

# « Les images liturgiques sont des images folles » : essai sur la structure du *triduum* pascal

Daniel Bourgeois

Une illusion sans doute très tenace et qui contribue à une approche déviante de la célébration liturgique par nos contemporains est ce que j'appellerais *l'historicisme liturgique*. Qu'on le veuille ou non, notre manière spontanée d'aborder le calendrier liturgique, le sens des fêtes chrétiennes, l'interprétation des gestes et des symboles, nous conduit à voir dans l'architecture des fêtes et des rites une structure historique et chronologique, une occasion d'*imiter* ou de *représenter* le Christ dans les principaux événements de son existence terrestre, un peu comme si l'organisation calendaire de la liturgie était une pédagogie simple et accessible à l'usage des assemblées chrétiennes et qui aurait pour but de leur faire "revivre" ce que Jésus a vécu en premier et d'expérimenter par l'émotion et les affects ce qu'il a vécu et subi dans ces différents événements.

Les indices de cette manière de voir sont tellement nombreux qu'il est sans doute vain de vouloir en dresser un tableau complet : depuis la naissance de Jésus qui devait avoir lieu en hiver, puisqu'on le fête au moment du solstice d'hiver, et qui devait donc être réchauffé par le souffle de l'âne et du bœuf, jusqu'à la chronologie de certaines dévotions de la Semaine sainte, notamment le chemin de croix qui traditionnellement devait avoir lieu vers quinze heures pour coïncider avec la mort du Christ à la neuvième heure, en passant par le calendrier de la conception du Verbe dans le sein de Marie dont la date est fixée neuf mois avant Noël, avec comme corollaire la fête de saint Joseph une semaine avant l'Annonciation, sans doute par allusion discrète aux fiançailles avec Marie ... Bref, on pourrait sans peine relever beaucoup d'autres allusions "chronologisantes" qui ont marqué la tradition liturgique occidentale d'un historicisme souvent un peu naïf, conforté par la notion classique d'anniversaire, issue des pratiques familiales. Inutile de vouloir retracer dans le cadre de cet article les motivations pastorales, catéchétiques, sociologiques et affectives qui ont favorisé ce processus. Le fait est là et surtout, le cadre mental semble maintenant si bien enraciné dans la pensée des fidèles (surtout des pratiquants les plus réguliers), qu'il semble inutile "d'aller contre".

Ce phénomène de la compréhension de la liturgie comme représentation historicisante est parallèle et aussi étonnant que le phénomène homologue et symétriquement inverse, qui consiste à proposer des fêtes à "thème idéologique" : cette nouvelle mode liturgique qui remonte à Léon XIII (fête du Christ Roi, fête de la Sainte Famille) a pris une ampleur de plus en plus marquée jusqu'au pontificat de Jean-Paul II : que penser de l'instauration d'un "dimanche de la miséricorde" le dimanche de *Quasimodo* ? Si on continue sur cette lancée, va-t-il falloir célébrer un dimanche de l'espérance pour nous encourager à faire face aux dangers du réchauffement climatique, un dimanche de la foi pour nous démarquer du relativisme intellectuel ? Dans certains pays, en France notamment, nous sommes sur le bon chemin pour mettre en place un dimanche de la charité, de la lutte contre la pauvreté par la solidarité sociale : pensons à ce dimanche d'octobre où un organisme caritatif bien en vue propose à tous les curés de paroisse un modèle de célébration eucharistique avec monitions, oraisons, homélie prédigérée, prière universelle standardisée, sans oublier l'exhortation pressante à la générosité pour la quête ... On sent bien qu'en s'engageant sur cette pente, les assemblées liturgiques catholiques<sup>1</sup> risquent fort de perdre tous les critères constitutifs de l'essence de

---

<sup>1</sup> Les orthodoxes ne semblent pas être menacés actuellement par ce phénomène (et sans doute cela explique-t-il la participation de certains milieux catholiques déçus par la liturgie en vogue dans leur Église). Les Églises de tradition réformée ont connu une autre tension assez différente : celle entre l'intimisme de tradition libérale qui comporte le danger de la dissolution

leur liturgie, en la réduisant progressivement à une fonction de sensibilisation médiatique : dans ce cas, on risque de sombrer dans la compulsivité pédagogique qui peut aller jusqu'à la redondance publicitaire, tandis que la tendance inverse se barricade dans l'arcane presque magique – en tout cas romantique – de l'évocation du passé à travers un langage de plus en plus abscond et fossilisé (ce que le Cardinal J.-M. Lustiger appelait « l'archéologisme liturgique »).

Entre ces deux approches de l'essence de la liturgie catholique (le « Charybde et Scylla » de la situation actuelle), il pourrait paraître vain de s'attarder sur la structure du triduum pascal. Pourtant c'est peut-être un fort bon exemple (et fructueux, espérons-le) pour repenser l'ensemble de ces problèmes, même dans le cadre d'un bref article ...

