

Sacrifice et espace sacré

R.P. Ephraem Chifley OP¹

Dans le Guide du randonneur dans la galaxie, Douglas Adams, auteur de science fiction, imagine que toutes les civilisations de la galaxie connaissent une boisson appelée G & T - mais qui n'est pas nécessairement du gin tonic pour tout le monde. En fait, chacun y met des ingrédients différents ; cependant, tout le monde ressent le besoin de boire quelque chose appelé G & T. On pourrait en dire autant de la plupart des concepts religieux : les concepts de sacrifice, d'espace sacré et d'autel sont des phénomènes religieux quasi universels. S'il est vrai que dans chaque culture, dans chaque religion, une signification différente leur est attribuée, il n'en reste pas moins que, construire des autels pour y offrir des sacrifices et les considérer à maints égards comme sacrés est une pratique largement répandue. Dans l'Ancien Testament, il est fréquemment question de la construction d'autels et de leurs différentes utilisations². Il n'est pas inutile, à ce propos, de se souvenir de ce que disait J. K. Chesterton dans *Orthodoxy* : ce qui divise les groupes religieux, ce n'est pas tant la pratique religieuse que la croyance religieuse. En outre, cette croyance s'exprime dans "une grammaire et une syntaxe"³ de pratique religieuse qui conserve une remarquable cohérence⁴. Les hindous, les bouddhistes, les musulmans et même les anglicans ont leur hiérarchie professionnelle propre, leurs jours de jeûne et de fête, leurs lieux sacrés et leurs lieux d'offrande.

Le témoignage de l'Écriture

Dans l'Ancien Testament, on trouve une théologie bien attestée du caractère sacré de la Terre Promise, et en particulier de Jérusalem et du mont Sion ; en revanche, on pourrait croire à première vue que, dans le Nouveau Testament, la tendance soit à la désacralisation. Notre-Seigneur nous dit qu'Il n'a pas de lieu où poser sa tête et que, chaque fois que deux ou trois seront rassemblés, Il sera

¹ Conférence prononcée au 3e Colloque CIEL à Versailles, octobre 1997.

² *Encyclopedia Judaica*, vol. i, pp. 760-771 ; *New Catholic Encyclopedia*, vol. i, pp. 343-352 ; *Oxford Dictionary of the Christian Church*, p. 40 ; B. Lang, H. Ringgreen, J. Bergman TDOT iv *zabab* 8-12 ; J. Milgrom TWAT iv *mizbeah* 787-803.

³ AIDAN NICHOLS, O.P. : *Looking at the Liturgy - A Critical View of its Contemporary Form*, Ignatius Press, San Francisco 1996, pp. 11-48.

⁴ MIRCEA ELIADE : "Chronological Survey : "The History of Religion as a Branch of Knowledge", in : *The Sacred and the Profane : The nature of Religion - the significance of religious myth symbolism, and ritual within life and culture*, Harvest Books, New-York 1959, pp. 216-232 ; on y trouvera un aperçu de la position des auteurs classiques sur ce sujet.

au milieu d'eux. Ce que dit Notre-Seigneur semble en général presque aller dans le sens de l'exclusion de lieux concrets⁵. Ainsi :

"Crois-moi, femme, l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne, ni à Jérusalem que vous adorerez le Père. Vous, vous adorez ce que vous ne connaissez pas ; nous, nous adorons ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs. Mais l'heure vient - et c'est maintenant - où les véritables adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité, car tels sont les adorateurs que cherche le Père. Dieu est esprit, et ceux qui adorent, c'est en esprit et en vérité qu'ils doivent adorer"⁶.

Les auteurs protestants ont en général tendance à adopter une théologie de l'espace sacré qui se garde bien d'éviter toute "topolâtrie", se concentrant toujours sur le rôle médiateur unique du Christ Notre-Seigneur. L'une des caractéristiques de la théologie protestante est qu'elle met moins l'accent sur la réalité créée : elle souligne plutôt la nature "spirituelle" de la liturgie par opposition à l'utilisation de simples objets matériels, qui n'ont pas de valeur en soi mais qui doivent être appréciés en fonction de leur capacité à stimuler la foi. Un bon exemple nous en est donné par Nicolaï Grundtvig, compositeur luthérien danois du début du XIXe siècle ; dans l'un de ses nombreux hymnes, consacré à la réouverture d'une église, il reprend plusieurs thèmes du Nouveau Testament de manière typiquement protestante.

Sans doute dans des temples faits de main d'homme

Dieu, le Très-Haut, n'habite pas ;

Son temple se dresse bien au-dessus de la terre,

Dépassant de loin tous les temples terrestres ;

Pourtant, Lui que les ciels ne sauraient contenir,

A choisi de demeurer sur terre parmi les hommes ;

Il a bâti son temple dans nos corps.

Nous sommes la maison de pierres vivantes de Dieu,

Bâtie pour qu'Il vienne y habiter ;

Par la grâce du baptême, Il nous possède,

Nous les héritiers de son merveilleux salut ;

Quand nous ne serions que deux à dire son nom,

⁵ SUSAN WHITE : "The Theology of Sacred Space", in : *The Sense of the Sacramental - Movement and Measure in Art and Music, Place and Time*, SCPK, Londres 1995, p. 37.

⁶ Jn 4, 21 (trad. : *La Bible de Jérusalem*).

Il daignerait quand même demeurer parmi nous,
Avec toute sa grâce et sa bonté⁷.

Cet hymne a au moins le mérite d'avoir une tonalité parfaitement évangélique mais, théologiquement, elle a du mal à attribuer un statut particulier à la sacralité de l'église, de l'autel ou des fonts baptismaux. Cette attitude va tout à fait dans le sens de la pensée protestante pour laquelle, sans la grâce, l'intellect humain ne peut s'approcher de Dieu. Le chrétien baptisé est le temple de Dieu. Les édifices religieux, ainsi que les meubles et objets que l'on y trouve sont simplement symboliques de dispositions intérieures de la foi. Cette théologie n'admet pas d'espace que l'on puisse considérer comme véritablement sacré ou différent, religieusement parlant, d'un quelconque autre espace.

Susan White a proposé une théologie selon laquelle, en s'appuyant sur ces références scripturaires : "Manifestement, il s'agissait de ne pas identifier le royaume de Dieu, qui était le message central de la prédication du Christ, avec un lieu ; ce royaume décrivait en fait cette rencontre avec le Dieu vivant dont le fruit est la paix, l'amour et la réconciliation"⁸.

