

**LE SACERDOCE DES BAPTISÉS EXERCÉ DANS LA LITURGIE :  
L'AGENT RITUALISÉ DANS LA PENSÉE DE CATHERINE BELL**

Rémi Lepage

Thèse soumise à la  
Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul  
dans le cadre des exigences  
du programme de Doctorat en théologie

Ottawa, Canada  
2016

© Rémi Lepage, Ottawa, Canada, 2016

## TABLE DES MATIÈRES

|                                                                                                                    |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Remerciements .....</b>                                                                                         | <b>vii</b> |
| <b>Introduction .....</b>                                                                                          | <b>1</b>   |
| <b>Chapitre 1</b>                                                                                                  |            |
| <b>L'exercice du sacerdoce des baptisés dans la liturgie : état de la question.....</b>                            | <b>9</b>   |
| <b>1. Définitions de termes.....</b>                                                                               | <b>10</b>  |
| 1.1 Le sacerdoce des baptisés : une définition à partir du Corps mystique du Christ.....                           | 11         |
| 1.1.1 Le sacerdoce du Christ comme source de tout le sacerdoce chrétien .....                                      | 13         |
| 1.1.2 Le Christ fait participer son Corps – l'Église – à l'onction sacerdotale de l'Esprit .....                   | 15         |
| 1.1.3 Le sacerdoce des baptisés : sa définition explicitée .....                                                   | 19         |
| 1.1.4 Le ministère sacerdotal favorise le déploiement du sacerdoce des baptisés ...                                | 29         |
| 1.2 La liturgie : une définition à partir du sacerdoce du Christ.....                                              | 32         |
| <b>2. Délimitation du champ d'application de la thèse.....</b>                                                     | <b>36</b>  |
| <b>3. Le rapport entre le sacerdoce des baptisés et la liturgie dans la tradition .....</b>                        | <b>42</b>  |
| 3.1 Dans la Bible .....                                                                                            | 43         |
| 3.2 Chez les Pères de l'Église .....                                                                               | 46         |
| 3.3 Au Moyen Âge .....                                                                                             | 52         |
| 3.4 À l'époque moderne (16 <sup>e</sup> -18 <sup>e</sup> s.).....                                                  | 56         |
| 3.5 À l'époque contemporaine (19 <sup>e</sup> -21 <sup>e</sup> s.) .....                                           | 60         |
| 3.6 Bilan de la recherche contemporaine sur l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés.....                   | 77         |
| <b>4. Des réalités corrélatives au sacerdoce des baptisés : sacrifice, médiation, ritualité.....</b>               | <b>78</b>  |
| 4.1 Sacrifice.....                                                                                                 | 79         |
| 4.1.1 Définition de «sacrifice» .....                                                                              | 79         |
| 4.1.2 Le sacrifice : corrélatif à l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés? ....                            | 80         |
| 4.1.3 Éléments de contenu apportés par le sacrifice dans le rapport entre sacerdoce des baptisés et liturgie ..... | 81         |
| 4.2 Médiation .....                                                                                                | 83         |
| 4.2.1 Définition de «médiation».....                                                                               | 83         |

|                                                                                                                    |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 4.2.2 La médiation : corrélatrice à l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés? .....                         | 84         |
| 4.2.3 Éléments de contenu apportés par la médiation dans le rapport entre sacerdoce des baptisés et liturgie ..... | 87         |
| 4.3 Ritualité .....                                                                                                | 88         |
| 4.3.1 Définition de «ritualité» .....                                                                              | 88         |
| 4.3.2 La ritualité : corrélatrice à l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés? ...                           | 89         |
| 4.3.3 Éléments de contenu apportés par la ritualité dans le rapport entre sacerdoce des baptisés et liturgie ..... | 91         |
| <b>5. Une question de recherche au sujet de la médiation rituelle.....</b>                                         | <b>92</b>  |
| <br><b>Chapitre 2</b>                                                                                              |            |
| <b>L'agent ritualisé dans la pensée de Catherine Bell : une caractériologie événementielle .....</b>               | <b>95</b>  |
| <b>1. Qui est Catherine Bell? .....</b>                                                                            | <b>96</b>  |
| <b>2. Remarques préalables à la présentation de l'«agent ritualisé» .....</b>                                      | <b>100</b> |
| 2.1 La déconstruction de la notion «ritual».....                                                                   | 101        |
| 2.1.1 Une déconstruction sur le plan substantiel .....                                                             | 101        |
| 2.1.2 Une déconstruction sur le plan structurel .....                                                              | 107        |
| 2.2 Définitions et éléments de méthode .....                                                                       | 108        |
| <b>3. Caractériologie événementielle de l'agent ritualisé .....</b>                                                | <b>109</b> |
| 3.1 L'agent ritualisé se situe dans un contexte.....                                                               | 111        |
| 3.1.1 Les activités régulières comme fondement de l'action de l'agent ritualisé ..                                 | 111        |
| 3.1.2 Le désir d'empuissancement .....                                                                             | 112        |
| 3.1.3 La création de manières d'agir ritualisées .....                                                             | 115        |
| 3.1.4 Des manières d'agir opposées structurées par des schèmes.....                                                | 117        |
| 3.1.5 Des manières d'agir ritualisées qui reprennent les structures d'actions d'un contexte .....                  | 121        |
| 3.1.6 Synthèse du premier trait.....                                                                               | 125        |
| 3.2 L'agent ritualisé incorpore une opposition dans un mouvement .....                                             | 126        |
| 3.2.1 Le lien essentiel entre schème oppositionnel et mouvement du corps.....                                      | 126        |
| 3.2.2 Le mouvement engage le corps dans une performance.....                                                       | 129        |
| 3.2.3 Les mouvements du corps structurent une intériorité .....                                                    | 133        |
| 3.2.4 Synthèse du deuxième trait .....                                                                             | 137        |
| 3.3 L'agent ritualisé négocie une relation de pouvoir.....                                                         | 138        |
| 3.3.1 Une relation de pouvoir entre personnes humaines.....                                                        | 139        |
| 3.3.2 Consentement, résistance, appropriation.....                                                                 | 143        |
| 3.3.3 Synthèse du troisième trait .....                                                                            | 149        |

|                                                                                                                                  |            |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3.4 L'agent ritualisé exerce une maîtrise rituelle .....                                                                         | 149        |
| 3.4.1 Nature de la maîtrise rituelle .....                                                                                       | 150        |
| 3.4.2 Ritualisation et action ritualisée .....                                                                                   | 153        |
| 3.4.3 Des stratégies pour ritualiser une activité .....                                                                          | 156        |
| 3.4.4 Tradition et innovation .....                                                                                              | 161        |
| 3.4.5 Synthèse du quatrième trait .....                                                                                          | 164        |
| <b>4. Synthèse du chapitre 2 .....</b>                                                                                           | <b>165</b> |
| <br><b>Chapitre 3</b>                                                                                                            |            |
| <b>L'agent ritualisé chrétien : l'apport de sacramentologues en postmodernité .....</b>                                          | <b>168</b> |
| <b>1. L'usage de la théologie sacramentaire dans une ritologie chrétienne .....</b>                                              | <b>170</b> |
| <b>2. Caractériologie avènementielle de l'agent ritualisé chrétien .....</b>                                                     | <b>174</b> |
| 2.1 L'agent ritualisé chrétien se situe dans le contexte de l'Église habitée par la<br>Parole de Dieu .....                      | 175        |
| 2.1.1 Des actions régulières qui ouvrent à ce que Dieu parle .....                                                               | 176        |
| 2.1.2 Le désir d'être empuissancé dans la grâce .....                                                                            | 178        |
| 2.1.3 La possibilité de faire mémoire du Christ <i>in ritu</i> .....                                                             | 181        |
| 2.1.4 À partir de schèmes sub-rituels en rupture symbolique .....                                                                | 184        |
| 2.1.5 Dans la médiation de l'Église marquée par la corporéité et l'institutionnel .....                                          | 189        |
| 2.1.6 Synthèse du premier trait .....                                                                                            | 198        |
| 2.2 L'agent ritualisé chrétien incorpore la Parole dans un mouvement .....                                                       | 200        |
| 2.2.1 Des mouvements corporels faisant participer au mystère pascal sont structurés<br>sur la base des schèmes sub-rituels ..... | 200        |
| 2.2.2 Le mouvement engage le corps dans une performance qui fait répondre et<br>adhérer à la grâce .....                         | 206        |
| 2.2.3 Les mouvements du corps évangélisent les schèmes sub-rituels .....                                                         | 212        |
| 2.2.4 Synthèse du deuxième trait .....                                                                                           | 215        |
| 2.3 L'agent ritualisé chrétien advient dans une identité de fils / fille et de frère / soeur ...                                 | 216        |
| 2.3.1 Une relation de pouvoir avec Dieu vécue avec l'aide d'un<br>ministre ordonné .....                                         | 217        |
| 2.3.2 Participation active, sens critique, appropriation .....                                                                   | 227        |
| 2.3.3 Synthèse du troisième trait .....                                                                                          | 235        |
| 2.4 L'agent ritualisé chrétien peut s'initier à la ritualité .....                                                               | 235        |
| 2.4.1 Le projet de développer une maîtrise rituelle chrétienne .....                                                             | 236        |
| 2.4.2 La possibilité de la ritualisation chrétienne .....                                                                        | 239        |
| 2.4.3 Des composantes de la ritualité .....                                                                                      | 242        |
| 2.4.4 Entre tradition et innovation : le besoin d'une programmation souple .....                                                 | 245        |
| 2.4.5 Synthèse du quatrième trait .....                                                                                          | 247        |
| <b>3. Synthèse du chapitre 3 .....</b>                                                                                           | <b>248</b> |

## Chapitre 4

### La médiation rituelle de l'exercice du sacerdoce des baptisés dans la liturgie .....250

#### 1. Caractériologie avènementielle du chrétien dans l'exercice liturgique du sacerdoce baptismal .....250

|                                                                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1.1 Le chrétien se situe dans le contexte de l'Église qui propose d'agir liturgiquement avec le Christ .....                 | 252 |
| 1.1.1 Les actions du quotidien vécues comme des prières .....                                                                | 252 |
| 1.1.2 Le désir d'être empuissancé dans ses sacrifices spirituels .....                                                       | 255 |
| 1.1.3 Dans une ritualité qui ne sépare pas de l'existence .....                                                              | 256 |
| 1.1.4 La sollicitation des schèmes sub-rituels développe les sacrifices spirituels .....                                     | 258 |
| 1.1.5 La médiation ecclésiale offre des structures d'actions liturgiques pour être associé à l'offrande du Christ.....       | 260 |
| 1.1.6 Synthèse du premier trait.....                                                                                         | 261 |
| 1.2 Le chrétien incorpore le sacerdoce des baptisés dans un mouvement .....                                                  | 262 |
| 1.2.1 Les schèmes sub-rituels structurent des mouvements corporels qui historicisent l'avènement sacerdotal du chrétien..... | 263 |
| 1.2.2 Le mouvement engage le corps dans une performance qui conscientise le sacerdoce des baptisés .....                     | 265 |
| 1.2.3 Les mouvements du corps actualisent les aspects royal et prophétique du sacerdoce des baptisés .....                   | 270 |
| 1.2.4 Synthèse du deuxième trait .....                                                                                       | 272 |
| 1.3 Le chrétien entre dans la liberté d'agir rituellement dans le Christ .....                                               | 273 |
| 1.3.1 Une relation de pouvoir aux rapports multiples vécue dans le Corps du Christ et avec toute l'humanité .....            | 273 |
| 1.3.2 Participation active, sens critique, appropriation .....                                                               | 281 |
| 1.3.3 Synthèse du troisième trait .....                                                                                      | 284 |
| 1.4 Le chrétien exerce le sacerdoce des baptisés dans toute son existence en intégrant la ritualité .....                    | 285 |
| 1.4.1 Une maîtrise rituelle chrétienne exercée de manière altruiste.....                                                     | 285 |
| 1.4.2 La ritualisation non-cléricalisante du sacerdoce des baptisés .....                                                    | 288 |
| 1.4.3 Des stratégies pour ritualiser le sacerdoce baptismal .....                                                            | 290 |
| 1.4.4 Tradition et innovation dans l'expérimentation .....                                                                   | 291 |
| 1.4.5 Synthèse du quatrième trait .....                                                                                      | 293 |
| 1.5 Synthèse de l'avènement du chrétien dans l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés.....                            | 293 |

#### 2. Une médiation rituelle mieux comprise et opérationnalisée .....294

#### Conclusion.....299

#### Annexe I .....305

#### Annexe II.....306

**Bibliographie .....309**

## REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer ma gratitude envers toutes les personnes qui m'ont soutenu d'une manière ou d'une autre durant la préparation et la rédaction de cette thèse de doctorat.