Avant d'aborder le fond de la question, nous dirons rapidement pourquoi nous ne traiterons pas de la tendance qui interprète la liturgie catholique dans un sens *idéologique et pédagogique*<sup>2</sup> : si elle semble parfois envahissante, elle n'est pas aussi dangereuse qu'on ne l'a cru parfois. La version idéologisée du langage liturgique n'est généralement que « la voix de son maître » et comme, d'une part, les maîtres s'éteignent et changent fréquemment (surtout dans les temps où nous vivons), et que d'autre part, la liturgie catholique n'est pas un support vraiment efficace du point de vue de l'*audimat* (à la différence de la presse et des médias modernes), le désamour survient en général assez vite : qui se souvient encore aujourd'hui de ces prières eucharistiques improvisées qui étaient florissantes dans les années 1970 ? *Omnis gloria ejus quasi flos agri ...* Il suffit d'y réfléchir un instant : qui voudrait aujourd'hui inventer des formes spécifiquement *liturgiques* pour lier la cause des révolutionnaires sud américains (Che Guevara et sa postérité évanescence) à la mort de Jésus sur la croix, par le biais de photos d'archives ou de fragments de discours révolutionnaires ? Qui aujourd'hui encore aurait envie de chanter ce cantique pitoyable dont le refrain *Jésus-Christ plus jamais ne sera mort !* fait retentir ses assonances de mauvais goût (« ce rat mort ») avec une psychosociologie insurrectionnelle de quatre sous qui envisage la surprenante possibilité d'une nouvelle mort de Jésus dans l'avenir ? Réfuter ce type d'approche de la liturgie serait l'objet d'une autre réflexion, sans grand intérêt pour les lecteurs avertis de *Communio*.

## I En relisant Erich Auerbach

Pourquoi la tendance liturgique « historicisante » s'impose-t-elle à la plupart des pratiquants qui participent aux grands offices du Triduum pascal ? Il est évident que le Jeudi saint, on célèbre la Cène du Seigneur et le lavement des pieds ; le Vendredi saint, on célèbre sa Passion et sa mort ; le Samedi saint, on ne célèbre rien puisqu'il est mort et mis au tombeau ; enfin, dans la nuit de Pâques, célèbre sa Résurrection. Une telle structuration chronologique des événements est tellement évidente qu'on n'éprouve même pas le besoin de la critiquer : « vivre la liturgie », comme on dit parfois, c'est « revivre » avec Jésus ce qu'il a vécu et donc, plus les actes liturgiques se rapprocheront de la réalité historique, plus la célébration sera réaliste (ou émouvante) et plus on aura l'impression d'avoir expérimenté une « efficacité » quasi sacramentelle de la liturgie : bien sûr, dans ce style d'approche, on fait valoir le caractère décisif du sacré : une certaine raideur des comportements, le caractère artificiel et le pathos déclamatoire de la voix des intervenants, une inévitable solennité

---

interne de la communauté ou le déploiement charismatique et spontaniste des mouvements plus récents de mouvance évangéliste et qui vit dans l'instant des moments de communion qui n'obéissent plus à aucune structuration d'un langage religieux commun dans la durée. La tension que nous schématisons ici semble avoir ses racines dans les origines même de la Réforme.

<sup>2</sup> Les grands promoteurs de cette tendance furent indéniablement les membres d'un groupe dont le nom était lié à un diocèse breton et qui publiait des « fiches » pour chaque dimanche, dans un style de diffusion (par documents ronéotés) qui n'était pas sans rapport avec les imprimeries *underground* des mouvements révolutionnaires du début du XX<sup>e</sup> siècle. Cette petite connotation de francs-tireurs clandestins provinciaux dans un contexte immédiatement post 68, leur conférait une aura du style « Lénine à Zurich » : charmant, mais dévastateur ...

directement inspirée des cérémoniaux de cour, tout doit concourir à donner l'impression qu'on "s'y croirait". Bref, la clef explicative de la liturgie serait son *essence quasi mimétique*.

Ce malentendu sur l'essence de la liturgie telle que la défendent les partisans d'un certain classicisme relève de ce qu'on pourrait appeler une "erreur de style". Un moyen efficace pour détecter où git l'erreur, c'est de se reporter à cet ouvrage majeur de la critique littéraire publié par Erich Auerbach sous le titre de *Mimésis*<sup>3</sup>. Ce brillant professeur juif, fruit de la meilleure tradition de l'Université allemande en matière de lecture de l'Antiquité (Marbourg) dut évidemment fuir l'Allemagne quand il était encore temps (1935), et c'est à Istanbul qu'il rédigea ce monument de critique littéraire, peu connu des milieux théologiques et encore moins des milieux liturgiques. Je ne crois pas avoir lu une seule citation sous la plume d'un liturgiste de renom qui y ferait référence, même parmi les plus illustres et les plus audacieux, comme Pie Duployé pour n'en citer qu'un dont la culture littéraire était éblouissante<sup>4</sup>. Pourtant le mot essentiel du titre de cet ouvrage, *Mimésis*, aurait pu attirer l'attention, puisqu'il touche de la façon la plus directe une thèse centrale de la philosophie occidentale qui remonte à Platon : le statut de l'*imitation* (*mimésis* précisément) comme un degré de dégradé de l'être et donc banni de la *Cité* platonicienne puisqu'il détourne dès leur enfance le regard des jeunes futurs citoyens de la vérité ontologique de ce qui est :

« Un homme ayant le pouvoir, conditionné par le talent, *de se diversifier et d'imiter toutes choses*, un tel homme, s'il parvenait à entrer dans notre cité avec l'intention d'y présenter au public sa personne et ses poèmes, nous lui ferions révérence comme à un personnage sacré<sup>5</sup>, hors pair, délicieux, mais nous lui dirions qu'il n'y a pas chez nous de place pour un homme comme lui, et qu'il ne lui est point permis de s'y produire. Nous l'éloignerons en direction d'une autre cité ... »<sup>6</sup>

Auerbach prend acte de cette analyse de Platon, mais au lieu de s'en tenir à cette quasi "malédiction ontologique" qui pèse sur l'œuvre du poète et du littérateur, il se donne comme objectif d'en faire un inventaire historique : au lieu de s'en tenir à la condamnation pure et simple, il cherche avec passion à découvrir *comment la littérature comme mimésis dévoile la réalité*. Il fait sortir la *mimésis* du cul-de-basse-fosse de la réalité ontologique, dans lequel Platon l'assignait à résidence, pour découvrir les mécanismes secrets de sa façon de dévoiler : lu sous cet angle, cet ouvrage austère devient un enchantement. En effet, on y découvre, page après page, *la variété des manières de raconter*. *Mimésis* ne renvoie plus désormais à un *contenu* ou à un *matériau*, mais elle renvoie à une manière d'être et de montrer. D'objet, la *mimésis* est devenue médium : en un mot, *mimésis* est un *style*<sup>7</sup>.