Puis elle présente ce qu'elle appelle une "vue barthiennne" de la question de l'espace sacré. Elle regrette que les théologiens n'aient guère consacré de temps ni d'effort à cette question, en tout cas pas de façon systématique. Dans le même sens, elle regrette que le peu de théologie qui a été dévolu à l'espace sacré soit le fait de liturgistes et d'historiens de la religion qui, pour elle, sont juge et partie en la matière et ne tiennent pas compte de ce que disent les Ecritures. Selon elle, la solution consisterait à proposer une conception de l'espace sacré s'appuyant sur une conception éthique du message central du Nouveau Testament. Un lieu saint est un lieu dans lequel les chrétiens font des choses saintes, en particulier ces choses saintes que sont : promouvoir la justice, pratiquer la miséricorde et s'occuper des pauvres.

Reste à savoir si l'on peut vraiment réduire le message de Notre-Seigneur au royaume de Dieu, et plus encore dans quelle mesure on peut réduire l'idée du royaume de Dieu à une série de préceptes éthiques. Dans sa prédication, Notre-Seigneur parlait aussi de sa relation à Dieu, de la nécessité de sa souffrance et de sa mort pour la Rédemption de l'humanité. Ce que prêchaient les Apôtres, ce n'était pas le royaume de Dieu mais le kérygme du rachat et de la Résurrection. Dans son sermon des Actes 2, 22, Pierre ne mentionne pas une seule fois le royaume de Dieu ; ce qui l'intéresse en fait beaucoup plus, c'est de communiquer un message théologique à propos de la

⁷ K. STEVENSON : *Handing On - Borderlands of Worship and Tradition*, Dartman, Longman and Todd, Londres 1996, pp. 83-84.

⁸ SUSAN WHITE : *ibid.*

personne de Jésus-Christ et de son rôle dans l'économie du salut plutôt qu'un quelconque message spécifiquement d'ordre éthique. Et effectivement, le résultat du sermon de Pierre est spécifiquement d'ordre théologique et liturgique : ce sont le baptême et l'eucharistie, et la prière au temple plusieurs fois par jour. Cela ne veut pas dire que la conversion n'inclut pas de composante morale, mais simplement que l'essentiel est ailleurs.

Pourtant, ces derniers temps, il semblerait qu'une conception immanentiste de l'espace sacré se soit assez largement imposée. Dans son expression architecturale, cette conception se manifeste par une tendance à un espace unique et uniforme plutôt que différencié. David Stancliffe a proposé une taxinomie de l'espace sacré fondé sur cette distinction⁹. Le caractère sacré d'un lieu s'exprime par une progression d'espaces différenciés qui nous oriente vers une conception transcendante de notre relation à Dieu. En revanche, un lieu liturgique circulaire indifférencié exprime plutôt une conception immanente de cette relation, comme c'est le cas par exemple de la conception éthique de Susan White.

Susan White n'est pas sans critiquer une conception de l'espace sacré s'inspirant de ce que l'on pourrait appeler, faute de meilleur terme, les sciences sociales : sociologie, anthropologie, histoire des religions, étude des religions comparées. Dans la ligne de sa conception barthienne, elle considère que l'étude de cette question doit s'inspirer en tout premier lieu d'une "théologie chrétienne", et en particulier, comme nous l'avons vu, de l'étude des Ecritures. Citant l'opinion du P. Jean Corbon, qui dit :

L'Eglise de bois ou de pierre dans laquelle nous entrons pour participer à la liturgie éternelle est ... mise à part parce que c'est un espace que la Résurrection a fait éclater"⁹, Susan White dit à ce sujet : "Je crois bien que, de nos jours, la plupart des théologiens contesteraient ce genre d'affirmation, pour des motifs d'ordre systématique. Comment la Résurrection fait-elle "éclater" un espace ? Et peut-il exister un espace que la Résurrection n'ait pas fait éclater ?"¹⁰

Elle considère qu'effectivement il est tout à fait possible d'en arriver à une relation idolâtrique à certains lieux, le chrétien se trouvant alors enchaîné à ce qui est purement naturel et humain au détriment de notre rencontre avec le royaume de Dieu. Il s'agit là d'une considération théologique importante, présentée de façon directe et provocante par une théologienne à "l'esprit aiguisé". Pourtant, les catholiques doivent adopter une conception différente de la relation entre la

⁹ DAVID STANCLIFFE : "Creating Sacred Space - Liturgy and Architecture Interacting", in : *The Sense of the Sacramental - Movement and measure in Art and Music, Place and Time*, SCPK, Londres 1995, p. 44.

¹⁰ SUSAN WHITE : *op. cit.*, p. 34. JEAN CORBON : *The Wellspring of Worship*, Paulist Press, New York 1988, p. 130.

nature et la révélation, une conception dans laquelle, théologiquement, une place suffisante sera accordée à la nature du rite et de l'espace sacré en tant que réalités humaines. La réponse à la question de Susan White, qui se demandait comment la Résurrection pouvait "faire éclater" un espace particulier, dépend de la façon dont nous exprimons notre théologie de l'Incarnation.

S'il est vrai que, à comparer le christianisme à des religions non chrétiennes, on risque de tomber dans le syncrétisme et l'indifférentisme, tentations auxquelles on n'a pas toujours su bien résister ces derniers temps, c'est néanmoins un instinct purement catholique que d'étudier la nature créée comme un moyen de mieux comprendre la révélation surnaturelle du Christ. Si l'on apprécie l'analogia entis, on ne peut ignorer les découvertes des sciences sociales ni les réalités qu'elles décrivent, même si elles empiètent sur la théologie, pour autant, bien entendu, que les méthodologies respectives de ces différentes sciences soient bien respectées¹¹. Le cosmos, considéré comme le terme de la puissance créatrice de Dieu, possède une intelligibilité inhérente, laquelle est illuminée et portée à la perfection par la révélation et non remplacée par elle. C'est là une considération importante à garder à l'esprit lorsque l'on parle d'espace sacré.

Dans le premier volume de sa *Gloire du Seigneur*, Hans Urs von Balthasar exprime très précisément le fondement théologique de cette idée. Son esthétique théologique s'appuie sur la tension entre les limitations de l'être créé et son utilisation par Dieu dans l'Incarnation comme moyen de la révélation divine : *Gratia perficit naturam non supplet*.

