec la Source et l'Origine de tout ce qui est. Et il en est ainsi, non pas malgré notre péché, mais d'une certaine façon, et mystérieusement, à cause de ce péché, de cette *felix culpa* qui nous a valu un tel Rédempteur.

IV

CONSCIENCE SACRAMENTELLE

Arrivé à ce point, je suis conscient de me tenir au bord de ce qui est certainement un des problèmes les plus difficiles et un des changements les plus profonds dans notre liturgie et notre conscience ecclésiale d'aujourd'hui. Car ce qui m'a tellement frappé lors de cette liturgie à la cathédrale du Métropolitain Antoine, c'était sa sacramentalité, splendide et non consciente d'elle-même. Elle n'évitait pas le paradoxe ; elle ne résolvait pas le mystère ; elle disait plutôt moins que trop. Et pourtant elle disait tout ce qui était nécessaire ; et elle libérait ainsi tous les participants pour qu'ils s'engagent, chacun selon sa propre voie, dans la profonde et toujours surprenante fidélité de Dieu dans son rapport avec le monde (*coherence of God's way*). Elle faisait venir ce rapport à l'existence pour nous, sans nous gorger ni se montrer condescendante envers nous. Elle présumait que nous étions en état de prière, de vulnérabilité et d'ouverture, et elle nous maintenait dans cet état. Elle ne fermait aucune porte, mais elle ouvrait des portes sans nombre et nous invitait, de la manière la plus courtoise, à les franchir. Elle renforçait doucement notre faiblesse et rendait humble notre force. Sans nous heurter, elle nous familiarisait avec des pensées prodigieuses sur des thèmes comme la généreuse libéralité de Dieu, sur notre propre capacité de péché, qui est dite *felix*, sur l'inclination de la mort à être un commencement plutôt qu'une fin, et sur le fait curieux de participer avec joie au festin du corps et du sang de son hôte.

Lorsque les sacrements sont accomplis dans la splendeur et dans la non conscience d'eux-mêmes, il se passe ce genre de choses, et une immense force est libérée pour la vie du monde.

Il faut pourtant observer, en toute candeur, qu'une telle dimension sacramentelle semble être aujourd'hui en déclin tant dans notre conscience ecclésiale que dans notre culte liturgique²¹. Un des principaux ecclésiologues américains a récemment rétracté sa préférence pour un « modèle sacramental » de l'Église, en faveur d'une conception de l'Église comme une « communauté de disciples » ; il voulait souligner le fait qu'au nombre des demandes pour être compté parmi les disciples, il faut ranger celles des gens qui refusent le confort et œuvrent pour la justice²². Il faut l'admettre : de telles demandes doivent inévitablement être perçues dans une certaine tension avec la sacramentalité, même s'il n'y a pas exclusion mutuelle.

Ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre l'examen d'une telle position ni de la réfuter. Je puis seulement attirer l'attention sur elle, comme symptomatique de ce qui me semble être une perte, largement répandue, d'un sens de la sacramentalité à l'intérieur des Églises, spécialement en Occident. Je voudrais aussi attirer l'attention sur une autre perte que ce phénomène entraîne, à savoir « une perte de conviction à propos du potentiel sacramental et de la limitation du monde »²³. Lorsque cela arrive, cela entraîne des conséquences dans la forme de vie de la communauté de l'Église ; des tendances s'y expriment soit pour *rationaliser* la foi à l'intérieur d'une théologie académique compréhensible, soit pour *spiritualiser* nos efforts en vue de les faire paraître parfaitement sublimes, subjectifs et incommunicables. Cela entraîne également des conséquences pour notre relation au monde : le christianisme peut être

21. Cf. P.J. MURNION, « A Sacramental Church », *America* 148 (March 26, 1983), 226-228.

22. A. DULLES, *A Church to Believe*, in : *Discipleship and the Dynamics of Freedom* (Crossroad, New York: 1982). Cf. MURNION, *art. cit.*, 226.

23. MURNION, *art. cit.*, 227.

considéré comme un mouvement éducatif, ou un opium pour les masses, ou un système politique pour libérer les opprimés.

Alors le clergé abandonne le ministère sacramentel pour l'Université ou pour des instituts thérapeutiques. Alors des chrétiens radicaux demandent une conversion religieuse pour aborder des problèmes socio-politiques insolubles tels que la pauvreté et l'armement nucléaire, supposant que « l'intérêt public peut réellement adopter une vue de l'État comme étant l'expression du Royaume de Dieu, et mettre de côté les requêtes de souveraineté nationale et de sécurité »²⁴. La liturgie devient une occasion d'endoctrinement, les sacrements, occasions d'instruire ; la théologie se mue en idéologie, la prière et le jeûne en acte de protestation. La politique n'est plus négociation en faveur du bien commun, comportant toujours au mieux une approximation, mais confrontation sur des bases qui ne sont pas négociables, ce qui, par rapport à l'action, met le bien commun sur le marché des causes efficientes plutôt que finales.