La manière dont Auerbach le montre dans le premier chapitre de son ouvrage est la mise en parallèle de la reconnaissance d'Ulysse par sa nourrice Eurycle au moment où il revient à Ithaque et l'épisode du sacrifice d'Isaac (*Genèse* 22). Nous avons affaire à deux récits dont la formulation écrite est probablement contemporaine (VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère). Le problème n'est évidemment pas la comparaison du contenu de chacun des deux récits qui n'ont pratiquement rien à voir, mais la mise en parallèle de deux manières de raconter, car tout oppose les deux modes de narrativité.

<sup>3</sup> Erich Auerbach, *Mimésis, La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, publié en langue allemande à Berne (C. A. Francke Verlag) en 1946 et traduit puis publié en langue française en 1968 chez Gallimard, Paris (bibliothèque des idées).

<sup>4</sup> Rappelons en cette occasion ce grand texte (introuvable) de Pie Duployé (fondateur de la *Maison-Dieu* et cofondateur du C.P.L. avant qu'il ne soit "nationalisé") intitulé «Le Banquet», dans *Les origines du Centre de pastorale liturgique, 1943-1949*, Salvator, Mulhouse, 1968, p. 193-265.

<sup>5</sup> On notera l'humour de Platon : il feint de ne pas méconnaître la valeur quasi sacrale de l'œuvre poétique (les citations qui suivront proviendront des poèmes homériques. Mais ce respect sacré pour les textes poétiques ne le fait pas céder sur l'intime conviction philosophique de leur nuisance : au risque de forcer le trait, on peut dire que Platon traite ici l'œuvre d'Homère comme certains professeurs de culture classique critiquent aujourd'hui les méfaits de "la" télévision ...

<sup>6</sup> *République III*, 398 a. Traduction Léon Robin, dans PLATON, *Œuvres complètes I*, Pléiade, Gallimard, Paris. La position théorique de Platon est d'ailleurs paradoxale, dans la mesure où toute son œuvre littéraire et philosophique est aussi une *imitation* dramatique, avec des discours utopiques sur des choses qui n'existent pas, avec des personnages historiques (Socrate, Gorgias, Parménide) qui relèvent de la pure et simple *fiction* littéraire. C'est dire la complexité de l'attitude de Platon face à l'imaginaire dramatique, poétique et littéraire. Référence incontournable de la tradition chrétienne, saint Augustin était encore plus sévère pour les spectacles de comédie de son époque.

<sup>7</sup> L'ambiguïté de cette notion est sans doute assez troublante et perdue à travers la plupart des langues occidentales

« Les deux styles constituent [...] des types fondamentaux : l'un décrit les événements en les extériorisant, les éclaire également, les enchaîne sans discontinuité : c'est une expression libre et complète [...] qui place tous les phénomènes au premier plan ; l'autre met en valeur certains éléments pour en laisser d'autres dans l'ombre ; c'est un style abrupt qui suggère l'inexprimé, l'arrière-plan, la complexité qui appelle l'interprétation, qui prétend exprimer l'histoire universelle qui met l'accent sur le devenir historique et en approfondit l'énigme . [...] Les deux styles ont exercé une influence constitutive sur la représentation de la réalité dans la littérature européenne. »<sup>8</sup>

En effet, le récit homérique nous donne généralement l'impression d'une représentation du réel pleine et presque pesante, n'omettant aucun détail dans la description des personnages, de leurs actes, soucieuse d'une précision qui nous paraît souvent confiner à l'ennui mais qui faisait pourtant tout le pouvoir d'enchantement du poète sur son auditoire. Bien avant la contemplation platonicienne de l'idée et son désir d'accéder à la plénitude de la vision synoptique, le poète exerce ce même souci de voir la présence pleine des personnages et de leurs actions dans leur immédiateté et leur attrait fascinant les regards. La poésie d'Homère est tout entière dans le souci – il faudrait presque écrire : le culte – de la présence<sup>9</sup>. Même s'il n'en parle pas directement, on devine que, pour Auerbach, la *mimésis* comme style homérique de l'évocation du monde héroïque porte en elle toute l'attente du *théatron*, cet espace de contemplation en hémicycle ou la présence du chœur et des héros est au centre, point de convergence qui fascine et immobilise tous les regards dans la contemplation de l'homme face au destin.