Je pense tout d'abord à la Congrégation dont je fais partie, celle des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée. Plusieurs confrères m'ont encouragé à entreprendre et poursuivre des études doctorales. Professeur Normand Provencher a été l'un des premiers, sinon le premier à me proposer d'envisager un doctorat en théologie. Pères Jean-Claude Gilbert et Luc Tardif, mes deux supérieurs provinciaux des dernières années, m'ont permis de débiter le programme doctoral et de disposer du temps nécessaire pour le mener à terme. Professeur Léo Laberge a accepté de revoir mes citations latines et grecques pour m'assurer de ne laisser aucune faute de syntaxe. Le soutien des Missionnaires Oblats a été très précieux pour que je puisse mener à bien ce travail. Je les en remercie très sincèrement.

Je remercie Professeure Susan K. Roll, ma directrice de thèse, pour son ouverture face à mon projet de recherche, ses recommandations judicieuses et les contacts qu'elle m'a aidé à développer en Allemagne afin de pouvoir mieux inclure des sources de langue allemande dans ma recherche. J'exprime également ma reconnaissance envers les membres du jury, Professeure Catherine Clifford, de même que Professeurs Achiel Peelman, Peter Galadza et Ângelo Cardita, pour leurs conseils précieux, leurs questions et leurs remarques critiques qui ont facilité l'amélioration de mon texte.

Ma recherche a grandement bénéficié des liens développés avec des liturgistes allemands. Merci à Monsieur Artur Waibel de m’avoir ouvert les portes du *Deutsches Liturgisches Institut* de Trêves. Merci au Professeur Benedikt Kranemann de la Faculté de théologie de l’Université d’Erfurt de m’avoir accueilli pendant un semestre dans le *Theologisches Forschungskolleg*. Grâce aux conversations vécues et aux ressources auxquelles j’ai eu accès en ces milieux, ma thèse a été considérablement enrichie.

Un merci tout spécial au Professeur Steven Gelber, mari de feu Catherine Bell, de m’avoir permis d’utiliser un manuscrit inédit de cette auteure. Avoir eu accès à ce document a été un moment mémorable dans mon cheminement académique.

Ma reconnaissance s’étend aussi à plusieurs personnes de l’Université Saint-Paul : professeurs de la Faculté de théologie et membres du personnel, collègues du séminaire doctoral, personnel de la bibliothèque. Les conversations et l’aide obtenue de plusieurs manières m’ont permis de rédiger cette thèse dans une ambiance inspirante et agréable.

J’exprime également ma gratitude à différentes instances qui ont participé au financement de la rédaction de cette thèse. Merci à l’Université Saint-Paul pour la Bourse d’excellence d’études supérieures de l’Ontario obtenue pendant un an, au Gouvernement de l’Ontario pour la Bourse d’études supérieures de l’Ontario reçue durant un an, ainsi qu’au Gouvernement du Canada pour les deux années où j’ai été récipiendaire d’une bourse du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

Mon dernier merci, et non le moindre, est adressé à ma famille, à mes amis et aux communautés chrétiennes au sein desquelles j’ai exercé un ministère pastoral ces dernières années. De ces personnes, j’ai reçu soutien, compréhension, affection. Qu’elles en soient profondément remerciées.

## INTRODUCTION

La liturgie permet-elle aux chrétiens d'être des acteurs à part entière? La question a de quoi surprendre. À certains égards, elle apparaît même inappropriée, car bien que l'Église catholique de rite latin ait promu depuis plus d'un siècle déjà la participation active dans la liturgie, l'expérience montre de façon évidente que participer activement à une célébration n'implique pas d'agir de la même manière qu'on le ferait dans des actions régulières. La liturgie implique en effet d'accueillir l'invisible à l'aide de réalités visibles, un accueil qui ne va pas sans une bonne réceptivité de la part des participants. Par contre, un problème se présente quand cette réceptivité verse dans une passivité qui fait qu'on a du mal à se sentir vraiment impliqué dans une célébration liturgique. La question initiale peut alors être posée autrement. Est-il possible pour les chrétiens d'advenir pleinement comme sujets lorsqu'ils participent à une célébration?

Au sein de plusieurs groupes de cheminement et de communautés chrétiennes, mon expérience de participation à la liturgie, de création de prières ritualisées et de présidence de célébrations liturgiques comme ministre ordonné ont soulevé plusieurs questions sur les manières d'impliquer les personnes qui prennent part à une célébration. Quels types de célébrations proposer aux jeunes qui ont souvent besoin de poser des gestes concrets pour vraiment appartenir à un groupe ou à une assemblée? Comment peuvent s'exprimer liturgiquement les personnes qui souhaitent mieux déployer leur prière vécue intérieurement? Devront-elles se tourner vers des dévotions populaires – qui, d'ailleurs, ont tout à fait leur place dans la vie chrétienne – ou la liturgie saura leur ouvrir un espace pour

rendre possible cette expression? Qu'en est-il de celles et ceux qui désirent être plus impliqués corporellement dans une célébration afin de se laisser encore mieux imprégner des mystères célébrés?

Pour étudier cette problématique, l'étude du concept d'«*actuosa participatio*» apporte beaucoup<sup>1</sup>, mais il peut être très utile aussi d'envisager une piste corollaire, soit celle de porter attention au sacerdoce des baptisés en tant qu'il est exercé dans la liturgie. Le renouveau biblique, patristique, liturgique et théologique du 20<sup>e</sup> siècle a grandement contribué à ce que le Concile Vatican II remette en valeur le sacerdoce des baptisés et affirme du même coup qu'il peut être exercé dans la liturgie<sup>2</sup>. Le simple fait de participer à une célébration liturgique est un exercice du sacerdoce des baptisés. Cela a de quoi transformer la participation des chrétiens dans la liturgie et leur faire découvrir, dans un esprit ecclésial, qu'ils peuvent véritablement advenir comme sujets dans la liturgie<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Stephan SCHMID-KEISER, *Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts* (Europäische Hochschulschriften, 23. Theologie, 250), 2 v., Bern / Frankfurt am Main / New York, Peter Lang, 1985, 530 p., 298 p.; Charles CASPERS et Marc SCHNEIDERS (éd.), *Omnes circumstantes. Contributions Towards a History of the Role of the People in the Liturgy. Presented to Herman Wegman on the Occasion of his Retirement from the Chair of History of Liturgy and Theology in the Katholieke Theologische Universiteit Utrecht*, Kampen, J. H. Kok, 1990, 320 p.; Jozef LAMBERTS (éd.), *The Active Participation Revisited = La participation active. 100 ans après Pie X et 40 ans après Vatican II* (Textes et études liturgiques, 19), Leuven, Peeters, 2004, 124 p.; «La participation à la liturgie» (dossier), in *La Maison-Dieu*, 241 (2005/1), p. 5-177, surtout Jozef LAMBERTS, «L'évolution de la notion de "participation active" dans le Mouvement liturgique du XX<sup>e</sup> siècle», p. 77-120; Stella NNEJI, «The Active Participation of the Faithful in the Eucharist. Reflecting on the Implementations of the Teaching of the Second Vatican Council», in *Questions liturgiques*, 90 (2009/1), p. 214-236.

<sup>2</sup> Cf. *Lumen gentium*, n. 10, 11, in *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Paris, Centurion, 1967, 1012 p., p. 11-122, p. 28-31.

<sup>3</sup> Si le fait d'être sujet de l'action liturgique se vérifie plus dans l'assemblée liturgique que chez les personnes qui la composent (cf. Yves CONGAR, «L'"Ecclesia" ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique», in Jean-Pierre JOSSUA et Yves CONGAR (éd.), *La liturgie après Vatican II. Bilan, études, prospective* (Unam Sanctam, 66), Paris, Cerf, 1967, 419 p., p. 241-282), cela n'empêche pas l'importance d'explorer comment les personnes peuvent aussi être sujets de cette action, afin que l'action de toute l'assemblée puisse davantage se réaliser.

On peut s'étonner de ce que cet enseignement de Vatican II n'ait pas été davantage reçu et intégré dans la vie liturgique de l'Église catholique latine. Nombreux sont les chrétiens qui n'ont pas encore découvert la liturgie du point de vue de l'exercice de ce sacerdoce. Dans les faits, on ne doit pas trop se surprendre de ce manque de conscientisation, car si diverses études ont affirmé l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés, la théologie n'a presque pas exploré comment cet exercice sacerdotal pourrait être ritualisé dans une célébration. Elle n'a pas beaucoup clarifié non plus en quoi ce sacerdoce comporte une médiation qui a sa légitimité et son efficacité dans la liturgie. En conjuguant ces constats sur la ritualité et la médiation, on parle alors d'une «médiation rituelle» qui, vécue dans son ordre propre, apparaît comme une réalité qui mériterait d'être mieux conscientisée afin que le sacerdoce des baptisés soit davantage reçu et concrétisé non seulement au cœur de la liturgie, mais dans l'ensemble de la vie chrétienne<sup>4</sup>. C'est pourquoi la présente thèse examinera la question suivante : *en quoi consiste la médiation rituelle inhérente au sacerdoce baptismal exercé par chaque chrétien dans la liturgie?*

Pour traiter cette question, je ferai appel au concept d'«agent ritualisé» développé par Catherine Bell<sup>5</sup>. Un «agent ritualisé» peut être décrit brièvement comme un sujet qui, mettant en œuvre la ritualité qui le constitue, se laisse façonner par le contexte dans lequel il se retrouve et le façonne à son tour. Puisque ce concept implique un processus dans lequel une personne n'est pas seulement réceptive dans un rite, mais aussi proactive, il

---

<sup>4</sup> Selon David ORR, l'histoire indique qu'un manque d'implication active dans la liturgie fait perdre la conscience du sacerdoce des baptisés (cf. «The Giving of the Priesthood to the Faithful», in Gerald P. GLEESON (éd.), *Priesthood. The Hard Questions*, Newtown (Australia), E.J. Dwyer, 1993, 121 p., p. 61-77, p. 74).

<sup>5</sup> Pour éviter de donner l'impression que ma thèse porte sur la pensée de Catherine Bell – au lieu du sacerdoce des baptisés exercé dans la liturgie – je renvoie au début du chapitre 2 pour une présentation plus détaillée de cette auteure et des motifs qui me font recourir à son oeuvre.

s'avère un outil qui peut aider à mieux comprendre la médiation rituelle du sacerdoce des baptisés et à rendre ce sacerdoce plus opérationnel.