Je ne pense pas que des tendances telles que celles-ci propagent un sens de la sacramentalité dans l'arène mondiale. Elles l'émoussent, et soit le rabattent sur lui-même, soit le compromettent totalement. La restauration d'un sens sacramentel semble devoir entraîner « ... au moins la redécouverte d'un sens du mystère de l'action de Dieu et du mystère de notre propre culpabilité. Cela signifierait aussi que toute tentative soit d'adapter une liturgie soit de formuler l'intérêt général serait conditionnée par la modestie, associée au mystère, c'est-à-dire à la prise de conscience que nous ne pouvons jamais saisir ni exprimer totalement la volonté et l'action de Dieu, qu'aucun projet de culte ou de programmes sociaux n'accapare entièrement nos idéaux ou les dimensions du mystère, et que toute action que nous entreprenons doit tenir compte à la fois de notre potentiel de bonté et de notre persistance dans la culpabilité »²⁵.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, 228.

Là où la verticalité divine croise l'horizontalité humaine, il s'ensuit ambiguïté et chaos plus que précision et clarté. Le discours sacramentel en est le résultat. Pour les chrétiens, le renoncement au sens sacramentel serait semblable au renoncement du langage à la métaphore : l'un et l'autre de ces abandons signifierait que des pans entiers de la réalité ne pourraient plus être exprimés. Pour les chrétiens, l'abandon d'une politique de négociation impliquerait qu'ils puissent transcender entièrement leur culpabilité et qu'ils soient à même de défendre un ordre social idéal. Pour les chrétiens, l'une et l'autre de ces hypothèses équivaldrait à vider de leur sens la proclamation, le sacrifice, le ministère et le culte. Comme l'écrivait Annie Dillard, poétesse américaine, dans une réflexion sur la célébration de la messe : « Quelqu'un a-t-il la moindre idée du genre de puissance que nous invoquons si joyeusement²⁶ ? »

V

CONCLUSION

Après avoir passé en revue quelques-unes seulement des questions qui semblent se rapporter au thème de cette conférence, je conclus par quelques hypothèses et réflexions qu'elles me suggèrent dans le domaine de la liturgie et de la spiritualité.

D'abord il me semble que, de ces deux réalités, la liturgie a la préséance sur la spiritualité plutôt que l'inverse. J'affirme cela simplement parce que la liturgie semble inexorablement produire et soutenir la spiritualité, tandis que la spiritualité ne semble pas nécessairement produire et soutenir la liturgie ; dans ses formes modernes, la « spiritualité » semble en effet s'éloigner de la liturgie et même essayer de lui fournir un substitut. De plus, si la maxime *legem credendi lex statuat supplicandi* est valable, si

26. *Ibid.*

donc le culte liturgique constitue ou est le fondement de la loi de la foi, alors il est aussi le fondement, il constitue et délimite le périmètre de la spiritualité. Remarquez que je ne dis pas, pas plus que la maxime, que le culte liturgique n'est en rien affecté par la loi de la foi ou par la loi de la spiritualité ; je dis seulement que ces deux dernières ne sont pas le fondement ou ne constituent pas la loi du culte. On n'a pas besoin d'avoir à portée de la main un canon scripturaire, une profession de foi trinitaire, une rubrique ou une définition d'un concile œcuménique pour être capable de se tenir, dans le culte, devant le Dieu vivant. Depuis Abraham et Moïse, la rencontre avec ce Dieu est considérée comme le point dont tout le reste provient, le point dont tout le reste découle. Aussi importants que puissent être canons, règles, lois et définitions, ils n'ont jamais été et ne peuvent jamais être constitutifs de cette rencontre avec la Source de tout ce qui est — une rencontre qui pour la créature ne peut être que liturgique (*worshipful*).

Il me semble, en second lieu, que c'est la raison pour laquelle ma propre tradition a distingué deux sortes de théologie : l'une première, l'autre seconde.

La théologie première est un acte critique et réflexif, directement associé à l'expérience religieuse constitutive. C'est la torture parentale d'Abraham et son doute au sujet d'Isaac, l'étonnement interrogateur de Moïse et sa soumission finale à Celui qui lui parlait dans un buisson qui brûlait sans se consumer. C'est ce que des générations de Juifs et de Chrétiens ont fait et dit de leur rencontre avec la présence vivante de Dieu dans leur culte durant des milliers d'années. Vue sous cet angle, leur liturgie est le premier acte théologique d'une communauté de foi, et c'est dans l'acte de culte que se trouve la théologie première de la communauté. L'assemblée cultuelle, précisément parce qu'elle rend un culte au Dieu vivant, est une corporation théologique. Le culte dans lequel cette assemblée s'engage crée la condition ontologique de la théologie, de l'exacte compréhension du *kerygma*, de la Parole de Dieu, parce que c'est dans l'Église, dont la *leitourgia* est l'expression

première et la vie, que les sources de la théologie seconde fonctionnent précisément comme sources²⁷.