Rien de tel dans le récit biblique du sacrifice d'Isaac : à l'évidence, le narrateur n'éprouve aucun scrupule à nous imposer des personnages dont il n'a pas esquissé de la façon la plus sommaire qui soit le portrait physique, à faire surgir la voix d'un dieu qui ne se présente pas et qui interpelle Abraham avec une brutalité injustifiée dans les ordres qu'il donne : « Prends ton fils, celui que tu chéris ». Aucun détail sur le voyage, sur la montée. Rien dans l'économie du récit qui pourrait nous faire voir les réactions psychologiques du père ou de son fils, sinon des questions qui ne décrivent pas vraiment leurs états d'âme : « ouest l'agneau pour le sacrifice ? » et la réponse laconique : « Dieu y pourvoira » qui sert essentiellement à expliquer la toponymie locale, le nom du mont Morriyah. Pas de psychologie, pas d'introspection, ni plainte, ni pleurs, aucun échange entre eux sur ce qui se passe. Nous sommes ici aux antipodes de la *mimésis* homérique : ici, le style de la *mimésis* biblique est celui du manque, des zones d'ombre, des choses non dites et non manifestées. Le lecteur dans sa curiosité pourra bien se poser mille questions à propos du texte de *Genèse 22* auxquelles il ne trouvera jamais une réponse qui soit fondée dans la structure du texte<sup>10</sup>. Car le mode même de la narration et le projet qui le structurent sont volontairement marqués d'incomplétude :

« Dans l'histoire d'Isaac, ce n'est pas simplement l'intervention de Dieu au commencement et à la fin, mais aussi les éléments de fait et la psychologie des personnages qui restent obscurs, suggérés, mystérieux. *C'est pourquoi un tel récit exige une réflexion qui l'approfondit et l'interprète, il appelle les interprétations* »<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Erich Auerbach, *Mimésis*, p. 33-34.

<sup>9</sup> Ce souci de faire apparaître les héros dans cette plénitude de présence a souvent pour conséquence de nier en eux tout développement historique : au fond, déguisement protecteur mis à part, Ulysse parti depuis vingt ans, nous semble être toujours aussi jeune au moment du retour (cf. Erich Auerbach, *Mimésis*, p. 27). Ce n'est pas un hasard, car pour Homère ce souci de la *mimésis* poétique évoquant le héros atteint encore mieux son but s'il le fige dans une sorte de statique qui lui permet d'échapper à la condition historique.

<sup>10</sup> J'aurais tendance à voir dans cette apparente insuffisance du texte l'origine profonde de toute la littérature rabbinique (*Mishna* et *Talmud*). Contrairement à ce qu'on imagine trop hâtivement, le commentaire talmudique ne provient ni de l'obscurité du texte, ni de son art à évoquer une présence ou une réalité dans leur plénitude : c'est plutôt l'art de « colmater les brèches ». Le Talmud est comme un ciment textuel de la Torah, texte à la *mimésis* lacunaire, dans l'ouverture à une présence sans cesse convoquée et invoquée. De la même façon (et dans un réflexe comparable), la première génération chrétienne écrira les textes fondamentaux de sa foi en se concentrant méthodiquement sur l'accomplissement (on pourrait dire le « remplissage » des Écritures). Là encore, la typologie et l'allégorie néotestamentaires, si chères au Père de Lubac, procèdent du constat que le texte sacré « ne nous a pas tout dit » et que son art d'ouvrir à la présence se faisait sur le mode du manque et de l'incomplétude ...

<sup>11</sup> Erich Auerbach, *Mimésis*, p. 24 (souligné par nous).

Cette approche de la *mimésis* par Auerbach est une sorte de révélateur de la spécificité de la liturgie de la tradition judéo-chrétienne : pour le dire de façon schématique, la grande tradition liturgique chrétienne aussi bien en Orient qu'en Occident était pour ainsi dire prise dès les origines entre deux manières de se référer à la réalité mystérieuse qu'elle avait fonction de célébrer. Pour reprendre une terminologie balthasarienne, la *mimésis* de la tradition biblique était un style du *fragment*, de la suggestion et de la présence incomplète, sur fond d'obscurité et de refus de l'exhaustivité ; la *mimésis* de tradition grecque était un style de la totalité, le souci de rendre sur le mode de la proximité et de l'exhaustivité, en mettant en œuvre tous les moyens possibles pour évoquer voire même imposer la présence et l'action des héros dans le récit poétique. Sans vouloir tomber dans une antinomie excessive, on voit clairement deux styles qui structurent la tradition méditerranéenne des arts du récit dans leur plus grande diversité :

- l'un qui conduit de l'épopée homérique au *théâtre* classique à Athènes au V<sup>e</sup> siècle, une *mimésis* fascinée par le *réel visible* ; et dans ce cas, le récit doit donner accès à la *totalité* de la présence<sup>12</sup> ;
- l'autre qui conduit du sacrifice d'Abraham à l'interdit de l'image, voyant en celle-ci un mode de présence qui détourne le regard humain qu'elle veut orienter vers le *réel invisible* ; et, dans ce cas, le récit ne fait que suggérer sur un mode *fragmentaire et intentionnellement déficient*, la présence qui ne peut se révéler sur le seul mode de la parole et de l'image.

La compréhension de la liturgie chrétienne s'enracine délibérée dans la tradition biblique avec les traits que nous venons de rappeler. Mais il faut bien reconnaître que la tradition occidentale a, surtout durant le second millénaire marqué un certain penchant pour une certaine théâtralisation historicisante de la célébration du mystère. Est-ce vraiment un hasard si au moment où les chrétiens d'Orient développent l'iconostase, ceux d'Occident développent les fameux mystères (sans majuscules) qui sont joués sur les parvis des églises et qui donnent lieu d'ailleurs à une floraison littéraire d'une extraordinaire qualité, à une mise en scène dont la créativité imaginative et la sensibilité aux grands thèmes anthropologiques de l'époque révélaient une extraordinaire finesse, à un choix narratif qui se concentrait précisément sur la Passion ? On dira évidemment que les mystères sont restés sur le parvis et ne sont pas entrés dans les lieux de culte. Soit ! Mais on ne doit pas se cacher ce que révélait une telle création littéraire et son succès populaire (qui, comme par hasard, est restée encore vivante dans la Bavière d'aujourd'hui et dans certaines régions d'Europe centrale). Cette *mimésis* de la théâtralisation n'a jamais pu se produire en régime de liturgie orientale (ce n'était peut-être pas l'envie qui leur manquait).