Faire appel à la pensée de Bell dans une thèse en théologie implique l'adoption d'une approche interdisciplinaire. En effet, cette auteure est spécialiste en *Ritual Studies*, un champ de recherche qui a émergé au cours des années 1970 pour étudier le phénomène rituel de manière performative, transculturelle et comparative à l'aide d'une diversité de méthodes provenant des sciences qui s'intéressent déjà de quelque manière à ce type de phénomène, qu'il s'agisse des sciences humaines ou naturelles<sup>6</sup>. Ce nouveau champ de recherche est devenu un partenaire de choix pour la théologie liturgique ou sacramentaire lorsqu'on veut étudier l'aspect rituel de l'expérience chrétienne<sup>7</sup>. Or pour que cette thèse demeure bel et bien théologique, il importe de recourir à une discipline théologique capable de recueillir des données provenant des *Ritual Studies* et de les interpréter. C'est pourquoi ma thèse se situera dans le cadre de la théologie sacramentaire faite en postmodernité. En effet, pour faire face aux questions de la culture postmoderne, ce type de sacramentaire a dû recourir largement aux sciences humaines dans son élaboration. Cette théologie est donc qualifiée pour être en dialogue avec les *Ritual Studies*. Du même coup, une telle

---

<sup>6</sup> Cf. Ronald L. GRIMES, «Ritual Studies», in Mircea ELIADE [et al.] (éd.), *The Encyclopedia of Religion*, t. 12, New York, Macmillan, 1987, 570 p., p. 422-425; Margaret Mary KELLEHER, «Ritual Studies», in *New Catholic Encyclopedia*, t. 12, Detroit, Thomson-Gale / Washington, D.C., Catholic University of America, 2003, 926 p., p. 258-260; Madeline DUNTLEY, «Ritual Studies», in Lindsay JONES [et al.] (éd.), *Encyclopedia of Religion*, t. 11, Detroit, Thomson Gale, 2005, p. 7179-7863, p. 7856-7861.

<sup>7</sup> Cf. Hans SCHILDERMAN (éd.), *Discourse in Ritual Studies* (Empirical Studies in Theology, 14), Leiden / Boston, Brill, 2007, 303 p.; Paul BRADSHAW et John MELLOH (éd.), *Foundations in Ritual Studies. A Reader for Students of Christian Worship*, Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2007, 228 p.; Benedikt KRANEMANN et Paul POST (éd.), *Die modernen Ritual Studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft* (Liturgia condenda, 20), Leuven / Paris / Dudley, MA, Peeters, 2009, 323 p. En théologie francophone, il convient de mentionner Jean-Yves Hameline qui, bien que faisant peu appel aux *Ritual Studies* comme telles, a beaucoup étudié la ritualité à partir d'un dialogue entre la théologie liturgique et les sciences humaines (cf. Jean-Yves HAMELINE, *Une poétique du rituel* (Liturgie, 9), Paris, Cerf, 1997, 215 p.; «Jean-Yves Hameline. Un théologien de l'action liturgique» (dossier), in *La Maison-Dieu*, 279 (2014/3), p. 5-130).

sacramentaire me fera tenir compte de certains traits du postmoderne, tels le pluralisme culturel, la quête identitaire personnelle, un intérêt pour le phénomène dans le moment présent avec son caractère unique et local, de même qu'une prise de distance face à la raison pour adopter une approche plus globale de la réalité<sup>8</sup>.

Compte tenu de ces premières précisions méthodologiques, je traiterai ma question de recherche à partir de l'hypothèse suivante. *La médiation rituelle de l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés peut, de façon simultanée, être mieux comprise et mieux opérationnalisée par la théologie grâce à une approche interdisciplinaire entre la sacramentaire faite en postmodernité et les Ritual Studies. Pareil rapprochement entre les deux domaines de recherche est possible parce que ce type de sacramentaire recourt déjà aux sciences humaines dans son élaboration. Le rôle des Ritual Studies consiste alors à mettre en relief des données propres à cette théologie et de les mettre en rapport les unes aux autres, de manière à faciliter à la fois une meilleure compréhension et opérationnalisation de la médiation rituelle faisant partie de l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés. Le concept d'«agent ritualisé» de Catherine Bell permet d'accomplir cette tâche.*

---

<sup>8</sup> Cf. Gaetano CHIURAZZI, *Il postmoderno. Il pensiero nella società della comunicazione* (Filosofia contemporanea), Torino, Paravia, 1999, 220 p., p. 18-22; Stanley J. GRENZ et John R. FRANKE, *Beyond Foundationalism. Shaping Theology in a Postmodern Context*, Louisville, KY, Westminster John Knox Press, 2001, 298 p., p. 23-24; Judith M. KUBICKI, «Perception, Presence, and Sacramentality in a Postmodern Context», in ID., *The Presence of Christ in the Gathered Assembly*, New York / London, Continuum, 2006, 179 p., p. 9-32. Dans de tels traits du postmoderne comportent des limites, comme un manque d'attention à la communauté, à l'histoire ou à la tradition, à la raison, voire encore une insistance sur la tolérance qui empêche une véritable rencontre des différences. On a ici quelques-uns des motifs qui amènent Joris GELDHOF à s'opposer farouchement à une influence trop grande de la postmodernité sur la théologie sacramentaire (cf. «Être et devenir chrétien dans les cultures postmodernes», in *La Maison-Dieu*, 278 (2014/2), p. 13-50). De fait, dans le rapport entre sacramentaire et postmodernité, je pense qu'il ne s'agit pas de faire une théologie sacramentaire qui pourrait être qualifiée de «postmoderne», mais plutôt une sacramentaire qui tient compte du courant culturel de la postmodernité dans son élaboration, par souci d'inculturation. Par ailleurs, dans les quelques traits du postmoderne que j'ai énoncés, j'ai veillé à présenter ces traits non pas comme des obstacles mais plutôt des opportunités pour mettre en relief certains aspects de la vie chrétienne.

De façon plus systématique, je procéderai en quatre étapes correspondant aux quatre chapitres de cette thèse. Le premier chapitre me fera présenter l'état de la question du sacerdoce des baptisés exercé dans la liturgie. Les sources utilisées à cette étape viendront principalement des publications de théologiens contemporains qui, depuis la fin du 19<sup>e</sup> siècle, ont mis en rapport le sacerdoce des baptisés et la liturgie. Cette revue de littérature conduira à une analyse qui explique d'où vient la question de recherche formulée plus haut.

Les trois étapes qui viendront par la suite auront pour objectif de bâtir une grille de lecture anthropologico-théologique qui permettra de répondre à la question de recherche, i.e. de saisir ce qu'est la médiation rituelle du sacerdoce baptismal exercé par chaque chrétien dans la liturgie. Ainsi, au chapitre 2, je me servirai des écrits de Bell – monographies, articles, contributions à des ouvrages collectifs, manuscrit inédit – et de contributions de certains des auteurs qu'elle cite pour exposer son concept d'«agent ritualisé» en faisant ressortir comment un sujet advient dans le processus qui l'amène à ritualiser une action. Cette démarche amènera à identifier quatre traits de l'agent ritualisé, à savoir qu'un sujet ritualise en se situant dans un contexte, en entrant dans un mouvement corporel, en évoluant sur le plan relationnel et en développant des habiletés pour ritualiser en d'autres circonstances. Ces quatre traits feront émerger 14 éléments qui articulent comment une personne arrive à ritualiser une action. Une première partie de la grille anthropologico-théologique annoncée pourra de cette façon être construite.

Le chapitre 3 donnera lieu à la deuxième partie de cette grille et ce, en faisant intervenir quatre théologiens de la sacramentaire en postmodernité, soit Louis-Marie Chauvet – le principal auteur qui sera considéré –, Andrea Grillo, Kenan B. Osborne et David N. Power. J'ai choisi ce groupe de théologiens pour trois raisons. D'abord, leur

théologie sacramentaire est élaborée à partir de questions de la postmodernité<sup>9</sup>, ceci étant un critère de ma méthodologie, tel qu'expliqué plus haut. Ensuite, leur contribution offre des données pour étudier la «médiation rituelle» dans laquelle s'engage les chrétiens lorsqu'ils ritualisent, de telle sorte que pourra être traitée ma question de recherche. Enfin, ils représentent quatre cultures différentes, soit les cultures française, irlandaise, italienne et étatsunienne. Ainsi, lors de cette troisième étape, je recourrai à la pensée de ces théologiens de la manière suivante. Le concept d'«agent ritualisé» de Bell servira de catalyseur pour rassembler de manière organique une série de données qui, parmi toutes celles apportées par ces quatre théologiens dans leurs écrits en sacramentaire fondamentale, permettent d'identifier un élément co-essentiel pour chacun des 14 éléments de ce même agent ritualisé. Cette démarche fera voir comment advient un «agent ritualisé chrétien». L'idée de «co-essentialité» mentionnée ici est empruntée à Marie-Dominique Chenu. Dans un

---

<sup>9</sup> Parmi les quatre, Chauvet et Power apparaissent les plus identifiés à un intérêt pour la postmodernité (cf. GELDHOF, «Être et devenir», p. 25). En ce qui concerne Grillo et Osborne, certains de leurs titres sont évocateurs : cf. Andrea GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-) modernità* (coll. Leitourgia. Sezione storico-pastorale), Assisi, Cittadella Editrice, 2003, 223 p.; Kenan B. OSBORNE, *Christian Sacraments in a Postmodern World. A Theology for the Third Millenium*, New York / Mahwah, N.J., Paulist Press, 1999, 249 p.

Chacun a sa manière de faire une sacramentaire en dialogue avec la postmodernité. CHAUVET assume le fait qu'une quête identitaire postmoderne compte plus sur les médiations symboliques que les approches métaphysiques. Il a alors présenté les sacrements comme des médiations symboliques faites de ritualité qui structurent l'identité chrétienne (cf. *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (Cogitatio fidei, 144), Paris, Cerf, 1987, 582 p.). GRILLO, quant à lui, remarque l'importance du phénomène dans la postmodernité. Il considère alors qu'on doit s'intéresser au rite en tant que phénomène et en tant que médiation qui initie à la foi et ce, à l'aide d'une approche anthropologique (Cf. *Il rinnovamento liturgico tra prima e seconda svolta antropologica. Il presupposto rituale nell'epoca del postmoderno* (Quaderni della rivista di scienze religiose, 2), Roma, Vivere In, 2004, 125 p.; «Teologia sacramentaria, teologia liturgica e teologia fondamentale : verso una convergenza», in Andrea GRILLO, Marinella PERRONI et Pius-Ramon TRAGAN (éd.), *Corso di teologia sacramentaria*, v. 1: Metodi e prospettive, Brescia, Queriniana, 2000, 628 p., p. 108-138). OSBORNE, de son côté, voit que la postmodernité insiste sur le particulier, le contextuel. Cela le fait mettre en valeur l'*Haecceitas* des expériences sacramentelles et rituelles, c'est-à-dire l'unicité de chacune d'entre elles (cf. *Christian Sacraments*, 249 p.). Enfin, POWER souligne l'importance de la diversité culturelle dans la postmodernité. Selon lui, cela doit encourager une inculturation de la liturgie qui tient compte, par exemple, de l'action rituelle qui implique le corps, du langage verbal dans ses divers genres, de même que de l'espace liturgique (Cf. *Sacrament. The Language of God's Giving*, New York, Crossroad Publishing Company, 1999, 338 p., p. 120-206).

entretien<sup>10</sup>, il explique que les sacrements sont constitués de telle sorte que les réalités qui les constituent ne sont pas mises en œuvre de manière indépendante par rapport aux réalités humaines, mais de manière co-essentielle avec elles. La théologie peut alors faire place à une anthropologie sacramentelle, à condition que la théologie et les sciences humaines s’entretiennent chacune à leur domaine respectif<sup>11</sup>. Compte tenu de ces précisions, lorsque j’identifierai un élément de l’agent ritualisé chrétien qui est co-essentiel à un élément de l’agent ritualisé de Bell, je veillerai à indiquer en quoi celui-là se distingue théologiquement de celui-ci. De cette façon, on s’assurera du caractère proprement théologique de cette thèse.