Les mêmes siècles chrétiens qui savaient remarquablement lire le langage des formes du monde naturel sont ceux-là même dont les yeux étaient formés, d'abord, à percevoir la qualité formelle de la révélation à l'aide de la grâce et de son illumination et ensuite, mais ensuite seulement ! à interpréter la révélation. En fait, l'Incarnation de Dieu porte à la perfection toute l'ontologie et l'esthétique de l'être créé. L'Incarnation utilise l'être créé à une nouvelle profondeur comme langage et moyen d'expression de l'Être divin et de son essence¹².

De même que, en inspirant les Saintes Ecritures, le Saint-Esprit n'a pas remplacé le langage humain ; il ne faudrait pas croire que le Verbe incarné, dans ses sacrements, va ignorer "la grammaire et la syntaxe" rituelles de l'humanité ; il va plutôt les élever et les parfaire, et les utiliser pour communiquer sa grâce. L'étude de ces formes humaines peut nous permettre de mieux saisir la réalité de la liturgie.

¹¹ SAINT THOMAS D'AQUIN : *Summa theologiae* 1a q1 a1 ad2.

¹² HANS URS VON BALTHASAR : *The Glory of the Lord, Volume One - A Theological Aesthetics : Seeing the Form*, T&T Clark, Edimbourg 1982, p. 29.

Odon Casel trouvait très utile de pouvoir établir des analogies entre la liturgie chrétienne et les rituels de religions non chrétiennes¹³. Victor Turner, anthropologue distingué, a fait certaines comparaisons très instructives entre les rituels tribaux des Ndembu de Zambie et la messe traditionnelle¹⁴. Mary Douglas, spécialiste de la sociologie des religions à Cambridge, a donné des explications très intéressantes à propos de certains problèmes qui se sont posés ces derniers temps à la société occidentale à propos des rites¹⁵. Le récent ouvrage du P. Aidan Nichols sur la liturgie présente une synthèse des recherches sociologiques d'un certain nombre d'auteurs qui apportent un sang neuf à la discussion sur la liturgie et l'espace sacré considérés du point de vue des sciences sociales¹⁶. Ces derniers temps, la question du langage liturgique a également été examinée sous cet angle¹⁷.

A titre de comparaison : l'espace sacré chez les aborigènes australiens

Si nous observons la relation qu'entretiennent les populations les plus anciennes avec le cosmos, nous constatons qu'un lien profond les attache à des lieux particuliers, que nous pouvons qualifier de sacrés. Ces lieux sont décrits dans les récits mythiques des populations qui considèrent ces lieux comme sacrés¹⁸. A ces lieux est souvent affecté un rôle central, non pas seulement dans l'accomplissement des rites mais aussi dans la "fondation" du monde en tant que lieu habitable et intelligible. Cela vaut en particulier pour les populations telles que les aborigènes d'Australie.

A peu près au centre du désert d'Australie se dresse un monolithe communément appelé Ayers Rock ou Uluru¹⁹. C'est un lieu très particulier, comme le confirment tous ceux qui y sont allés. Il n'est pas surprenant que l'histoire d'Uluru se déroule dans les mythes du "Temps du Rêve" des aborigènes d'Australie, quelle que soit la partie du continent dont ils sont originaires. C'est un lieu où la numinosité naturelle est très forte, comme c'est aussi le cas d'ailleurs de nombreux sites naturels d'Australie centrale, comme les Devil's Marbles, les Olgas ou la gorge de Carnarvon. Le contact des aborigènes avec ces formations naturelles a donné naissance à des récits étiologiques,

¹³ BURKHARD NEUNHEUSER : "Odo Casel in Retrospect and Prospect", in : *Worship* 50 n° 6 (1976), p. 503.

¹⁴ VICTOR TURNER : "Ritual, Tribal and Catholic", in : *Worship* 50 n° 6 (1976), pp. 504-526.

¹⁵ MARY DOUGLAS : *Natural Symbols - Explorations in Cosmology*, Pelican Books, Harmondsworth 1973.

¹⁶ AIDAN NICHOLS : *op. cit.* (note 2).

¹⁷ Par exemple BARRY SPURR : *The Word in the Desert - Anglican and Roman Catholic Reactions to Liturgical Reform*, Lutterworth Press, Cambridge 1995 ; EAMON DUFFY : "Rewriting the Liturgy : the Theological Implications of Translation", in : *New Blackfriars*' 78/911 (janv. 1997), pp. 4-26 ; CATHERINE PICKSTOCK : "A Short Essay on the Reform of the Liturgy", in : *New Blackfriars*' 78/912 (fév. 1997), pp. 56-65.

¹⁸ MIRCEA ELIADE : *Australian religions : An Introduction*, Cornell University Press, 1973 (*Religions primitives - Religions australiennes*, Payot, Paris 1972) ; CHARLES MOUNTFORD : *Winbaraku and the Myth of the Jarapiri*, Rigby Press, Adelaïde 1968.

¹⁹ W. E. ARNEY : *The Significance of Ayers Rock for Aborigines*, Melbourne Bread and Cheese Board 1970.

qui tentent non seulement d'expliquer la présence de ces formes extraordinaires de relief, mais aussi d'en exprimer un lien avec le cosmos. J'ai eu un jour la chance d'accompagner certains de ces aborigènes à Uluru, et j'ai pu écouter leurs histoires du "Temps du Rêve" racontées par des anciens vivant dans le Queensland Central. Les explications du chauffeur du bus formaient un contrepoint très instructif au récit des anciens : il comptait le temps en millions d'années et fournissait des explications géologiques et des chiffres scientifiques - en bref, il exposait la religion séculière de la fin du XXe siècle. Pour ce chauffeur, Uluru était un gros rocher. Pour les aborigènes, c'était - et c'est toujours - un signe "sacramentel" de leurs relations avec le cosmos.

Croire que des conceptions religieuses de ce genre n'existent pas dans le christianisme serait fermer les yeux à la réalité, refuser l'évidence. On ne peut nier que les chrétiens ont des lieux sacrés qui sont indissociables du récit "mythique" ; le meilleur exemple en étant la Via dolorosa, à Jérusalem, lieu de la Passion de Notre-Seigneur. De même, les différents sanctuaires mariaux et les sites d'autres apparitions dans le monde entier témoignent d'un attachement à certains lieux où l'on fait souvenir de certains événements particuliers. Une pratique plus évidente est la coutume qu'avaient les chrétiens de l'Eglise primitive de construire des églises là où des martyrs avaient été mis à mort ou enterrés. Tout cela témoigne que le christianisme utilise la "grammaire" rituelle de l'expérience humaine commune pour exprimer ses propres croyances et en donner une réalisation sacramentelle.