Les splendeurs baroques qui firent de Rome la référence du grand renouveau urbanistique et plastique de l'Europe relèvent de la même économie : les trompe-l'œil et les plafonds qui nous ouvrent des perspectives sur l'invisible manifestent le goût (et le génie) de nous faire voir l'invisible : même économie de la *mimésis* qui cherche à dire tout ce qui peut être dit du Mystère. Entre la figure iconique dans son regard face à face et sa stylisation extrême du corps<sup>13</sup> et le corps baroque à la mystique sensuelle et au regard extatique et souvent fuyant, on mesure le fossé qui s'est creusé au fil des siècles et l'on peut mieux comprendre pourquoi la piété latine a sans cesse été tentée par une théâtralisation et une historicisation de la liturgie, surtout à l'époque moderne. De ce point de vue, même si la bataille de *L'Art Sacré* en 1954 manifestait un attachement au style mimétique que l'on considérait comme traditionnel et normatif<sup>14</sup> de la part d'une grande majorité de catholiques français, elle est cependant l'indice historique certain qu'une nouvelle approche de l'art sacré plus

<sup>12</sup> Se pose évidemment ici la question de savoir pourquoi Platon a eu la quasi "révélation" d'un monde invisible et fondateur, selon lui de l'expérience philosophique. La question dépasse le cadre de la réflexion sur la liturgie, mais on notera comment le terme de *philosophie* déjoue le procédé de la *mimésis* le plus prisé à son époque (le *théatron* comme vision panoramique et civique de l'homme face au Destin) et le réutilise dans la dramatique du dialogue philosophique qui n'aboutit jamais à la vision, tout en postulant cette vision comme possible voire nécessaire à l'achèvement de l'homme (la mort comme vision plénière de l'invisible). On comprend pourquoi les premiers théologiens chrétiens se sont sentis à l'aise dans la critique platonicienne de la *mimésis*.

<sup>13</sup> On notera que, de ce point de vue, l'art roman – particulièrement l'art roman de Catalogne et du sud de la Gaule est encore infiniment proche de la tradition iconique telle qu'elle s'est stabilisée en Orient. Même approche du visage et du corps ; même sens de l'ellipse et de l'omission, même perception de l'espace pictural comme *fragment* (les espaces peints sont soigneusement compartimentés et articulés en conséquence).

<sup>14</sup> Sur ce sujet, on lira l'article très suggestif de Bernadette Lopez, « Le Crucifix d'Assy : la foi mise en danger ? », dans *Pierre d'angle* 8 (2002), p. 165-186, qui explique la grande réticence voire l'hostilité des milieux catholiques à l'introduction de l'art non figuratif dans les œuvres religieuses et cultuelles.

authentique par rapport à ses racines redevenait possible : paradoxalement, les artistes travaillant aux côtés du Père A.-M. Couturier nous faisaient redécouvrir à quel point « les insensés ignorent que souvent la moitié vaut mieux que le tout »<sup>15</sup>.

## II

### En célébrant le *Triduum*

Tout ce que nous venons de dire pourrait sembler hors sujet par rapport au sujet annoncé. Nous pensons au contraire que c'est probablement le seul moyen d'éclairer ce moment central et structurant de la liturgie chrétienne, particulièrement dans les deux traditions d'Orient et d'Occident qui, sur ce point, dans ce qu'elles ont de plus profond, ne sont pas dans une situation de rupture ou de division : c'est vraiment la même Pâque que nous fêtons et selon la même *mimésis*. Nous ne traiterons ici que de la tradition latine, sur le mode de l'esquisse.

#### **Premier repère : le « sujet » du *Triduum***

La première équivoque porte sur la question : « De qui ou de quoi s'agit-il dans la célébration du triduum pascal ? » On a envie de répondre comme si c'était évident : du Christ dans sa Pâque ... Or, le Christ dans sa Pâque est unique et unique est l'événement divino-historique de sa mort et de sa Résurrection. Lorsque nous célébrons cette Pâque unique, le sujet, c'est nous, ou plus exactement *lui effectuant sa Pâque en nous*<sup>16</sup>. On est donc d'emblée averti : le triduum ne servira pas à répéter dans l'exhaustivité de la présence ce qui s'est passé mais à recueillir dans l'aujourd'hui pascal les fruits de cet acte unique et insurpassable de salut pour toute l'humanité. Et donc le sujet propre de la célébration pascale est l'Église, et potentiellement toute l'humanité, en tant qu'elle est appelée à recevoir les fruits de cette Pâque. Le mode ou le style propre de la célébration (sa *mimésis*) ne sera donc pas dans la *redite* obsessionnelle ou compulsive de l'événement source mais dans la mise en oeuvre de tous les moyens qui permettent à cet événement de trouver dans chaque assemblée, en chaque lieu, chaque année la plénitude de salut qu'il offre sur le mode de la surabondance. On retrouve donc au cœur de la célébration pascale le thème biblique de la configuration cher à saint Paul, à condition d'en saisir le sens de façon rigoureuse : la configuration n'est pas la conformité par uniformisation au modèle idéal, elle commence par la reconnaissance de la disproportion ontologique entre celui qui reçoit et celui qui donne : celui qui donne, c'est le Fils fait chair, mort et ressuscité pour nous, dont la chair est source infinie et plénière de salut, c'est le Christ ressuscité comme totalité du salut : et celle qui reçoit, c'est l'Église dans les limites de sa condition historique et de son devenir orienté vers son Seigneur. Inutile donc que celle qui reçoit le don du salut dans l'humilité de sa condition présente, essaye d'une manière ou d'une autre de représenter la plénitude du Sauveur qui la comble : nous sommes d'emblée dans le *fragmentaire*, le déficit, l'énigme de ce qui est donné sans qu'il apparaisse en pleine lumière. Méconnaître le statut présent dans la célébration de la liturgie, c'est risquer de s'exposer à l'illusion trompeuse selon laquelle nous serions déjà parvenus au but : la célébration du triduum est l'anticipation de la plénitude eschatologique du salut, elle n'en est pas le substitut provisoire qui ne pourrait que nous décevoir ...