Le chapitre 4 bâtira la troisième partie de la grille anthropologico-théologique. Je ferai interagir les données théologiques du troisième chapitre avec la revue de littérature du premier afin d’exposer comment advient un chrétien qui exerce le sacerdoce des baptisés dans la liturgie. Cette interaction sera aussi effectuée en «co-essentialité», c’est-à-dire que je me baserai sur les éléments de l’agent ritualisé chrétien pour proposer ce que pourraient être les éléments co-essentiels du chrétien qui advient dans l’exercice liturgique du sacerdoce des baptisés. À cette étape, l’apport de Bell ne sera présent que dans la mesure où un discours théologique peut être mieux articulé. Ce chapitre offrira les données nécessaires pour répondre à la question de recherche et ainsi apporter ma contribution théologique.

La conclusion rassemblera les résultats obtenus et suggérera des pistes pour aller plus loin dans la recherche.

---

<sup>10</sup> Cf. Marie-Dominique CHENU, «Pour une anthropologie sacramentelle», in *La Maison-Dieu*, 119 (1974/3), p. 85-100, p. 85 n. \*. CHAUVET réfère à cet article pour introduire un chapitre portant sur le langage rituel (cf. *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps* (coll. «Vivre, Croire, Célébrer». Série «Recherches»), Paris, Éditions Ouvrières, 1993, 216 p., p. 113-130, p. 113).

<sup>11</sup> Cf. CHENU, «Pour une anthropologie», p. 87-88.

## CHAPITRE 1

### L'EXERCICE DU SACERDOCE DES BAPTISÉS DANS LA LITURGIE : ÉTAT DE LA QUESTION

Depuis la fin du 19<sup>e</sup> siècle, nombreux ont été les théologiens à s'intéresser au sacerdoce des baptisés en tant qu'il est exercé dans la liturgie. S'ils ont beaucoup explicité le sens que prend cet exercice sacerdotal, ils se sont peu attardés à son aspect rituel ou, plus largement, à sa médiation rituelle. C'est ce que je vais démontrer dans cet état de la question de l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés.

La littérature sur le sacerdoce des baptisés est abondante. L'étude d'un point particulier de ce thème impose des choix. Ainsi, ce chapitre recourra principalement à la littérature théologique qui aborde explicitement le rapport entre le sacerdoce des baptisés et la liturgie. La plupart des sources concernées recoupe le milieu du 20<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>, vu que le Mouvement liturgique et Vatican II ont donné lieu à la production de textes fondamentaux devenus souvent classiques. Même si cette thèse se veut ouverte à l'œcuménisme, elle fera appel principalement à des auteurs catholiques, puisque la problématique qui sera formulée a surtout intéressé des penseurs de cette confession chrétienne<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Laurence RYAN, «Patristic Teaching on the Priesthood of the Faithful», in *Irish Theological Quarterly*, 29 (1962/1), p. 25-51, p. 25.

<sup>2</sup> De fait, Yves CONGAR dit que la façon de parler du sacerdoce dans l'Église dépend beaucoup du point de vue et des catégories du travail théologique réalisé (cf. «Les laïcs et la fonction sacerdotale de l'Église», in ID., *Jalons pour une théologie du laïc* (Unam Sanctam, 23), Paris, Cerf, 1954, 683 p., p. 159-313, p. 245). Cela va se vérifier dans cette thèse, car le sacerdoce des baptisés sera analysé à partir du sacrifice, de la médiation et de la ritualité, soit des points sur lesquels catholiques et protestants ont souvent

Cet état de la question sera structuré en cinq étapes. Je définirai d’abord les termes clefs du titre de la thèse, soit «sacerdoce des baptisés» et «liturgie», pour délimiter en deuxième lieu le champ d’application de mon étude. Viendra ensuite une présentation des principales données de la tradition dont se servent les théologiens contemporains pour étudier l’exercice liturgique du sacerdoce des baptisés. Quatrièmement, j’analyserai la façon dont sont traités trois éléments corrélatifs au sacerdoce des baptisés exercé dans la liturgie, à savoir le sacrifice, la médiation et la ritualité. Cette analyse fera voir comment surgit la question de recherche déjà formulée au sujet de la médiation rituelle.

## 1. Définitions de termes

L’expression «sacerdoce des baptisés» sera définie surtout grâce à des sources qui examinent déjà son rapport avec la liturgie, étant donné que ces références offrent toutes les données nécessaires à cette fin.

---

une théologie assez différente. À titre indicatif, cf. Gérard PHILIPS, «Le laïc et le pouvoir de l’ordre», in ID., *Le rôle du laïc dans l’Église* (Cahiers de l’actualité religieuse), Paris/Tournai, Casterman, 1954, 248 p., p. 79-95, p. 87-88; Jean-Pierre TORRELL, *Un peuple sacerdotal. Sacerdoce baptismal et ministère sacerdotal* (coll. «Épiphanie»), Paris, Cerf, 2011, 255 p., p. 186; Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse* (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, 7), Münster, Aschendorff, 1972, 450 p., p. 26-29.

## 1.1 Le sacerdoce des baptisés : une définition à partir du Corps mystique du Christ

L'expression «sacerdoce des baptisés» peut être définie à l'aide de Paul Dabin<sup>3</sup>. Il s'agit d'une participation à la fois individuelle et collective au sacerdoce du Christ qui, inaugurée par le baptême, accorde un accès immédiat à Dieu, s'actualise dans l'exercice d'un culte spirituel et appelle à vivre de manière incorporée à l'Église<sup>4</sup>.

Cette définition sera expliquée en tenant compte de deux points. Premièrement, pour pouvoir considérer la réalité du sacerdoce d'un point de vue véritablement chrétien – et, en l'occurrence, celle du sacerdoce des baptisés – il vaut mieux partir de la révélation. Si l'on partait la notion générique de «sacerdoce» que présentent l'histoire des religions, la philosophie ou la métaphysique<sup>5</sup>, ou encore du sacerdoce naturel<sup>6</sup>, on risquerait de faire

---

<sup>3</sup> Cf. Paul DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne* (Museum Lessianum. Section théologique, 48), Bruxelles/Paris, Édition Universelle/Desclée de Brouwer & Cie, 1950, 643 p., p. 51-52 (source que je désignerai par la suite comme «*Le sacerdoce royal*, 1950» pour le distinguer de l'autre ouvrage de Dabin au titre similaire daté de 1941). Je ne reprends que les éléments essentiels de la définition très détaillée de Dabin et je l'adapte légèrement pour tenir compte de l'évolution qui a suivi dans la littérature théologique.

<sup>4</sup> Pour d'autres définitions de «sacerdoce des baptisés» qu'il serait trop long de rapporter ici, cf. Antonio PIOLANTI, «Sacerdozio dei fedeli», in *Enciclopedia Cattolica*, t. 10, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica per il Libro Cattolico, 1953, 2000 c., c. 1544-1550, c. 1544; Karl RAHNER et Herbert VORGRIMLER, «Priestertum», in ID., *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg-im-Brisgau, Herder, <sup>3</sup>1963, 396 p., p. 299-301, p. 299-300; Hans-Martin BARTH, *Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive* (Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, 29), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, 257 p., p. 194, cité par Georg HINTZEN, «Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und das besondere Priestertum des Dienstes in der ökumenischen Diskussion», in *Catholica*, 45 (1991/1), p. 44-77, p. 60 n. 37. Cf. aussi les formules ou suggestions de ces auteurs qui tendent vers une définition de «sacerdoce des baptisés» : Paul F. PALMER, «The Lay Priesthood : Real or Metaphorical?», in *Theological Studies*, 8 (1947/4), p. 574-613, p. 612; «Lay Priesthood, towards a Terminology», in *Theological Studies*, 10 (1949/2), p. 235-250, p. 248; Albert VANHOYE, «Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel. Distinction et rapport», in *Nouvelle revue théologique*, 97 (1975/3), p. 193-207, p. 196-197, 200; «I due aspetti del sacerdozio cristiano», in *Presenza Pastorale*, 57 (1987), p. 963-977, p. 967, 970; Jesús CASTELLANO, «Sacerdozio dei fedeli», in Ermanno ANCILLI (éd.), in *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, t. 3, Roma, Città Nuova Editrice, 1992, p. 1801-2734, p. 2199-2202, p. 2200.

<sup>5</sup> Cf. Gérard PHILIPS, «Le peuple sacerdotal», in ID., *L'Église et son mystère au II<sup>e</sup> Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, t. 1, Paris, Desclée, 1967, 395 p., p. 138-179, p. 142; Georg SÖLL, «Das Priestertum der Kirche. Ein Desiderat der Ekklesiologie und ihrer

ombrage à la nouveauté que, dans la Nouvelle Alliance, le Christ apporte à la réalité du sacerdoce. Ces approches pourraient même favoriser une trop grande insistance sur le ministère sacerdotal<sup>7</sup>. En second lieu, on ne peut présenter adéquatement le sacerdoce des baptisés sans se situer dans le Christ total, c'est-à-dire le Corps mystique du Christ<sup>8</sup>, tête et membres. En effet, le sacerdoce est appliqué à quatre réalités en christianisme<sup>9</sup> : (1) le Christ, (2) l'Église, (3) les membres de l'Église en tant que baptisés et (4) ceux qui exercent un ministère sacerdotal. Ces quatre réalités entretiennent entre elles un rapport organique, i.e. que chacune d'elles joue un rôle particulier qui profite au bien de l'ensemble<sup>10</sup>. Il importe d'examiner chacune dans l'ordre où elles viennent d'être énoncées, si bien que ce n'est qu'au troisième de ces quatre points que pourra être explicitée la définition de «sacerdoce des baptisés» déjà formulée.

---

Verkündigung», in Johann AUER et Hermann VOLK (éd.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag*, München, Karl Zink, 1957, 956 p., p. 181-198, p. 185; TORRELL, *Un peuple*, p. 49, 75; «Le sacerdoce du Christ dans la *Somme de théologie*», in *Revue thomiste*, 99 (1999/1), p. 75-100, p. 92; Jean-Marie-R. TILLARD, «Sacerdoce», in *Dictionnaire de spiritualité*, t. 14, Paris, Beauchesne, 1990, 1452 c., c. 1-37, c. 12.

<sup>6</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 159-160, 259-265; «Structure du sacerdoce chrétien», in *La Maison-Dieu*, 27 (1951/3), p. 51-85, p. 55-56; Bernard CAPELLE, «L'idée du sacerdoce des fidèles dans la tradition. IV. Synthèse et conclusion», in Bernard BOTTE – Bernard CAPELLE – Louis CHARLIER – Anselme ROBEYNS, *Cours et Conférences des Semaines Liturgiques*, t. 11 : La participation active des fidèles au culte, Louvain, Abbaye du Mont-César, 1933, 282 p., p. 21-74, p. 69-74, p. 69 (ici, il n'est pas question de sacerdoce naturel proprement dit, mais les propos sont équivalents).

<sup>7</sup> Cf. PHILIPS, «Le peuple», p. 142; SÖLL, «Das Priestertum», p. 185; TORRELL, *Un peuple*, p. 49, 75. De fait, un discours sur le sacerdoce dans l'Église n'a pas toujours réussi à éviter le danger de conceptions plutôt lévitiennes (cf. TILLARD, «Sacerdoce», c. 12). Même lorsqu'il s'agit de définir le ministère sacerdotal, il vaut mieux partir du sacerdoce du Christ de manière très intentionnelle afin de s'assurer de demeurer dans l'originalité de la Nouvelle Alliance (cf. TORRELL, «Le sacerdoce», p. 92).

<sup>8</sup> Cf. CAPELLE, «L'idée du sacerdoce», p. 70.