Quel est donc le rapport entre ces pratiques et le cas d'une quelconque église de paroisse ? En général, l'existence de ces édifices n'est justifiée ni par une attestation divine ni par un récit mythique, mais seulement par le fait qu'ils ont été légitimement consacrés et qu'ils sont utilisés par les chrétiens pour leur liturgie. Pourtant, l'utilisation d'icônes, de reliques d'autel, de statues, de stations du chemin de croix, et jusqu'au déroulement de la liturgie elle-même, impliquent cet attachement à la sacralité de certains lieux. Il est vrai que, limité à ces éléments, un tel édifice est loin d'entraîner un engagement personnel direct comparable à celui que suscitent les lieux sacrés de l'expérience religieuse des aborigènes d'Australie, ou même de celle des chrétiens qui prient aux lieux saints en Palestine ou sur le tombeau des martyrs et des apôtres²⁰, ou encore sur les lieux d'une apparition ; tout cela implique cependant une certaine idée du sacré, et en particulier de l'espace sacré, qui va au-delà du fonctionnel ou de l'utilitaire. Même chez les protestants, dont la théologie exclut a priori une vue "élevée" des lieux saints, on trouve néanmoins des éléments qui impliquent

²⁰ O'CONNELL : *Church Furnishings* 128 n° 1 ; W. H. C FRENDE : "*Altare Submixtus - A cult of relics in the Romano-British Church ?*" in : *Journal of the Anthropological Studies*, avril 1997, 49/1, pp. 125-128.

une relation forte avec les lieux de Palestine où vécut Notre-Seigneur, même s'ils se manifestent sous une forme "biblique" caractéristique²¹.

Dans la religion des aborigènes, l'importance cosmique des lieux sacrés suscite une relation entre l'homme religieux et le transcendant, et donc l'Eternel. Le "Temps du Rêve" des aborigènes est non seulement rappelé mais rendu présent par les divers aspects de la terre avec laquelle la population est en relation. "Le Rêve" est une réalité présente et non une réalité passée. En communiant avec l'espace sacré, l'individu met sa vie en relation avec le "Temps du Rêve" et avec ses ancêtres totémiques. En bref, certains lieux sont considérés comme hiérophaniques. Les héros et les dieux du "Temps du Rêve" continuent à agir d'une certaine façon en ces lieux : on peut leur parler, ils peuvent révéler des choses secrètes. Cela implique une certaine relation avec le temps, avec le temps mythique dont il est question dans les récits des ancêtres.

En outre, la numinosité du lieu, engendrée par l'immersion dans le temps mythique des récits ancestraux, incite l'individu à adopter des comportements spécifiques en rapport avec ce lieu. Pour poursuivre l'exemple des populations aborigènes d'Australie, je me rappelle très bien que, avant d'aller voir Uluru, les anciens ont rassemblé autour d'eux les enfants pour les instruire du comportement correct à adopter en présence des nombreux numina qui habitent ce lieu, et en particulier d'Uluru lui-même, le kangourou du "Temps du Rêve" dans le récit qui m'a été fait, mais aussi le serpent Arc-en-ciel dont la demeure est un petit lac situé au pied du rocher. Les anciens craignaient que, en se conduisant mal, les enfants ne déclenchent la colère d'Uluru. Depuis que j'y suis allé, certains de ces sites ont été fermés aux touristes, par respect pour les sentiments religieux des aborigènes. Le concept de droit tribal rituel est encore très fort chez certains aborigènes d'Australie, en particulier ceux qui vivent proches de leur "Ère du Rêve". Les infractions au droit tribal et la violation des tabous sont encore sévèrement punis, par l'intermédiaire du kadaitja. Chez les aborigènes d'Australie, les rites d'initiation, à l'âge de la puberté, sont entourés d'un strict secret, tout comme d'ailleurs les lieux où se déroulent ces initiations. Certains lieux "tabous" ne le sont que pour l'un ou l'autre sexe, c'est le cas par exemple d'Uluru.

Ainsi, la manifestation du Divin en un lieu engendre des modes particuliers de différenciation et de comportement rituel. Le chaman a son rôle, les hommes ont le leur, les femmes aussi, les parents de la lignée mâle ont leur fonction, les oncles maternels une autre. Sans doute le christianisme a-t-il donné une signification différente à certains de ces éléments (par exemple, la conception chrétienne du Temps Sacré - tout comme celle du judaïsme d'ailleurs - est

²¹ THOMAS HUMMEL : "The Sacramentality of the Holy Land - Two Contrasting Approaches", in : *The Sense of the Sacramental - Movement and measure in Art and Music, Place and Time*, SCPK, Londres 1995, p. 78.

fondamentalement liée à la nature "historique" de la révélation) ; dans le cas du christianisme, cet aspect est accentué plus encore par l'historicité de l'Incarnation ; le temps sacré n'est plus mythique mais bien la réactualisation des événements historiques de l'Incarnation ou de l'Exode²²) ; pourtant, il serait périlleux de vouloir isoler une partie du message chrétien central de son inculturation, et en particulier des formes et modes rituels de relation au monde.

Dans notre conception de l'espace sacré, il nous faut donner un poids suffisant à ces éléments du langage humain universel que sont les rites. Il importe de ne pas sous-estimer la capacité de la réalité créée à communiquer la révélation et la présence rédemptrice du Christ.

Liturgie et espace sacré : la situation actuelle

Il faut cependant dire que l'homme moderne n'a pas la même conception du monde ni ne mène la même vie que le nomade traditionnel du désert. Ayant adopté les catégories épistémologiques et métaphysiques des Lumières, il a du mal à transcender une certaine disposition qui n'arrive à trouver de sens que dans le subjectif et le vécu personnel. Pourtant, de par sa nature même, la liturgie doit aller au-delà de la simple dimension relationnelle et communautaire. Il n'en reste pas moins que la société moderne a du mal à concevoir le cosmos comme une réalité objective pouvant être porteuse de sens. Il y a aliénation entre l'"homme moderne" et la liturgie parce que, fondamentalement, il y a aliénation entre lui et le cosmos, une aliénation que ses ancêtres ne connaissaient pas. Ecrivant peu avant le second concile du Vatican, Mircea Eliade pouvait dire du christianisme moderne :

"Il a depuis longtemps perdu les valeurs cosmiques qu'il possédait encore au Moyen-Age. La liturgie cosmique, le mystère de la participation de la nature au drame christologique sont devenus inaccessibles aux chrétiens vivant dans une cité moderne. L'expérience religieuse n'est plus ouverte au cosmos. En dernière analyse, c'est une expérience strictement privée ; le salut est un problème qui concerne l'homme et son dieu ; tout au plus, l'homme reconnaît qu'il est responsable non seulement devant Dieu mais aussi devant l'histoire. Mais dans ces relations entre l'homme, Dieu et l'histoire, il n'y a pas de place pour le cosmos. On pourrait en conclure que, même pour un chrétien authentique, le monde n'est plus ressenti comme l'uvre de Dieu²³".