#### **Une multiplicité de plans superposés : le Jeudi saint**

Si c'est l'Église qui est le « sujet » du triduum, on comprendra que la liturgie est pour elle le moyen d'actualiser en elle-même et pour elle-même, cette *mimésis*, ce style par lequel elle se reconnaît

<sup>15</sup> Vers tiré du prologue pour *Les Travaux et les jours* d'Hésiode cité par Hans Urs von Balthasar en exergue de son ouvrage *Das Ganze im Fragment : Aspekte einer Geschichtstheologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1990.

<sup>16</sup> On retrouve ici les trop fameuses questions qui ont tourné pendant quatre siècles de controverse avec les Réformés sur la question de l'unicité ou de la répétition du sacrifice. L'ensemble de la littérature théologique démontre à l'évidence que la réflexion liturgique n'était pas le principe de solution ...

configurée à son Seigneur. La richesse liturgique du Triduum n'est pas la résultante d'une accumulation de détails historicisants, mais *la mise en œuvre de tout ce qui constitue l'Église comme destinataire du salut* au nom de et pour toute l'humanité :

- On considère trop facilement que le triduum consiste dans la célébration des grands offices (Messe en mémoire de la Cène du Seigneur ; Office de la Passion du Seigneur ; Vigile pascale), mais c'est oublier beaucoup de choses : tout d'abord le fait que le Jeudi saint, on célèbre aussi la Messe Chrismale. Les habitudes récentes veulent que, pour des raisons de commodité, on en déplace la célébration quelques jours avant afin de permettre la participation du plus grand nombre possible de prêtres : c'est louable, mais en même temps on perd l'une des connotations les plus spécifiques du Jeudi saint : la mise en évidence du sacerdoce des fidèles par la participation de *tous les baptisés* au sacerdoce du Christ grand prêtre par l'onction de saint chrême qui achève et accomplit le baptême ; l'onction d'huile des catéchumènes dont ils sont marqués lors de leur admission dans l'Église en vue du baptême vient aussi renforcer cette dimension du sacerdoce universel des baptisés ; enfin l'huile sainte pour l'onction des malades rappelle aussi la possibilité pour tout membre du Christ souffrant de participer à la passion du Christ en croix. C'est dire à quel point l'entrée dans le triduum se passe non pas simplement par la mémoire de la Cène, mais aussi et d'abord par le *rappel de la condition de tous les baptisés*<sup>17</sup> comme investis du sacerdoce qui leur donne de participer à la grâce du salut.
- Une autre célébration antique, liée au Jeudi saint et qui a quasiment disparu de la mémoire du peuple de Dieu – à l'exception peut-être de quelques professeurs de liturgie qui ne font pas grand chose pour en rappeler l'importance ! – est la célébration de la réconciliation des pénitents. Bien entendu, cette liturgie était plus adaptée à une époque où se pratiquait la pénitence publique : dans ce contexte, les pénitents qui avaient été exclus provisoirement de la communauté eucharistique et qui restaient généralement sur parvis ou sous les narthex de l'église pendant les célébrations de l'assemblée, étaient réintégrés solennellement et liturgiquement dans l'assemblée liturgique<sup>18</sup>. Cette dimension a quasiment disparu de la vie liturgique de l'Église catholique : disparition irréversible ?
- Après ces célébrations, et venant comme les récapituler, la célébration de la Cène du Seigneur avec le lavement des pieds devait accueillir la plénitude du don du salut qui était fait à l'Église : l'eucharistie du Jeudi saint était donc célébrée en effet de miroir avec cette autre dimension du sacerdoce universel, la royauté de la charité et du service (qui n'est pas l'apanage des clercs). Suite à tout ce qui avait été célébré ce jour-là, cette eucharistie vespérale avait la particularité de manifester la vérité de la formule que le Concile Vatican II proposera bien plus tard, la définissant comme *fons et culmen* (source et sommet) de la vie ecclésiale. On avait alors la vision concrète de ce dont l'eucharistie était à la foi la source et le sommet.