<sup>9</sup> Cf. David N. POWER, «Priesthood in Christian Tradition», in *New Catholic Encyclopedia*, t. 11, Detroit / Washington, D.C., Thomson-Gale / Catholic University of America, 2003, 998 p., p. 690-707, p. 690. Origène traite des quatre (cf. POWER, «Priesthood», p. 694). POWER fait une petite synthèse à partir d'Isidore de Séville qui contient aussi ces quatre éléments (cf. «Priesthood», p. 699). TILLARD utilise presque cette subdivision (cf. «Sacerdoce», c. 11).

<sup>10</sup> Cf. Yves CONGAR, «L'«Ecclesia» ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique», in Jean-Pierre JOSSUA et Yves CONGAR (éd.), *La liturgie après Vatican II. Bilan, études, prospective* (Unam Sanctam, 66), Paris, Cerf, 1967, 419 p., p. 241-282, p. 276.

### 1.1.1 Le sacerdoce du Christ comme source de tout le sacerdoce chrétien

La foi chrétienne amène à reconnaître en Jésus Christ la source de tout sacerdoce<sup>11</sup>. D'après David N. Power, les chapitres 5 à 10 de la lettre aux Hébreux permettent de caractériser le sacerdoce du Christ avec les cinq traits suivants<sup>12</sup>. Premièrement, le Christ rassemble les deux conditions essentielles pour être prêtre : il a été appelé par Dieu pour assumer cette fonction et il l'a exercée en pleine solidarité avec les humains, dans la fraternité et la miséricorde, jusqu'à la mort. En deuxième lieu, son sacerdoce est parfait et unique, parce que le don qu'il a fait de lui-même a été un acte d'obéissance parfaite à la volonté du Père, de manière amoureuse et libre, comme personne d'autre ne pourrait faire. Ensuite, il est entré dans le sanctuaire du ciel où il poursuit son exercice sacerdotal en faveur des pécheurs afin qu'ils puissent y entrer eux aussi. Quatrièmement, son sacrifice, qui accorde le pardon des péchés, est réalisé une fois pour toutes. Enfin, le sacerdoce du Christ est royal, au sens où il a pouvoir sur tout mal et il peut tout récapituler en lui.

---

<sup>11</sup> Cf. PHILIPS, «Le peuple», p. 144; Paul DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints*, Paris/Gembloux, Bloud & Gay/J. Duculot, 1941, 483 p., p. 17-28 (source que je désignerai par la suite comme «*Le sacerdoce royal*, 1941» pour le distinguer de l'autre ouvrage de Dabin au titre similaire daté de 1950); Albert VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (coll. «Parole de Dieu»), Paris, Seuil, 1980, 365 p., p. 343. Sur l'unicité du sacerdoce du Christ, cf. aussi Yves CONGAR, «Un essai de théologie sur le sacerdoce catholique. La thèse de l'abbé Long-Hasselmanns. Texte et remarques critiques», in *Revue des Sciences Religieuses*, 25 (1951/2), p. 187-199; 25 (1951/3), p. 270-304, p. 199). L'expression «source de tout le sacerdoce» viendrait de Thomas d'Aquin (cf. TORRELL, «Le sacerdoce», p. 90-91).

<sup>12</sup> Cf. POWER, «Priesthood», p. 692. Cf. aussi TILLARD, «Sacerdoce», c. 5-6, qui apporte quelques précisions à cette liste, de même que VANHOYE, *Prêtres anciens*, p. 130-131, qui enrichit le premier trait nommé par Power. D'autres auteurs proposent des caractéristiques du sacerdoce du Christ (cf. TORRELL, *Un peuple*, p. 42-45), parfois en se basant sur son sacrifice (cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 205-208), mais la liste de Power comporte l'avantage de réunir de manière synthétique les traits plus essentiels.

Le Christ possède un sacerdoce qui implique l'action de toute la Trinité, Père, Fils et Esprit<sup>13</sup>. En fait, Jésus devient prêtre parce que le Père répand sur lui l'onction de l'Esprit, qui saisit l'humanité du Christ<sup>14</sup>. Le Père le remplit de l'Esprit, de la divinité. Cette onction se réalise aussi par le Fils, car au cœur même de l'union hypostatique, si le Verbe, en tant qu'il est incarné, reçoit l'Esprit Saint, en tant que Dieu, il le donne<sup>15</sup>.

L'onction de l'Esprit qui fait advenir Jésus comme prêtre se déploie dans une histoire, particulièrement en trois moments de sa vie<sup>16</sup>. Elle débute lorsque le Verbe s'incarne dans le sein de Marie par l'action de l'Esprit. Ce moment a une valeur sacerdotale au sens où le Fils de Dieu remplissait une condition essentielle pour être prêtre, celle de devenir un être humain. Partageant à la fois les conditions divine et humaine dans l'union hypostatique, il pourrait ainsi exercer entre Dieu et les humains une fonction médiatrice<sup>17</sup>. Le baptême dans le Jourdain constitue le deuxième moment clef de l'onction alors que Jésus entre dans sa vie publique et proclamera, à Nazareth : «*L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par l'onction, pour porter la bonne nouvelle aux pauvres [...]*» (Lc 4,18)<sup>18</sup>. Cette onction atteint un sommet lors de la passion<sup>19</sup> et de la résurrection

---

<sup>13</sup> Cf. Joseph LÉCUYER, «Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères», in *La Maison-Dieu*, 27 (1951/3), p. 7-50, p. 11-12.

<sup>14</sup> Cf. TILLARD, «Sacerdoce», c. 13.

<sup>15</sup> Cf. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Ad reginas de recta fide. Oratio altera*, 171 (PG 76), Paris, Migne, 1859, 1480 c., c. 1335-1420, c. 1405-1406, cité dans LÉCUYER, «Essai», p. 12 n. 11.

<sup>16</sup> Cf. Joseph LÉCUYER, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ* (Lex orandi, 24), Paris, Cerf, 1957, 412 p., p. 61-167, surtout p. 75, 99-101, 136; «Essai», p. 8-14, 38-41; Giuseppe DE ROSA, «Teologia del sacerdozio "comune" dei fedeli», in *Civiltà Cattolica*, 124 (1973/1), p. 131-143, p. 135-136.

<sup>17</sup> Cf. LÉCUYER, «Essai», p. 8-10; CONGAR, «Un essai», p. 192.

<sup>18</sup> Toutes les citations bibliques de cette thèse sont tirées de la Bible de Jérusalem.

<sup>19</sup> Sur ce point, LÉCUYER (cf. «Essai», p. 13) renvoie à HÉSYCHIUS qui voit la passion de Jésus comme une onction, lorsque celui-ci affirme : «[...] πρὸ τοῦ χρισθῆναι, τοῦτέστιν πρὸ τοῦ πάθους [...]». «[...] avant d'être oint, c'est-à-dire avant la Passion [...]». «In Ps. 26», in V. JAGIĆ (éd.), *Supplementum Psalterii Bononiensis*, Vienne, Adolphus Holzhausen, 1917, 320 p., p. 45-47, p. 45-46. Trad. fr. LÉCUYER, «Essai», p. 13.

où Jésus, en s'offrant au Père, se comporte parfaitement comme Fils, et devient grand-prêtre parfait.

L'onction de l'Esprit n'est pas seulement sacerdotale, mais aussi prophétique et royale. En effet, par toute son existence, Jésus exerce une action sacerdotale en étant porteur de la Parole de Dieu, une Parole qui annonce l'avènement du Règne de Dieu (aspect prophétique). Il exerce aussi son action sacerdotale en ayant autorité sur tout mal, si bien qu'il a le pouvoir de libérer de toute puissance maléfique (aspect royal)<sup>20</sup>. Vivant ainsi un passage au Père, il peut entraîner tous les humains dans ce passage avec lui<sup>21</sup>.

### **1.1.2 Le Christ fait participer son Corps – l'Église – à l'onction sacerdotale de l'Esprit**

L'onction de l'Esprit continue de se déployer avec la naissance de l'Église, afin que le Christ fasse participer tout son Corps à son sacerdoce<sup>22</sup>. À ce sujet, deux points sont à noter. D'une part, cette onction a un déploiement historique. D'autre part, l'onction de l'Esprit peut être mieux comprise à l'aide de la «grâce capitale».

Tout comme pour Jésus Christ, l'onction de l'Esprit a un déploiement historique et ce, à partir des mystères de la Passion de Jésus et de la Pentecôte. Si la Passion et la Pentecôte donnent lieu à la naissance de l'Église par le don de l'Esprit, ce sont aussi deux

---

<sup>20</sup> Cf. LÉCUYER, «Essai», p. 39-41. Dans son développement, Lécuyer souligne clairement l'aspect royal de l'onction, alors que l'aspect prophétique apparaît beaucoup plus discret. Il n'est pas complètement absent pour autant (cf. p. 41 n. 103). Cf. aussi DE ROSA, «Teologia», p. 135-136; TORRELL, *Un peuple*, p. 37-41, 46.

<sup>21</sup> Cf. Léon-Étienne DUVAL [et al.], *L'Église. Constitution "Lumen Gentium". Texte conciliaire, introduction, commentaires* (Vivre le Concile), Tours, Mame, 1966, 301 p., p. 71.

<sup>22</sup> Cf. Saraiva MARTINS, «The Ministerial Priesthood and the Common Priesthood. Relationship and Differences», in *Omnis Terra*, 21 (1987/4), p. 189-198, p. 191.

moments où ce même don est une onction qui se déploie pour rendre l'Église sacerdotale<sup>23</sup>. En effet, comme l'affirme Ambroise de Milan, dès le moment où le côté de Jésus est transpercé sur la croix, l'Église prend naissance et peut exercer une fonction sacerdotale : «Et nunc domus spiritualis surgit in sacerdotium sanctum»<sup>24</sup>, ceci étant un effet de l'onction de l'Esprit. Quand arrive la Pentecôte, l'onction de l'Esprit rend davantage publique la participation de l'Église au sacerdoce du Christ<sup>25</sup>. L'Église peut alors exercer une fonction sacerdotale en faveur de ses membres et pour le monde et ainsi contribuer, avec le Christ, à faire passer le monde entier au Père<sup>26</sup>. Depuis que l'Église est née, l'Esprit est l'agent premier de ce passage vers le Père<sup>27</sup>.

Or l'onction de l'Esprit demande à être comprise à l'aide de la notion de «grâce capitale»<sup>28</sup>. Tout d'abord, il faut dire que si le Christ et l'Église sont tous deux oints de l'Esprit, cela se produit de manière différente. Thomas d'Aquin souligne cette distinction dans son commentaire de la lettre aux Hébreux, quand il affirme que le Christ «habet eam [unctionem] principaliter et primo; nos autem et alii ab ipso effusam. Psalm. CXXXII, 2 :

---

<sup>23</sup> Cf. LÉCUYER, «Essai», p. 41-42.

<sup>24</sup> «Maintenant encore la maison spirituelle s'élève pour un sacerdoce saint». AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, II, 87 (Sources chrétiennes, 45), éd. Gabriel Tissot, Paris, Cerf, 1956, 273 p., p. 113. Cf. LÉCUYER, «Essai», p. 41, qui indique que ce passage d'Ambroise est cité par PIE XII, «Mystici Corporis», in *Acta Apostolicae Sedis*, 35 (1943/7), p. 193-248, p. 205.

<sup>25</sup> Pour développer son point, Lécuyer fait référence à *Mystici Corporis* qui affirme le lien entre la Passion de Jésus et la Pentecôte où, à chaque fois, l'Esprit est donné à l'Église (cf. PIE XII, «Mystici Corporis», p. 207), celle-ci étant déjà rendue sacerdotale depuis le côté transpercé du Christ, suivant la formule d'Ambroise qui vient d'être citée.

<sup>26</sup> Cf. DUVAL, *L'Église*, p. 71.