La théologie seconde embrasse toutes les autres formes du travail analytique relatif à cette rencontre première avec le Dieu Vivant dans l'expérience religieuse constitutive du culte.

Troisièmement, les conséquences de ceci sont vastes. Cela ne suggère pas seulement que les discours à propos de la morale chrétienne devraient pour le moins commencer par la conversion au Christ et le baptême, ou que la signification de tout repas humain pourrait être radicalement révélée dans l'eucharistie chrétienne, mais que des savants comme nous ne peuvent se permettre de négliger ou de considérer comme allant de soi la *transaction réelle que constitue l'accomplissement du rite lui-même*. Cet accomplissement a une tradition qui doit être connue pour que la réalisation du rite puisse être comprise de façon adéquate ; l'accomplissement lui-même est la manière de mettre en œuvre la tradition comme une vision constitutive du présent. Ne pas le faire, c'est nous éloigner inexorablement de l'expérience religieuse constitutive de la communauté chrétienne et nous mettre à la merci des efforts théologiques seconds qui peuvent s'être éloignés considérablement de cette expérience, dans les voies détournées des obsessions philosophiques récentes, des idéologies politiques douteuses, ou des modes esthétiques à court terme. Il est moins important, je pense, de savoir ce que les élites charismatiques et pentecôtistes pensent de la Spiritualité, ce que les éducateurs religieux pensent de la Proclamation, ce que la bigoterie absolutisée pense du Sacrifice, ce que le sexe pense du Ministère, ou les esthètes, de la Liturgie, que de savoir ce qu'ont pensé de tout cela des générations de chrétiens fidèles lorsqu'elles se tenaient devant Dieu dans le culte, hier et aujourd'hui, et devant un avenir toujours obscur.

27. Selon A. SCHMEMANN, «Theology and Liturgical Tradition», *Worship in Scripture and Tradition*. Ed. Massey Shepherd (Oxford University Press, Oxford: 1963), 175.

J'ai émis l'hypothèse que, lorsque les chrétiens ont fait cela, ils l'ont fait invariablement *de manière sacramentelle*, et que cette façon de faire semble poser problème de nos jours. Je m'en inquiète, non parce que je n'aimerais pas nous voir perdre le sens sacramentel. Je m'en inquiète parce qu'une telle perte affecterait notre unique contribution de chrétiens au monde. Pour les chrétiens qui sont historiquement de conviction orthodoxe, un sens sacramentel n'est pas *adiaphora* ; il tient à l'essence même. Je suis conscient, comme l'était Flannery O'Connor, que l'un des effets du libéralisme occidental moderne a été de transformer petit à petit la religion en poésie, en thérapie et en une enclave d'opinion privée, à peine sanctionnée, parce qu'invérifiable, et qui ne peut être autorisée à influencer l'intérêt général. La tendance ici est de rendre le christianisme lui-même *adiaphora* dans la nation ; les Églises elles-mêmes sont de connivence avec cette tendance, lorsqu'elles n'ont plus prise sur leur rencontre fondamentale avec Dieu et sur l'expérience constitutive de cette rencontre qui leur est donnée dans l'action sacramentelle, semaine après semaine, jour après jour, dans le service du culte qu'on appelle divin. Sans des prises fermes comme celles-là, je ne puis imaginer ce que les chrétiens ont à proclamer, ce qu'ils pourraient avoir à offrir en sacrifice, ce que leur ministère pourrait bien être pour l'humanité, et que l'humanité ne pourrait se procurer par elle-même. Et je me demande si dans ce cas la spiritualité est autre chose que des chrétiens qui satisfont à leurs caprices.

★

Je n'ai pas souhaité vous annoncer de mauvaises nouvelles, mais uniquement la vérité telle que je puis la voir. Si je pensais qu'il n'y avait pas d'espoir, je ne serais pas venu ici. Je ne puis pas non plus écarter la possibilité d'avoir échoué, par excès ou par défaut, dans l'estimation de la gravité de notre situation. Je suis certain que vous me le ferez savoir. Et je me réjouis déjà grandement des

nécessaires réserves que mes savants collègues formuleront à propos de ce que j'ai essayé de dire, fût-ce imparfaitement.

Aidan KAVANAGH, o.s.b.

(Traduit de l'américain par W. van Billoen et P. De Clerck)