On voit donc bien comment la journée même du Jeudi saint n'est pas focalisée sur l'institution de l'Eucharistie : ce moment existe évidemment et, pourrait-on dire, nécessairement, mais il n'est pas seul et à trop vouloir l'isoler de son contexte global, on a fini par perdre de vue ce qui fut la perspective originelle de la liturgie du Jeudi saint aux premiers siècles. Il s'agissait ce jour-là tout simplement de remettre à son vrai régime la vie ecclésiale : les pénitents étaient réconciliés ; les membres de l'assemblée retrouvaient leur identité de peuple sacerdotal et le Christ se donnait à son peuple dans le geste de la nouvelle et éternelle alliance. Le souci n'était donc pas de refaire sur un mode pseudo historique tout ce que Jésus avait fait à la veille de sa mort (il n'y a pas l'office des "emplettes" des disciples pour préparer le repas pascal, ni une parodie du *sèder* pascal des Juifs, tel que Jésus a pu le célébrer). Ces divers plans de la vie sacramentelle interféraient sans souci de parvenir à une sorte d'unité close sur elle-même de l'action liturgique : c'est la convergence

<sup>17</sup> À ce sujet, on peut se demander pourquoi il a fallu que la célébration de la Messe chrismale incluse maintenant le dialogue entre l'évêque et son presbyterium au cours duquel l'évêque demande à ses prêtres de renouveler les promesses faites au moment de leur entrée dans l'ordre des diacres. On peut évidemment justifier cette insertion par les difficultés du temps présent, mais fallait-il insérer cet interrogatoire (à vrai dire fort peu liturgique), précisément au moment où était mise en valeur le sacerdoce universel des baptisés ?

<sup>18</sup> Ici encore, on remarquera à quel point la problématique de la pénitence individuelle a été promue de façon assez exclusive par rapport à la dimension communautaire du sacrement de réconciliation. Quand on parle de dimension communautaire de ce sacrement, on pense immédiatement aux absolutions collectives ! C'est profondément inexact et cela ne nous aide pas beaucoup à retrouver la dimension communautaire qui lui est pourtant inhérente.

fragmentaire de ces éléments de la vie sacramentelle qui constituait l'entrée dans le mystère de la Pâque et chaque communauté rassemblée autour de son évêque et du presbyterium découvrait ainsi son itinéraire pascal.

### ***La nuit des signes : le Vendredi saint***

L'office de la Passion du Seigneur est unique dans la tradition liturgique : à la fois, le plus dépouillé, avec le rythme le plus lent, et une grande économie de moyens. Architecturalement, il s'agit de trois plans superposés :

- la parole : à la fois parole prophétique (quatrième chant du Serviteur d'Isaïe 52-53), et parole de didascale (Épître aux Hébreux 4 et 5) et parole du récit de la Passion selon saint Jean. On remarquera que le récit choisi pour ce jour est pour ainsi dire le plus connoté symboliquement et théologiquement, non que la densité historique de la narration y soit négligée, mais elle est toute orientée vers l'intelligence du mystère, comme Jean seul a su le faire. La référence historique du récit nous est d'emblée présentée comme un accès insuffisant et fragmentaire à la vérité même de ce que célèbre l'Église : ce n'est pas le Christ souffrant et mourant qui se donne à voir, mais c'est l'Église qui est sommée de « rendre compte de l'espérance qui est en [elle] » (*I Pierre* 3, 15). Tout se passe comme si cette lecture ne pouvait en aucun cas constituer un « arrêt sur image » et invitait les auditeurs à passer à une nouvelle étape.
- L'intercession : face à ce qu'elle vient d'entendre, l'assemblée est invitée à prier à toutes les grandes intentions de la vie de l'Église et du monde. Cette prière très développée et très ancienne et qui reste le prototype de toutes les prières universelles est comme la présentation de toutes les détresses, les attentes et les souffrances de l'humanité face à la mort de son Sauveur. Il y a là un effet de miroir, comme si l'insoutenable mort du Sauveur révélait de façon plus radicale la nécessité qu'il y a pour toute souffrance et toute épreuve traversant l'humanité et son histoire, à venir s'inscrire dans l'humanité anéantie et méprisée du Christ.
- La vénération de la croix : peut-être le seul élément visuel original de la célébration. Depuis la mise en perspective du dialogue pathétique entre Dieu et son peuple dans les *Improperes*<sup>19</sup>, jusqu'au moment où chaque fidèle vient vénérer la réalité du mystère sauveur dans ce qu'elle a de plus occasionnel, un simple morceau de bois, l'assemblée est conduite au cœur du mystère : la mort de Jésus comme lieu même du surgissement du salut. Il est difficile d'imaginer plus grande pauvreté dans l'économie des signes : tout s'efface et tout disparaît.
- Dans l'Antiquité, ce jour était aliturgique et sans distribution de la communion. La structure actuelle de l'office de la Passion, depuis Pie XII, a rétabli la liturgie des présancifiés. Une telle modification ne doit pas nous faire oublier pour autant que nous sommes en retrait par rapport à la liturgie eucharistique de la veille : l'absence voulue des paroles du Seigneur « Ceci est mon corps » a pour rôle de nous rappeler que comment le don s'est accompli. Le corps eucharistique du Christ ressuscité ne nous sera jamais donné ici bas que par la reconnaissance la plus réaliste de sa mort physique.