<sup>27</sup> Cf. DUVAL, *L'Église*, p. 72.

<sup>28</sup> Des théologiens se sont demandé si la cause formelle du sacerdoce du Christ est la grâce d'union (i.e. l'union hypostatique) ou la grâce capitale (cf. Johannes BRINKTRINE, «Das Amtpriestertum und das allgemeine Priestertum der Gläubigen», in *Divus Thomas* (Freiburg), 22 (1944), p. 291-308, p. 293). Le plus important ici est de considérer les deux pour rendre compte du sacerdoce du Christ.

*Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron*»<sup>29</sup>. C'est cette distinction qu'aide à articuler la notion de «grâce capitale», exposée par l'Aquinat lui-même et dont rend compte Jean-Pierre Torrell<sup>30</sup>. La grâce capitale est la grâce habituelle accordée au Christ en tant que Tête de l'Église pour que son humanité, «sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura»<sup>31</sup>, soit une source jouant un rôle actif, en union avec la Trinité, dans la production de grâce pour tout son Corps mystique – et non simplement un canal qui ferait passer la grâce venant de la Trinité<sup>32</sup>. Ainsi, si l'Église reçoit l'onction de l'Esprit, c'est à partir du Christ Tête qui, lui, bénéficie de cette onction de

---

<sup>29</sup> «la possède [l'onction] d'abord et principalement; pour les autres et pour nous, nous la tenons de lui (*Ps. CXXXII, v. 2*) : "C'est comme le parfum répandu sur la tête, qui descend sur la barbe, la barbe d'Aaron"». THOMAS D'AQUIN, «In Epistolam ad Hebraeos», 1, 9, in ID., *Opera omnia*, t. 21, Paris, Louis Vivès, 1876, 738 p., p. 578. Trad. fr. Abbé BRALÉ, «Commentaires sur l'Épître de S. Paul aux Hébreux par S. Thomas d'Aquin», in ID., *Commentaires de S. Thomas d'Aquin sur toutes les Épîtres de S. Paul*, t. 6, Paris, Louis Vivès, 1874, 720 p., p. 66, avec légère modification de ma part. Cf. TORRELL, *Un peuple*, p. 68. Il est clair que pour Thomas, cette onction est l'Esprit Saint (cf. THOMAS D'AQUIN, «In Epistolam ad Hebraeos», 1, 9 p. 577; TORRELL, *Un peuple*, p. 69).

<sup>30</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 8 (Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>a</sup>, Questions 7-15), Paris, Desclée, 1927, 390 p., p. 68-106. Mais pour exposer le sens de la «grâce capitale», il importe de recourir aussi aux questions portant sur la grâce d'union et la grâce personnelle du Christ, comme le montre une note ci-après (cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 2-7 (Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>a</sup>, Questions 1-6; 3<sup>a</sup>, Questions 7-15), Paris, Desclée, 1927, 316 p., p. 51-241; 390 p., p. 7-67). Cf. aussi TORRELL, *Un peuple*, p. 32-37, de même que p. 68-69 où il fait le lien entre l'onction de l'Esprit et la grâce capitale.

<sup>31</sup> «comme à un principe universel de justification pour la nature humaine». THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 7, a. 11 (Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>a</sup>, Questions 7-15), p. 54.

<sup>32</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 7, a. 1, 9, 11; q. 8, a. 1, 5. Cette notion de «grâce capitale» implique de distinguer tout d'abord en Jésus Christ la grâce d'union et la grâce habituelle : «[...] in Christo ponitur gratia unionis, et gratia habitualis» («Dans le Christ, il y a la grâce d'union et la grâce habituelle»). THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 6, a. 6 (Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>a</sup>, Questions 1-6), p. 239; cf. aussi q. 7, a. 11, 13; q. 8, a. 5, ad 3). La grâce d'union permet à l'humanité du Christ d'être unie à la divinité en la personne de Jésus Christ (cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 2, a. 10; q. 6, a. 6). Autrement dit, cette grâce rend possible l'union hypostatique. Quant à la grâce habituelle, elle a comme spécificité de diviniser la nature humaine du Christ (cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 7, a. 1, ad 1). En effet, «[s]ans devenir nature divine, la nature humaine du Christ a d'abord besoin d'être divinisée en elle-même» et ce, malgré l'union hypostatique, autrement «Jésus n'aurait pas été vraiment homme» (TORRELL, *Un peuple*, p. 33). Or cette grâce habituelle se présente selon deux aspects dans la personne du Christ. Elle lui est donnée, d'une part, en tant que personne privée afin que son humanité soit sanctifiée – au même sens où chaque personne humaine peut bénéficier de la grâce sanctifiante – mais, d'autre part, en tant que Tête de l'Église afin que, tel que défini ci-haut, l'humanité de Jésus joue un rôle actif dans la sanctification de l'Église (cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 7 (intr. à la q. 7), a. 1, 9, 11; q. 8, a. 1, 5).

manière primordiale. Ensuite, la grâce capitale agit de deux manières dans le Corps mystique<sup>33</sup>. Elle agit «[u]no modo, quodam intrinseco influxu»<sup>34</sup> qui fait que tous les membres de l'Église peuvent participer aux qualités du Christ Tête, tel son sacerdoce royal et prophétique<sup>35</sup>. Cela rend possible le sacerdoce des baptisés<sup>36</sup>. La grâce capitale agit également «secundum exteriorum quamdam gubernationem»<sup>37</sup>, ceci se traduisant par l'ordination de certains membres de l'Église comme ministres du sacerdoce royal et prophétique du Christ<sup>38</sup>. Il s'agit du ministère sacerdotal. Ainsi, comme l'affirme Yves Congar, si «toute l'Église est sacerdotale», «elle l'est ontologiquement *antérieurement à la distinction entre simples fidèles et ministres ordonnés*»<sup>39</sup>.

Les données qui précèdent montrent que le sacerdoce des baptisés découle de la vie trinitaire et ecclésiale. Il est maintenant possible d'en explorer le sens. Tout juste après, il faudra le situer par rapport au ministère sacerdotal.

---

<sup>33</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 8, a. 6; TORRELL, *Un peuple*, p. 35-36.

<sup>34</sup> «tout d'abord par mode d'influx intérieur». THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 8, a. 6 (Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>a</sup>, Questions 7-15), p. 95.

<sup>35</sup> Cf. TORRELL, *Un peuple*, p. 56; «Le sacerdoce», p. 82-83.

<sup>36</sup> D'ailleurs, Vatican II a pu affirmer : «Dominus Iesus, “quem Pater sanctificavit et misit in mundum” (Io. 10,36), unctionis Spiritus qua unctus est totum Corpus suum mysticum particeps reddit : in eo enim omnes fideles sanctum et regale sacerdotium efficiuntur [...]» («Le Seigneur Jésus, “*que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde*” (Jean 10,36), fait participer tout son Corps mystique à l'onction de l'Esprit qu'il a reçue : en lui, tous les chrétiens deviennent un *sacerdoce saint et royal* [...]». *Presbyterorum ordinis*, n. 2, in *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Paris, Centurion, 1967, 1012 p., p. 393-444, p. 396. C'est le traducteur qui souligne les citations bibliques).

<sup>37</sup> «par manière de gouvernement extérieur». THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 8, a. 6 (Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>a</sup>, Questions 7-15), p. 95.

<sup>38</sup> Cf. TORRELL, *Un peuple*, p. 46; «Le sacerdoce», p. 81, 83.

<sup>39</sup> CONGAR, «L'“Ecclesia”», p. 280.

### 1.1.3 Le sacerdoce des baptisés : sa définition explicitée

La définition de «sacerdoce des baptisés» énoncée plus haut peut être explicitée en développant chacun de ses éléments, soit (1) l'accès immédiat à Dieu, (2) l'inauguration de ce sacerdoce par le baptême, (3) l'actualisation dans l'exercice d'un culte spirituel et (4) le fait que cette participation soit individuelle et collective et appelle à vivre de manière incorporée à l'Église.

Avant d'entrer dans l'explicitation de la définition, une remarque terminologique s'impose. La réalité que cette thèse désigne comme étant le «sacerdoce des baptisés» peut, de fait, être appelée de plusieurs manières. Le Nouveau Testament parle de «*basiléion hiérateuma*», «sacerdoce royal» : «[...] vous, vous êtes *une race élue, un sacerdoce royal* [βασιλείον ιεράτευμα<sup>40</sup>], *une nation sainte, un peuple acquis*, pour proclamer les louanges de Celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière [...]» (I P 2, 9). Les théologiens n'ont pas manqué d'expressions pour en parler, à savoir que ce sacerdoce puisse être «royal», «général», «universel», «des fidèles», «baptismal», «mystique», «personnel», «privé», «intérieur» ou «interne», «spirituel», «passif», «impropre», «inchoatif», «incomplet», pour ne mentionner que celles qui ressortent le plus<sup>41</sup>. Vatican II

---

<sup>40</sup> *La Sainte Bible polyglotte*, t. 8, éd. F. Vigouroux, Paris/Montréal, A. Roger et F. Chernoviz/Librairie Granger Frères, 1909, 582 p., p. 404.

<sup>41</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 239-241; TORRELL, *Un peuple*, p. 156, 159; PHILIPS, «Le peuple», p. 146-147; TILLARD, «Sacerdoce», c. 17; SCHÜSSLER, *Priester*, p. 4; Louis CHARLIER, «L'idée du sacerdoce des fidèles dans la tradition. II. Les grands docteurs scolastiques», in BOTTE [et al.], *Cours et Conférences*, p. 29-39, p. 33; DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 54; Herbert VORGRIMLER, «Das allgemeine Priestertum», in *Lebendiges Zeugnis*, 2-3 (1964), p. 92-113, p. 107. Le qualificatif «spirituel» est l'une des désignations préférées de THOMAS D'AQUIN (cf. *Somme théologique*, III, q. 82, a. 1, ad 2 (Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>a</sup>, Questions 79-83), Paris, Desclée, 1967, 410 p., p. 160-161); cf. Gilles EMERY, «Le sacerdoce spirituel des fidèles chez saint Thomas d'Aquin», in *Revue thomiste*, 99 (1999/1), p. 211-243, p. 218; SÖLL, «Das Priestertum», p. 186), de même que d'auteurs contemporains, tels CONGAR (cf. «Les laïcs», p. 242) et TORRELL (cf. *Un peuple*, p. 160), même si elle n'est pas sans difficulté, vu que le ministère sacerdotal est

a privilégié la formule «[s]acerdotium [...] commune»<sup>42</sup>. Elle n'est pas considérée comme étant définitive, mais elle a été privilégiée parce qu'elle désigne ce sacerdoce de façon positive tout en le distinguant bien du ministère sacerdotal<sup>43</sup>. De toute manière, il n'y a pas de terminologie parfaite<sup>44</sup>. La présente thèse privilégie l'expression «sacerdoce des baptisés» pour des raisons qu'il sera plus simple d'énoncer une fois que sa définition aura été explicitée.

(1) Le sacerdoce des baptisés rend possible un accès direct à Dieu. Plus haut, il a été dit que Jésus est entré dans le sanctuaire du ciel où il poursuit son exercice sacerdotal pour les pécheurs afin qu'ils y entrent aussi. Autrement dit, Jésus a un accès immédiat à Dieu. Participer au sacerdoce du Christ, c'est bénéficier en Lui d'un tel accès<sup>45</sup>. Plusieurs passages du Nouveau Testament évoquent cet accès à Dieu<sup>46</sup>. Je n'en citerai que deux. Un des plus significatifs est celui d'He 10, 19-22 :

---

aussi spirituel (cf. DE ROSA, «Teologia», p. 131). Pour d'autres désignations moins importantes, cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 238-242; DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 54; SCHÜSSLER, *Priester*, p. 4; PHILIPS, «Le peuple», p. 147-148; TORRELL, *Un peuple*, p. 159. Ce sacerdoce a parfois été qualifié de «métaphorique», de «figuré», au sens de non réel, une qualification sur laquelle il faudra revenir plus loin dans ce chapitre. Une qualification à mettre de côté est celle de «sacerdoce des laïcs», puisqu'à la suite de leur ordination, les prêtres et les évêques continuent de participer au sacerdoce de tous les chrétiens (cf. TILLARD, «Sacerdoce», c. 17; PHILIPS, «Le peuple», p. 147; VANHOYE, «Sacerdoce commun», p. 204; Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE (éd.), *Prêtre du Seigneur dans son Église. Quelques requêtes actuelles de spiritualité sacerdotale*, Paris, Parole et Silence, 2009, 265 p., p. 14, 16; DE ROSA, «Teologia», p. 131).