²² MIRCEA ELIADE : *op. cit.* (note 3), pp. 111-112.

²³ MIRCEA ELIADE : *op. cit.* (note 3), pp. 178-179.

C'est ce genre de problèmes que, très légitimement, les Pères de Vatican II ont essayé de résoudre. Il ne nous appartient pas, dans le cadre du présent exposé, de considérer dans quelle mesure, en fin de compte, ils ont atteint le but qu'ils poursuivaient.

L'orientation de l'autel : un exemple typique du phénomène d'aliénation cosmique

Ce problème de l'aliénation se pose clairement à propos de la direction vers laquelle se tourne le prêtre lorsqu'il est à l'autel. L'idée que la célébration *versus populum* était la pratique exclusive de l'Eglise primitive, les générations ultérieures ayant abandonné cette coutume d'antan, a été sérieusement contestée ces derniers temps²⁴. Selon un article publié par *Notitiæ*, la revue de la Congrégation pour le culte divin, historiquement, l'orientation vers l'est était la norme²⁵. Peu avant sa mort en 1996, feu le P. Max Thurian appelait au retour de l'orientation vers l'est pendant le Canon²⁶. Une théologie de l'orientation est attestée dès les temps apostoliques, et même à l'époque du Nouveau Testament²⁷. Cette pratique s'est d'ailleurs maintenue chez les musulmans lorsqu'ils prient. Les apologistes de la position *versus populum* ne peuvent alors plus alléguer la forme de la liturgie primitive. Il leur a donc fallu trouver des arguments autres que purement historiques. Ainsi, par exemple, Jaime Lara présente une défense intéressante de cette position en s'appuyant sur ce qu'il appelle la "science naissante de la proxémique", c'est-à-dire la science de la relation géographique²⁸.

Du point de vue de l'anthropologie, l'orientation rituelle a une grande importance. Cette orientation - non pas seulement du prêtre mais aussi du peuple - pendant la célébration de la liturgie insère la communauté rassemblée pour la liturgie dans le cadre général de la création, par le symbolisme du soleil levant. Cette métaphore, que l'on trouve dans le Nouveau Testament²⁹, a été reprise et complétée par les premiers Pères de l'Eglise, ainsi qu'en témoignent à la fois les écrits et

²⁴ C'est, entre autres, l'avis exprimé par J. O'CONNELL - liturgiste et spécialiste des rubriques bien connu dans le monde anglophone et dont la position reflète probablement un consensus de ses contemporains - dans son ouvrage : *Church Building and Furnishing : The Church's Way - A Study in Liturgical Law*, Burns and Oates, Londres 1955, pp. 16-17, 151-155. Cf. aussi J. JUNGSMANN S.J., spécialiste allemand reconnu en la matière : *The Mass of the Roman Rite : Its Origins and Development*, Herder Verlag, Vienne 1949 ; édition anglaise : Burns and Oates, Londres 1959, pp. 181-182.

²⁵ *Notitiæ* 29, n° 332 (1993), pp. 245-249.

²⁶ P. MAX THURIAN : *L'Osservatore Romano*, 23 juillet 1996, p. 6. Sur ce point, il suit la voie tracée par le cardinal RATZINGER dans : *La Célébration de la foi*, Téqui, Paris 1985 ; KLAUS GAMBER : *La Réforme liturgique en question*, éditions Sainte-Madeleine, Le Barroux 1992 ; AIDAN NICHOLS O.P. : *op. cit.* (note 2), pp. 99-100. On trouvera une synthèse du débat classique entre O. Nussbaum, K. Gamber et M. Metzger dans SIBLE DE BLAAUW : *Archiv für Liturgie-Wissenschaft*, 33e année, Maria Laach 1991, p. 5 note 22.

²⁷ G. ROUWHORST : "Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity", in : *Vigiliae Christianae* 51/1 (1997), pp. 72-93, à propos de l'orientation des anciennes synagogues galiléennes vers Jérusalem.

²⁸ JAIME LARA : "Versus Populum Revisited", in : *Worship* 68 n° 3 (1994), pp. 210-221.

²⁹ Luc 1, 78 ; Ap 1, 16b.

les vestiges archéologiques de cette époque³⁰. Ainsi, rituellement, la révélation de Dieu dans le Christ par l'Incarnation s'exprime sous une forme spatio-temporelle, à savoir la coutume de se tourner vers l'orient. Le soleil, qui mesure le temps (jour/nuit) et l'espace (directionnalité), est un symbole primaire des actes de création et de rédemption de Dieu. On ne peut s'empêcher de se demander si cette incapacité du christianisme moderne à appréhender la sacramentalité inhérente de l'ordre cosmique - qui s'exprime en particulier par l'abandon, dans une large mesure, de pratiques telles que l'orientation liturgique - ne se manifeste pas aussi, en réaction, par l'apparition d'un écologisme excessif. Certains vont même jusqu'à dire que certaines formes de paganisme sont apparues, tant à l'intérieur de l'Eglise³¹ qu'en dehors d'elle³².

La question de l'espace sacré dans les milieux catholiques aujourd'hui

Dans un article publié dans *La Maison-Dieu*, le Père Pierre-Marie Gy O.P. présente une élégante synthèse des différents points de vue sur cette question en posant la question suivante : l'église, en tant qu'édifice, est-elle "la maison de Dieu ou la maison du peuple de Dieu ?"³³ A cette question pourraient être données différentes réponses intéressantes, et ce dilemme ne se résout pas aisément. Ambroise et Tertullien disent tous deux que l'église est la Maison de Dieu³⁴. Pourtant, ces derniers temps, la discussion a tourné essentiellement autour de l'église-bâtiment considérée comme la maison du peuple de Dieu. De nouvelles églises ont été conçues, et d'anciennes réaménagées, d'un point de vue essentiellement fonctionnel et utilitaire, en rapport avec les besoins d'une communauté ecclésiale particulière³⁵.