### ***Résurrection : tout finit par un commencement***

La Vigile pascale n'est pas l'accomplissement du triduum au sens d'une célébration "finale" : elle est un *commencement*. Ici encore, procédant par plans qui se chevauchent, le mouvement de la célébration nous fait voir sur un mode fragmentaire le surgissement au cœur de l'assemblée de la vie du Royaume, la Résurrection dont le signe par excellence sera le baptême des catéchumènes. Mais l'avènement de cette nouveauté ne se fera pas selon un autre mode que celui que nous avons précédemment décrit :

<sup>19</sup> On remarquera que, dans cette célébration de la Passion du Christ, on souligne généralement le caractère insoutenable du « *oremus et pro perfidis Judeis* », adjectif évidemment inexact quoiqu'il en soit de son sens étymologique et de l'excuse maladroite qu'on veut y trouver pour se défaire. Mais on oublie de dire que dans la mise en scène des Improperes, c'est l'Église elle-même qui s'expose aux reproches (*improperia*) de Dieu à son peuple. Dans ce cas de figure, c'est vraiment une œuvre de substitution qui est suggérée par *mimésis*, mais non dans le sens usurpateur du genre « ôte-toi de là que je m'y mette ! » ; c'est plutôt dans le sens autrement plus grave et dramatique de l'Église qui partage elle aussi la situation d'Israël interpellé par le Dieu saint au cœur même de son péché. On est aux antipodes de la dénonciation d'un coupable avec lequel on n'aurait rien à voir, mais on porte avec lui le poids dramatique du péché du monde. Et dire qu'il a fallu Auschwitz pour qu'on puisse aborder le problème sous cet angle ...



- La liturgie du feu pascal : relativement tardive dans sa forme actuelle (le feu allumé devant l'église), elle était aux origines un rite de lucernaire, geste ancien hérité de la vie domestique au moment où on allumait les lampes dans la maison avant la tombée de la nuit. Conformément à la manière juive de mesurer le jour du soir au soir, ce rite du lucernaire marquait *l'entrée dans le jour nouveau*. D'où l'importance de cette entrée dans la célébration pascale : le Carême avait commencé par les cendres, cette liturgie du feu ouvre le cœur de l'assemblée à la nouveauté de la Résurrection. La communication du feu à chaque fidèle, la procession et l'acclamation de l'*Exsultet* viennent sceller cette irruption de la nouveauté pascale au cœur de la nuit.
- La liturgie de la Parole : articulée autour de lectures qui constituent l'ultime formation des catéchumènes, on découvre les grands "commencements" de la tradition biblique (le poème de la création de *Genèse* 1 ; le salut d'Isaac lors du sacrifice dont nous parlions au début de cet article, en *Genèse* 22) ; la nuit du passage de la Mer rouge en *Exode* 14-15 ; la résurrection des ossements desséchés en *Ézéchiel* 37. Ici encore, la Parole prophétique ne nous présente pas le mystère dans toute son exhaustivité, elle suggère plus qu'elle ne décrit ce que l'Église va découvrir à l'étape suivante.
- La liturgie baptismale : Pâques, c'est la naissance de l'Église. D'où l'importance de la reprise de l'ancienne coutume qui avait été interrompue lorsque la « vigile pascale » avait été transférée le Samedi saint au matin. Ici encore, l'importance n'est pas la mise en scène de la Résurrection du Christ : car la *mimésis* adéquate de la Résurrection de Jésus ce sont précisément les baptêmes, comme grâce de vie nouvelle accordée à l'Église en la personne des néophytes. On retrouve donc ici la même structure que ce que nous avons décrit dans les précédentes étapes.
- Enfin, la célébration de l'Eucharistie avec la première communion des catéchumènes.

Pour conclure, une citation de Pie Duployé qui formule en quelques lignes ce qu'on pourrait appeler le " bon usage de la liturgie " :

« Les images liturgiques sont des images folles. Comme les personnages du Gréco, elles sont soulevées par un vent invisible. Il ne faut pas courir après elles avec un filet à papillons. Ce sont des images souvent incohérentes et parfois difficilement composantes. Elles sont surtout intensément travaillées par un intense mouvement de dépassement intime qui fait qu'on s'attache de moins en moins à elles et de plus en plus à ce qu'elles préfigurent, C'est le primat de la matière poétique sur la matière évoquée. L'objet selon la parole de Bazaine, l'objet "réel" n'a jamais été, en un temps quelconque, la "fin" de l'œuvre d'art. De la liturgie, on peut dire qu'elle aussi par essence est non figurative. Elle n'est comprise et aimée que par ceux qui voient plus loin qu'elle.

Les images liturgiques, les images bibliques enfin sont des images amoureuses, qui ne sont comprises que par des amoureux [...] « La recreation, la recoloration perpétuelle du monde dans un seul être, telles qu'elles s'accomplissent par l'amour, éclairent en avant de mille rayons la marche de la terre. Chaque fois qu'un homme aime, rien ne peut faire qu'il n'engage avec lui la sensibilité de tous les hommes. »<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Pie Duployé, *Les origines*, p. 264-265.

ABSTRACT

Comment penser la liturgie du triduum pascal quand elle est presque toujours envisagée comme une mise en scène plus ou moins historique des derniers jours de Jésus ? en s'appuyant sur les travaux classiques de critique littéraire de Erich Auerbach, l'auteur présente une manière assez originale de démontrer le mécanisme historicisant en ce domaine et propose une relecture du triduum en s'aidant de la catégorie de *mimésis* héritée de Platon et d'Aristote.

L'AUTEUR

Daniel Bourgeois : né en 1946, études de philosophie et de théologie au studium dominicain du Saulchoir. Professeur de théologie au grand Séminaire d'Aix-en-Provence et à la faculté de Théologie de Fribourg (Suisse). Dirige la revue *Pierre d'angle* avec Guy Bedouelle. Avec André Gouzes et Jean-Philippe Revel, il réalise le projet d'une liturgie en langue française (*Liturgie chorale du peuple de Dieu*). Il a dirigé la rédaction d'un parcours catéchétique (*C'est toi, Seigneur*), écrit des ouvrages sur le problème des ministères dans l'Église, une synthèse de théologie pastorale (collection *Amateca*) et prépare la publication de sa thèse soutenue en 2007 sur la structure ontologique de la sacramentalité.