<sup>42</sup> «sacerdoce commun». *Lumen gentium*, n. 10, in *Concile œcuménique Vatican II*, p. 11-122, p. 29. Cf. PHILIPS, «Le peuple», p. 149.

<sup>43</sup> Cf. Aloys GRILLMEIER, «Das Volk Gottes», in Herbert VORGRIMLER (éd.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, t. 1, Freiburg, Herder, 1966, 391 p., p. 176-209, p. 182. Cf. aussi Joseph COPPENS, «Le sacerdoce royal des fidèles : un commentaire de I Petr., II, 4-10», in COLLECTIF, *Au service de la parole de Dieu. Mélanges offerts à Monseigneur André-Marie Charue, évêque de Namur*, Gembloux, J. Duculot, 1969, 546 p., p. 61-75, p. 64.

<sup>44</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 238.

<sup>45</sup> Cf. PHILIPS, «Le peuple», p. 144; Gérard PHILIPS, «La participation des laïcs au sacerdoce commun et au culte», in ID., *L'Église et son mystère au II<sup>e</sup> Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, t. 2, Paris, Desclée, 1968, 376 p., p. 31; SCHÜSSLER, *Priester*, p. 9; TILLARD, «Sacerdoce», c. 9.

<sup>46</sup> Quelques exemples : Rm 5, 1s.; He 7, 19.25; 10, 19-22; Ep 2, 6.18; 3, 12, etc. (cf. VANHOYE, «Sacerdoce commun», p. 196; CONGAR, «Les laïcs», p. 175).

Ayant donc, frères, l'assurance voulue pour l'accès au sanctuaire par le sang de Jésus, par cette voie qu'il a inaugurée pour nous, récente et vivante, à travers le voile – c'est-à-dire sa chair –, et un *prêtre souverain* à la tête de *la maison de Dieu*, approchons-nous avec un cœur sincère, dans la plénitude de la foi, les cœurs nettoyés de toutes les souillures d'une conscience mauvaise et le corps lavé d'une eau pure.

Un autre, celui de Rm 5, 2, est cité par Thomas d'Aquin dans son commentaire de la première lettre de Paul aux Corinthiens, quand il dit que «fideles Christi per fidem habent accessum [*sic*] ad Deum, secundum illud Rom. v, 2 : *Per quem accessum habemus ad Deum per fidem et gratiam istam in qua stamus, et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei*»<sup>47</sup>.

Ensemble, ces passages soulignent que les chrétiens, ayant un accès immédiat à Dieu dans le Christ, bénéficient d'une proximité et d'une intimité avec ce même Dieu et peuvent s'en approcher de manière libre et sûre<sup>48</sup>.

Puisqu'il consiste en un accès à Dieu, le sacerdoce des baptisés est de l'ordre de la grâce sanctifiante. En d'autres termes, il est une sanctification, i.e. une dynamique<sup>49</sup> par laquelle une personne participe à la vie et à la sainteté de Dieu et connaît alors, grâce à l'Esprit, une transformation intérieure continue de tout son être, cette transformation étant appelée à un accomplissement. La sanctification est eschatologique, elle est déjà là et pas

---

<sup>47</sup> «les fidèles de Jésus-Christ ont accès auprès de Dieu par la foi, suivant cette parole (*Rom. v, v. 1 [sic]*) : “Jésus-Christ [...] nous a donné accès près de Dieu par la foi et par la grâce, dans laquelle nous demeurons fermes, et nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire des enfants de Dieu”». THOMAS D'AQUIN, «In Epistolam ad Corinthios I», 3, 5, in ID., *Opera omnia*, t. 20, Paris, Louis Vivès, 1876, 755 p., p. 629-630. Trad. fr. Abbé BRALÉ, «Commentaires sur la Première Épître de S. Paul aux Corinthiens par S. Thomas d'Aquin», in ID., *Commentaires de S. Thomas d'Aquin sur toutes les Épîtres de S. Paul*, t. 2, Paris, Louis Vivès, 1870, 711 p., p. 87. Cf. EMERY, «Le sacerdoce», p. 222.

<sup>48</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 171, 175; VANHOYE, *Prêtres anciens*, p. 248-249; Joseph MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, t. 2 : De l'apparition à la naissance de Dieu, 2 (Cogitatio Fidei, 257), Paris, Cerf, 2007, p. 463-1206, p. 846, 848.

<sup>49</sup> Cf. Josef BLINZLER et Yves CONGAR, «Priestertum, Allgemeines P.», in Josef HÖFER – Karl RAHNER (éd.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 8, Freiburg, Herder, <sup>2</sup>1963, 1368 c., c. 753-756, c. 753.

encore<sup>50</sup>. Le péché véniel y fait obstruction, mais ne l'empêche pas de demeurer constamment effective. Seule la perte de l'état de grâce interrompt la sanctification.

(2) Le sacerdoce des baptisés est accordé par l'onction de l'Esprit lors de l'initiation chrétienne. La tradition patristique en témoigne, tel Léon le Grand : «Omnes enim in Christo regeneratos, [...] Spiritus sancti unctio consecrat sacerdotes»<sup>51</sup>. Cela implique que le don du sacerdoce des baptisés advienne au baptême, comme l'ont affirmé les Pères<sup>52</sup> et nombre de théologiens contemporains<sup>53</sup>. Il est parfois arrivé que des auteurs insistent sur le rôle que peut jouer la confirmation dans le don de ce sacerdoce. Si ces opinions se sont

---

<sup>50</sup> Cf. Ignace DE LA POTTERIE, «Consécration ou sanctification du chrétien d'après Jean 17?», in *Le sacré. Études et recherches. Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome, Rome, 4-9 janvier 1974*, Paris, Aubier/Éditions Montaigne, 1974, 492 p., p. 333-349, p. 337-340; Joseph MOINGT, «Nature du sacerdoce ministériel», in *Recherches de Science Religieuse*, 58 (1970/2), p. 237-272, p. 245, 250.

<sup>51</sup> «De tous les régénérés dans le Christ, [...] l'onction du Saint-Esprit les consacre comme prêtres». LÉON LE GRAND, *Sermons*, t. 4 (Sources chrétiennes, 200), éd. René Dolle, Paris, Cerf, 1973, 458 p., p. 266-267. Cf. David ORR, «The Giving of the Priesthood to the Faithful», in Gerald P. GLEESON (éd.), *Priesthood. The Hard Questions*, Newtown (Australia), E.J. Dwyer, 1993, 121 p., p. 61-77, p. 61-62, de même que p. 63-69, afin de constater que non seulement la tradition patristique, mais aussi la tradition liturgique atteste que le sacerdoce des fidèles est accordé par l'onction de l'Esprit.

<sup>52</sup> À titre d'exemple, Jérôme utilise l'expression «sacerdotium laici» qu'il associe au baptême en ajoutant l'incise «id est baptisma» («sacerdoce du laïc», «c'est-à-dire [le] baptême»). JÉRÔME, *Débat entre un Luciférien et un Orthodoxe*, 4 (Sources chrétiennes, 473), éd. Aline Canellis, Paris, Cerf, 2003, 225 p., p. 92-93. De son côté, Jean Chrysostome affirme : «Οὐτὼ καὶ σὺ γίνῃ βασιλεὺς, καὶ ἱερεὺς, καὶ προφήτης ἐν τῷ λουτρῷ» («De même, toi, tu deviens roi, prêtre et prophète par le bain du baptême»). JEAN CHRYSOSTOME, *In Epist. II ad Cor. Homil. III*, 7 (PG 61), Paris, Migne, 1862, 804 c., c. 405-418, c. 417. Trad. fr. *Œuvres complètes*, t. 10, éd. M. Jeannin, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1888, 639 p., p. 27, avec adaptation). Cf. Engelbert NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1936, 173 p., p. 96; PALMER, «The Lay Priesthood», p. 585.

<sup>53</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 180-183; «Un essai», p. 271-272; Michael SCHMAUS, «Der Taufcharakter», in ID., *Katholische Dogmatik*, t. 4/1, München, Max Weber Verlag, 1964, 902 p., p. 171-200, p. 185; NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum*, p. 95-102; Robert GROSCHE, «Das allgemeine Priestertum», in ID., *Pilgernde Kirche*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1938, 1969, 252 p., p. 159-204, p. 161-162, 172; Arthur F. KRUEGER, «Sacrifice of Christ's Mystical Body», in ID., *Synthesis of Sacrifice According to Saint Augustine. A Study of the Sacramentality of Sacrifice* (Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum. Dissertationes ad Lauream, 19), Mundelein, IL, Apud aedes Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, 1950, 171 p., p. 115-163, p. 118; Pietro DACQUINO, «Il sacerdozio del nuovo popolo di Dio e la prima lettera di Pietro», in Agostino BEA [et al.], *San Pietro. Atti della XIX settimana biblica*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1966, 564 p., p. 291-317, p. 316; Giuseppe DE ROSA, «Il sacerdozio comune dei fedeli nella tradizione della Chiesa», in *Civiltà Cattolica*, 123 (1972/4), p. 538-549, p. 539-540; CASTELLANO, «Sacerdozio dei fedeli», p. 2201; Patrick CHAUVET (éd.), *Sacerdoce des baptisés, sacerdoce des prêtres. Textes de l'antiquité chrétienne, de Tertullien à Pierre Damien* (Pères dans la foi, 46), Paris, Migne, 1991, 176 p., p. 156.

habituellement peu imposées<sup>54</sup>, il peut en aller autrement de celle de David Orr<sup>55</sup>. Sa pensée met en relief deux raisons majeures pouvant justifier cette insistance sur la confirmation. La première est que pour les Pères, il était plus important d'associer le don du sacerdoce des baptisés au don de l'Esprit plutôt qu'à un geste rituel particulier<sup>56</sup>. La seconde est que la tradition patristique et liturgique a associé ce même don de l'Esprit à plus d'un geste rituel de l'initiation chrétienne. En effet, le don de l'Esprit a été associé le plus souvent à l'onction post-baptismale, mais aussi au bain du baptême, de même qu'à l'imposition des mains effectuée après le baptême par l'évêque<sup>57</sup>. Puisque ces gestes en sont venus à structurer deux sacrements distincts, la voie est ouverte déjà depuis l'époque patristique pour que le baptême et la confirmation soient tout deux vus comme des rites pouvant jouer un rôle dans le don du sacerdoce des fidèles. Tout en laissant libre cours à la discussion, on