Cette discussion n'est pas nouvelle, et elle tient en partie au désir louable de retrouver l'ordre et la claire ordonnance de la liturgie patristique. Comme nous l'avons vu précédemment, les théologiens catholiques qui parlent de liturgie accordent beaucoup plus d'importance que les

³⁰ E. KIRSCHBAUM : *The Tombs of st Peter and st Paul*, Secker and Warburg, Londres 1959, pp. 40-42. On notera en particulier la mosaïque du Christ-Helios, datant du III^e siècle, dans la tombe des Valerii *in vaticano*. Kirschbaum cite F. DOLGER : "Sol Salutis - Gebet und Gesang im christlichen Altertum", in : *Liturgiegeschichtliche Forschungen*, vol. 4-5, Munster 1925, démontrant que cette image était un thème liturgique courant avant même la fin du I^{er} siècle.

³¹ DONNA STEICHEN : *Ungodly Rage - The Hidden Face of Catholic Feminism*, Ignatius Press, San Francisco 1991 ; C. FERREIRA : "One World Church Expected This Year", in : *Christian Order* 38/3 (mars 1997), pp. 135-146.

³² J. PARKER : *At the Heart of Darkness - Witchcraft, Black Magic and Satanism Today*, Sedgewick and Jackson, Londres 1993 ; B. WILKER : "The Repaganisation of the West", in : *New Oxford Review* LXIII/4 (mai 1996), pp. 19-22.

³³ PIERRE-MARIE GY O.P. : "Espace et célébration comme question théologique", in : *La Maison-Dieu* 136 (1978), pp. 39-46.

³⁴ TERTULLIEN : *De l'idolâtrie* 9 ; AMBROISE : *Lettres* 20, 19.

³⁵ Voir par exemple MARK A. TORGERSON : "An Architect's Response to Liturgical Reform : Edward A. Sovik and his Non-Church Design", in : *Worship*, janvier 1997, 71/1 28 ; HORST SCHWEBEL : "Espace liturgique et expérience humaine", in : *La Maison-Dieu* 197, 1994/1, pp. 39-61.

théologiens protestants aux témoignages apostoliques et patristiques. Ainsi, dans le livre qu'il a publié en 1955 sur les meubles d'église, J. O'Connell, grand spécialiste des rubriques, considère que le développement tardif de l'écran à reliques derrière l'autel est une "invasion"³⁶ et une altération regrettable de la forme patristique primitive de l'autel. Des suggestions de ce genre peuvent être très utiles mais, une fois encore, il convient toujours de se prémunir contre une notion de la tradition qui absolutise certaines périodes particulières de l'histoire de l'Eglise. A rechercher la pureté historique de la forme à partir de l'idée que l'on se fait de la pratique supposée de l'Eglise primitive, on peut parfois tomber dans une sorte d'archéologisme, ainsi que le notait Pie XII dans *Mediator Dei*. Et l'on n'a pas toujours échappé à la tentation d'un certain formalisme³⁷. Quant à savoir, en outre, quelle était la pratique de l'Eglise primitive en matière d'architecture, cette question n'est pas sans poser quelques problèmes, ainsi que l'a fait remarquer Noël Duval : "Depuis Vatican II, certains liturgistes se sont trompés quand ils ont cru recréer l'organisation de l'Eglise primitive en mettant l'autel au milieu du peuple et en "retournant" l'officiant vers le centre de l'édifice. L'Eglise primitive ne connaît pas de règle uniforme³⁸".

Considérant que, dans l'Empire romain, le christianisme était clandestin et que, avant 313, la liturgie était célébrée le plus souvent dans des demeures privées, notre connaissance des éléments formels de l'architecture chrétienne de cette période est nécessairement limitée.

Si ce que croyait l'Eglise primitive à propos de l'espace sacré relève nécessairement, une fois encore, de la conjecture, il n'en reste pas moins que l'on trouve, chez les Pères, une notion bien attestée de la sacralité, et même de l'espace sacré. Dans *De l'idolâtrie* par exemple, Tertullien manifeste un vif sentiment du surnaturel et des obligations de l'homme en matière de rites. Dans *L'Unité de l'Eglise catholique*, Cyprien recourt à des arguments basés sur la sacralité de l'autel, le sacerdoce chrétien et la sainteté du sacrifice³⁹. Dans sa défense de la basilique portiane contre les ariens à Milan, saint Ambroise emploie des termes qui attribuent à cet édifice un caractère spécial, au sens où précisément c'est un espace sacré⁴⁰.

Jusque dans les églises les plus anciennes on trouve un chœur pour le clergé ainsi que, très souvent, une barrière entre l'espace central et l'espace entourant l'autel. Mais, ces derniers temps, certaines discussions centrées sur l'égalité fondamentale du peuple de Dieu ont favorisé

³⁶ J. O'CONNELL : *Church Building and Furnishings - the Church's Way : A Study in Liturgical Law*, Burns and Oates, Londres 1955, p. 129.

³⁷ VIRGILE NOË : "L'Espace liturgique dans l'église postconciliaire", in : *La Maison-Dieu* 193 (1993), pp. 129-139.

³⁸ NOËL DUVAL : "L'Espace liturgique dans les églises paléo-chrétiennes", in : *La Maison-Dieu* 193 (1993), pp. 7-29.

³⁹ CYPRIEN : "L'Unité de l'Eglise catholique", chapitre 16.

⁴⁰ AMBROISE : *Lettres*, n° 20.

l'instauration de pratiques différentes⁴¹. Quant à savoir si l'on a toujours réussi à éviter une certaine préoccupation sociologique pour le "pouvoir", c'est là une question qu'il vaudrait mieux traiter dans un autre contexte⁴². Cela dit, il y a un élément qui, sociologiquement, n'est pas sans importance : c'est le fait que, jusqu'à une époque récente, nul ne s'approchait de l'autel qui ne fût ordonné. Quant à la structure de l'autel, on est passé à la forme de table, réalisée en matériaux ordinaires, le plus souvent du bois. Dans les églises de rite romain, l'autel de pierre a très souvent été remplacé par une sorte de table qui fait penser à une planche posée sur des tréteaux, ce qui n'est pas sans nous rappeler les réformes de Cranmer.

Traditionnellement, la théologie catholique enseignait que la liturgie, et en particulier l'Eucharistie, était l'acte non pas seulement de l'Eglise mais principalement du Christ Prêtre, qui agit au travers du ministère ordonné pour effectuer son sacrifice. Pour la théologie moderne, à commencer par celle de Karl Rahner⁴³, l'Eglise, en tant qu'elle a été instituée par le Christ, constitue un sacrement primordial (Ursakrament) qui se manifeste dans les sept sacrements particuliers de l'Eglise. Si de telles idées ne sont pas inintéressantes, il est possible d'en exagérer l'importance. Il faut toujours que la liturgie soit comprise comme l'action du Christ. Les signes sacrés institués par le Verbe incarné et confiés à l'Eglise pour amener les hommes en contact avec Lui ne doivent jamais devenir principalement l'action de la communauté à des fins profanes. Pour reprendre l'expression du romancier américain Flannery Connor : "La religion doit être plus que de la poésie ou de la thérapie". On voit mal comment l'autel pourrait avoir une quelconque signification, soit comme espace sacré, soit comme lieu de sacrifice, dans un contexte immanentiste où l'on va chercher le Divin dans des processus psychologiques et dans un échange de confidences relevant de la thérapie de groupe. Une théologie vraiment catholique doit toujours parler de façon cohérente de la réalité sacramentelle - que ce soit dans l'ordre de la nature ou dans celui de la grâce - dans le cosmos créé, et de l'homme racheté par l'Incarnation.

On constate depuis trente-cinq ans, et ce n'est pas, sociologiquement parlant, sans importance, que le nombre des fidèles a considérablement diminué en Europe et en Amérique. Toutes les statistiques le confirment et nul ne conteste sérieusement ce déclin. En Australie, la

⁴¹ Women in the Church : Sub-Committee of the Council of Priests - Report to Council of Priests, Archidiocèse d'Adelaïde, Australie du Sud.

⁴² Sur cette question, il est très instructif de lire les réflexions de K. MANNING dans "My Road from Gender Feminism to Catholicism", in : *New Oxford Review* LXII/7 (septembre 1996), pp. 20-25.

⁴³ Dans "Acts of Christ, Signs of Faith", in : *Multiple Echo : Explorations in Theology*, Anchor Press, Londres 1979, pp. 97-114, CORNELIUS ERNST O.P. donne une explication et propose une critique de cet aspect de l'œuvre de Rahner.

situation est identique⁴⁴. On peut y voir une preuve évidente d'une évolution radicale des attitudes religieuses, qui atteint des proportions historiques. Ces statistiques expriment un problème pastoral important, à la solution duquel notre présente discussion pourrait largement contribuer. Pour le rituel religieux, l'aliénation qui s'est produite entre l'homme moderne et le cosmos pose de sérieuses difficultés. Dans la mesure où l'on ne perçoit plus que certains rites, espaces, personnes et textes particuliers ont une relation intrinsèque au Divin autre que celle que leur attribuent le psychisme individuel ou la communauté, on ne comprend plus le rite dans son ensemble. Il est donc compréhensible que, ces derniers temps, les discussions aient mis l'accent plus sur les éléments humains et sociaux de la célébration catholique que sur ce qui, en elle, relève spécifiquement du transcendantal et du surnaturel.

Pourtant, les recherches de la pensée moderne aboutissent à une appréciation de l'espace sacré qui, apparemment, va à l'encontre de l'intuition et qui donne une orientation nettement différente de celle des études théologiques et liturgiques classiques. Parlant de l'espace sacré, le P. Aidan Nichols exprime clairement cette idée :

Paradoxalement, les rites qui n'impliquent pas une distanciation refusent aux fidèles un moyen de s'approprier l'acte d'adoration car ils les paralysent précisément au point où, par un saut de l'imagination religieuse, ils pourraient s'élancer vers Dieu⁴⁵.

Il est intéressant de constater que l'homme moderne manifeste toujours un désir d'être en communion avec le sacré. Les sociologues ont remarqué que, lorsque des symboles transcendants sont dilués ou abolis, il faut nécessairement qu'ils soient remplacés par autre chose⁴⁶. En outre, dans notre monde post-moderne, la soif de spirituel peut très bien prendre des apparences inauthentiques. Toute l'idée du sacré et du rituel a été réinterprétée dans une perspective plus ou moins panthéiste ; c'est ce que l'on appelle souvent le "Nouvel Age". Le caractère sacré d'un espace naît de l'invocation des éléments et des directions du cosmos⁴⁷ et des énergies psychologiques de la "communauté" assemblée. De ce point de vue, toute sacralité objective, dans l'espace sacré, semble élitiste du simple fait qu'elle établit des distinctions. Le caractère sacré d'un texte, d'un autel, d'un sanctuaire et

⁴⁴ JOHN CARROLL : "Where Ignorant Armies Clash by Night - On the Retreat of Faith and its Consequences", in : *Conversazione of the Seminar on the Sociology of Culture*, La Trobe University, Melbourne 1986.

⁴⁵ AIDAN NICHOLS : *op. cit.* (note 2), p. 65 ; il précise la pensée de K. Flanagan présentée dans : *Sociology and Liturgy - Re-presentations of the Holy*, Macmillan, Londres 1991.

⁴⁶ PETER L. BERGER : *A Rumour of Angels - Modern Society and the Rediscovery of the Sacred*, Penguin Books, Londres 1971. C'est la thèse fondamentale présentée dans ce livre.

⁴⁷ Un service religieux de ce genre a été organisé en 1990 lors du diocèse diocésain de Canberra/Goulbourn. Et ce phénomène n'est certes pas inhabituel. Moi-même, il m'est arrivé qu'on me demande de "créer un espace sacré" pour une retraite d'école.

de l'architecture est ainsi réduit à une dimension pratique ou psychologique. C'est dans l'expérience subjective que se découvre le sacré.

Cette idée que des formes religieuses peuvent dégénérer en formes inauthentiques n'est pas nouvelle. Ce phénomène se produit par exemple lorsque la distinction entre Créateur et créature est fondamentalement brouillée. Dans ce cas, il n'est plus d'offrande qui puisse être sacrée, sinon dans le cadre d'un certain animisme qui cherche à tirer une énergie psychique (processus appelé "capacitation" - empowerment) de la libération de forces vitales au moment de la mort. Si, dans l'Ancien Testament, il était interdit de construire des autels de terre, les sacrifices ne devant être offerts que sur des autels construits dans les normes et par des prêtres légitimes, on peut penser que c'était pour éviter les sacrifices aux déités chtoniques ainsi que des pratiques telles que l'"auto-capacitation" (self-empowerment) en buvant du sang aux fins de vaticination⁴⁸. Une distinction radicale existait entre les offrandes à YHWH et les offrandes faites aux dieux du monde souterrain, et elle se retrouvait jusque dans la pratique rituelle : dans ce dernier cas, les victimes étaient égorgées la face vers le bas dans une sorte de caniveau. Ce phénomène religieux n'est pas sans équivalent moderne. Nous pourrions ainsi citer une Prière pour la vie⁴⁹. L'auteur présente une série de prières à l'intention de "nos ennemis" - lesquels ne sont autres que ceux qui s'opposent à l'avortement. La prière se termine par l'invocation suivante :

Rassemblons en nos curs toute la vie en puissance qui ne peut être accueillie dans la plénitude de l'existence humaine. Rendons-la en toute responsabilité - avec regret mais aussi avec une humble confiance - à sa source, Dieu Tout-Sage, qui est au cur de sa création et jusqu'à ses plus lointaines extrémités. Dieu Tout-Sage dont jaillit toute chose, en qui tout demeure, à qui tout revient, notre Mère en qui nous naissons sans cesse, Dieu notre devenir.

Et maintenant ?

La question de l'espace sacré est étroitement liée à la question de l'Incarnation, comme nous l'avons déjà dit. Le cadre métaphysique hellénique du christianisme d'avant Nicée ne convenait pas toujours très bien pour traiter de la contradiction mystérieuse entre la transcendance de Dieu, conçue à la

⁴⁸ ZIONY ZEVIT : The Earthen Altars of Exodus 20, 42-26 and Related Sacrificial Restrictions in their Cultural Context, in M. Fox et al., éd. : Texts, Temples and Traditions : a Tribute to Menahem Haran, Eisenbrauns, Winona Lake 1996, pp. 53-62.

⁴⁹ MARGARET COLLIER-BENDELOW : *Women Church - Australian Journal of Feminist Studies*, Sydney (Nouvelles Galles du Sud), printemps 1995, pp. 19-21 ; voir aussi du même auteur : "Suffer Little Children", in : *Women-Church*, printemps 1994, pp. 13-19.

manière néoplatonicienne, et la manifestation de ce Dieu en la personne de Jésus de Nazareth⁵⁰. La théologie d'Athanase et des Pères de l'Eglise à l'époque de Nicée a permis de surmonter ce paradoxe en évitant une conception strictement matérialiste de l'"espace" dans un sens philosophique. Dans la conception nicénienne, l'espace n'était pas simplement ce qui contient la matière (ce qui est la vue matérialiste), mais un champ de possibilités relationnelles. Ainsi, il était possible de considérer que le Verbe incarné était à la fois pleinement dans son existence humaine et pleinement dans sa relation divine au Père - et même au cosmos, lequel a été créé par Lui. L'espace particulier occupé par le Dieu-homme et les différents modes sacramentels par lesquels Il se communique Lui-même pouvaient alors être envisagés dans un sens iconique⁵¹. En relation à l'humain, l'espace doit être considéré comme fermé mais, dans l'autre direction, comme s'ouvrant vers l'infini et vers le Divin, de même que, dans la réalisation d'une icône traditionnelle, les règles artistiques de la perspective sont inversées : les "lignes de fuite" convergent vers l'il de celui qui regarde et non vers un point distant situé à l'arrière-plan du tableau.

Théologiquement, la question de l'Incarnation s'exprime à chaque époque, inévitablement, sous la forme d'un dialogue entre la foi et la culture⁵². Depuis les années 60 en particulier, les relations entre théologie et culture n'ont pas été faciles, et rien n'indique que cette difficulté soit en voie de se résorber ; au contraire, elle semblerait s'intensifier. Pourtant, se lancer dans une discussion sur foi et culture ne signifie pas que l'on doive capituler devant ce que l'on pourrait appeler des "mouvements historiques" ou des "forces sociales" aveugles. C'est ainsi seulement que la discussion peut avancer, en prenant en compte la tradition théologique de l'Eglise et les recherches des sciences sociales modernes. La question de l'espace sacré et de ses relations à la liturgie doit nécessairement être incluse dans cette discussion permanente. Susan White a raison de souligner que la théologie ne doit jamais renoncer à son droit de juger quels sont les problèmes qui sont strictement d'ordre théologique. En revanche, si cette analyse est incapable d'intégrer les points de vue tant de la foi que de la raison, de la théologie que de la culture, elle est déficiente. Le Christ était pleinement homme et pleinement Dieu. Dans la mesure où les théologiens ne reconnaissent pas pleinement le caractère sacré de certains mots, gestes, lieux et autres modes de médiation

⁵⁰ THOMAS TORRANCE : "The Greek Conception of Space in the Background of early Christian Theology", in : *Divine Meaning - Studies in Patristic Hermeneutics*, T & Y Clark, Edimbourg 1995, pp. 289-347.

⁵¹ On notera aussi l'idée d'espace liturgique considéré comme eschatologique dans BRUNO BURKI : "L'Eglise lieu d'une communauté célébrante", in : *La Maison-Dieu* 197 (1994/1), pp. 9-21. Burki étudie également l'idée de l'*analogia entis* et son rapport avec la capacité de choses créées à servir d'intermédiaire avec le divin (p. 18).

⁵² KIERAN FLANAGAN : *The Enchantment of Sociology - A Study of Theology and Culture*, Macmillan Press, Londres 1996 ; voir aussi : "The Sociology of God : Facing the issues raised by Kieran Flanagan's *The Enchantment of Sociology*", in : *New Black Friars'* 78/913 (mars 1977). En cela, il suit la voie tracée par MARY DOUGLAS qui faisait ces mêmes observations dès 1968 dans "The Contempt of Ritual I & II", in : *New Blackfriars'* 49, 577-578 (1968) pp. 475-482 et 528-539.

particuliers, historiques et concrets, l'humain et le divin vont nécessairement se dissocier dans l'expérience religieuse de notre culture. Quoi que l'on puisse entreprendre, il demeure essentiel que l'on s'efforce de tenir dûment compte des lignes de fuite qui, "rayonnant" de l'éternité, convergent dans la théologie et la liturgie, et en même temps que notre raison et notre réflexion n'oublie pas le Dieu infini, ineffable et invisible. C'est alors que notre sacrifice deviendra agréable à l'autel de Dieu et que notre vie irradiera le mystère même que nous percevons dans cet espace "que la Résurrection a fait éclater".