---

<sup>54</sup> Selon PALMER (cf. «The Lay Priesthood», p. 586), Cyrille de Jérusalem est un exemple de Père de l'Église qui accorde de l'importance à la confirmation dans le don du sacerdoce des fidèles lorsque celui-ci affirme : «Εἰδέναι δὲ ὑμᾶς ἀναγκαῖον, ὅτι τοῦ χρίσματος τούτου ἐν τῇ παλαιᾷ γραφῇ τὸ σύμβολον κεῖται. Καὶ γὰρ ὁπνίκα τὸ τοῦ Θεοῦ πρόσταγμα Μωϋσῆς τῷ ἀδελφῷ μετεδίδου, ἀρχιερέα καθιστῶν τοῦτον, μετὰ τὸ ἐν ὕδατι λούσασθαι, ἔχρισε, καὶ ἐκαλεῖτο χριστὸς ἐκ τοῦ χρίσματος δηλαδὴ τοῦ τυπικοῦ. Οὕτω καὶ τὸν Σολομῶντα προάγων εἰς βασιλέα, ἔχρισεν αὐτὸν μετὰ τὸ λούσασθαι ἐν τῷ Γειῶν ὁ ἀρχιερεὺς. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐκεῖνοις συνέβαινε τυπικῶς, ὑμῖν δὲ οὐ τυπικῶς, ἀλλ' ἀληθῶς, ἐπειδὴ ἀπὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματι χρισθέντος ἀληθῶς ἡ ἀρχὴ τῆς ὑμετέρας σωτηρίας» («Il est nécessaire que vous sachiez que de cette chrismation le symbole se trouve dans l'Ancienne Écriture. Et en effet, quand Moïse communiqua à son frère l'injonction de Dieu et l'établit grand-prêtre, après l'avoir baigné dans l'eau, il le chrisma, et celui-ci fut appelé christ, en vertu de cette chrismation évidemment figurative. De même, le grand-prêtre, en élevant Salomon à la royauté, le chrisma, après l'avoir fait se baigner à Gihon. Mais ces choses leur arrivaient en figure; pour vous ce n'est pas figure, mais réalité, puisque c'est à Celui qui fut chrismé de l'Esprit-Saint que véritablement remonte le principe de votre salut»). CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, III, 6 (Sources chrétiennes, 126), éd. Auguste Piédagnel, Paris, Cerf, 1966, 210 p., p. 128-130). Dans ce passage, puisque Cyrille met en relief la valeur sacerdotale que prend l'onction avec le chrême, Palmer conclut que le don du sacerdoce des fidèles est rattaché à la confirmation. Mais comme l'indique CONGAR, il n'est pas facile, selon les époques, de préciser si l'onction post-baptismale mentionnée par un auteur ancien fait partie du rite du baptême ou de la confirmation (cf. «Les laïcs», p. 181). Cf. aussi RYAN, «Patristic», p. 44.

<sup>55</sup> Cf. David ORR, «Confirmation. Ordered to Sacrifice», in Carmel PILCHER, David ORR et Elizabeth HARRINGTON (éd.), *Vatican Council II. Reforming Liturgy* (Vatican II Series, 3), Adelaide, ATF Theology, 2013, 307 p., p. 161-172.

<sup>56</sup> Cf. ORR, «The Giving», p. 63. Cf. aussi LÉCUYER, «Essai», p. 15 n. 21.

<sup>57</sup> Cf. Denis ORR (= David ORR), *The Gift of the Priesthood of the Faithful. A Study of the Theme as Evidenced in the Use of 1 P 2, 9 in the Patristic and Liturgical Traditions of the Latin, Roman Church* (Thesis ad Lauream, 163), Romae, Pontificium Athenaeum S. Anselmi de Urbe – Pontificium Institutum Liturgicum, 1991, 263 p., p. 238; «The Giving», p. 62-68.

peut retenir l'essentiel, à savoir qu'un très large consensus existe autour du fait que le sacerdoce des fidèles est accordé au baptême. Le Concile Vatican II a abondé en ce sens : «Baptizati [...], per regenerationem et Spiritus Sancti unctionem consecrantur in domum spiritualem et sacerdotium sanctum»<sup>58</sup>. De plus, le *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes* indique que tout juste après le baptême et au début de la célébration de la confirmation, le président peut s'adresser aux nouveaux baptisés en les interpellant comme étant «[i]n Christo regenerati et membra Christi eiusque populi sacerdotalis effecti»<sup>59</sup>.

(3) Le sacerdoce des baptisés s'actualise dans l'exercice d'un culte spirituel. Ce culte consiste à se lier au sacrifice du Christ pour offrir à Dieu le Père des sacrifices spirituels, i.e. des sacrifices «sous l'impulsion de l'Esprit-Saint»<sup>60</sup>, ceci impliquant surtout de s'offrir soi-même<sup>61</sup>, comme invite à le faire saint Paul : «Je vous exhorte [...], frères [et sœurs], par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre» (Rm 12, 1). Si «spirituel» signifie «sous l'impulsion de l'Esprit Saint», cela veut dire que «spirituel» ne prend pas un sens

---

<sup>58</sup> «Les baptisés [...], par la régénération et l'onction du Saint-Esprit, sont consacrés pour être une demeure spirituelle et un sacerdoce saint». *Lumen gentium*, n. 10, in *Concile œcuménique Vatican II*, p. 28. Cf. PHILIPS, «Le peuple», p. 144; CASTELLANO, «Sacerdozio dei fedeli», p. 2201; COPPENS, «Le sacerdoce royal», p. 64-65 qui, d'ailleurs, mentionne que Vatican II ne fait pas référence à la confirmation pour parler du fondement théologique du sacerdoce commun des fidèles.

<sup>59</sup> «nés à la vie nouvelle; [...] devenus membres du Corps du Christ et de son peuple sacerdotal». *Ordo initiationis christianae adultorum*, ed. typica, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1972, 192 p., p. 95. Trad. fr. *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, Paris, Desclée/Mame, 1997, 245 p., p. 157.

<sup>60</sup> PHILIPS, «Le peuple», p. 144. Cf. aussi Irene BECK, «Sakrale Existenz. Das gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes als kultische und außerkultische Wirklichkeit», in *Münchener Theologische Zeitschrift*, 19 (1968/1), p. 17-34, p. 23; VANHOYE, *Prêtres anciens*, p. 302, 306; Norbert ROCHOLL, *Vom Laienpriestertum*, Paderborn, Verlag der Bonifacius-Druckerei, <sup>1</sup>1939, <sup>2</sup>1940, 182 p., p. 146-148; Apolinar MORÁN, «Sacerdocio común de los fieles y sacerdocio ministerial», in *Estudios Eclesiásticos*, 52 (1977/3), p. 331-353, p. 339.

<sup>61</sup> Cf. TORRELL, *Un peuple*, p. 16, 60-61; EMERY, «Le sacerdoce», p. 220, 238; LÉCUYER, «Essai», p. 16; VANHOYE, *Prêtres anciens*, p. 249. Il convient de noter que des sacrifices spirituels – réalisés sous l'impulsion de l'Esprit – peuvent aussi être offerts par les non baptisés, de telle sorte qu'ils peuvent exercer un sacerdoce spirituel où la grâce du Christ intervient d'une façon que Dieu seul connaît (cf. TORRELL, *Un peuple*, p. 162, 208).

métaphorique ou figuré, mais réel, vu qu'il s'agit de l'action de l'Esprit dans l'être des chrétiens<sup>62</sup>. Aussi, «spirituel» ne veut pas dire «immatériel». Le terme ne s'oppose pas à «matériel», mais à «charnel», «psychique», «purement naturel»<sup>63</sup>. Les sacrifices spirituels impliquent toute la personne dans ses dimensions corporelle, concrète, externe, parlante, sociale et historique<sup>64</sup>. Permettant de vivre en union avec Dieu<sup>65</sup>, le culte spirituel peut être réalisé de plusieurs manières, même que les «sacrifices spirituels [...] englobent pratiquement tout l'exercice de la vie chrétienne»<sup>66</sup> : sacrifice de louange, prière, offrande de sa personne, confession de sa foi, miséricorde, bienfaisance, hospitalité, entraide communautaire, aumône, etc.<sup>67</sup> Congar synthétise les actes du culte spirituel avec ces trois aspects : «la louange de Dieu, l'offrande de nous-mêmes, l'exercice de la miséricorde»<sup>68</sup>.

Si le culte spirituel inclut des actions comme la confession de la foi et l'exercice de la miséricorde, c'est dire que le sacerdoce des baptisés n'est pas strictement d'ordre cultuel ou sacrificiel. En fait, l'onction de l'Esprit est aussi royale et prophétique, en continuité avec le sacerdoce royal et prophétique du Christ<sup>69</sup>. La royauté baptismale<sup>70</sup> signifie que les

---

<sup>62</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 172-173; VANHOYE, «I due aspetti», p. 970; Ignaz BACKES, «Das allgemeine Priestertum der Gläubigen», in Theodor STEINBÜCHEL und Theodor MÜNCKER (ed.), *Aus Theologie und Philosophie. Festschrift für Fritz Tillmann zu seinem 75. Geburtstag (1. November 1949)*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1950, 615 p., p. 9-34, p. 11-12.

<sup>63</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 204; NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum*, p. 90; DACQUINO, «Il sacerdozio», p. 299.

<sup>64</sup> Cf. GROSCHE, «Das allgemeine Priestertum», p. 183, 196; MORÁN, «Sacerdocio común», p. 338-339.

<sup>65</sup> Cf. LÉCUYER, «Essai», p. 17.

<sup>66</sup> TORRELL, «Le sacerdoce», p. 86.

<sup>67</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 176, 249; TORRELL, *Un peuple*, p. 57-58, 61; «Le sacerdoce», p. 86; EMERY, «Le sacerdoce», p. 242; TILLARD, «Sacerdoce», c. 6; VANHOYE, *Prêtres anciens*, p. 344.

<sup>68</sup> Yves CONGAR, *Le sacerdoce chrétien des laïcs et des prêtres* (Études Religieuses, 777), Bruxelles/Paris, La Pensée Catholique/Office général du livre, 1967, 93 p., p. 15.

<sup>69</sup> Cf. TORRELL, *Un peuple*, p. 37-41, 56; POWER, «Priesthood», p. 690. Vatican II considère beaucoup les trois titres messianiques, mais en les distinguant trop, un peu comme Jean Calvin a fait à son époque. Les Pères de l'Église, eux, avaient mieux rendu compte de l'interaction ou de l'osmose entre les trois fonctions (cf. POWER, «Priesthood», p. 706; TILLARD, «Sacerdoce», c. 30-31). C'est un défi «d'éviter toute scission entre les trois» titres (PHILIPS, «La participation», p. 31).

chrétiens, dans le Christ, sont victorieux par rapport à la chair, à leurs passions, au péché et à toute puissance du mal, de telle sorte qu'au sein de la création et dans le monde, ils soient libres de s'offrir en sacrifice agréable à Dieu<sup>71</sup>. Sacerdoce et royauté sont très liés entre eux, au sens où les sacrifices spirituels réalisés par les chrétiens les font participer à leur libération dans tout leur être, incluant leur corps, afin que tout en eux soit libre de tendre vers sa fin véritable en Dieu<sup>72</sup>. Quant à elle, la qualité prophétique fait prendre part à l'évangélisation<sup>73</sup>. Sacerdoce et prophétie peuvent être en rapport étroit, au sens où l'évangélisation est une manière de s'offrir à Dieu et d'entraîner d'autres personnes à faire de même<sup>74</sup>. Cela peut être noté chez saint Paul qui, pour évoquer sa mission évangélisatrice, utilise un vocabulaire cultuel en se décrivant comme «officiant du Christ Jésus [λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ] auprès des païens» (Rm 15, 16), ou encore chez Clément d'Alexandrie qui, faisant allusion au sacerdoce royal en I P 2, 9, parle de l'oblation des chrétiens «quae fit orationibus et doctrinis, quibus acquiruntur animae quae offeruntur Deo»<sup>75</sup>, de telle sorte que pour lui, évangéliser, «c'est [...] préparer à Dieu une oblation sacerdotale»<sup>76</sup>.

---

<sup>70</sup> Cf. TORRELL, *Un peuple*, p. 52-54; CONGAR, «Les laïcs», p. 172, 265-267.

<sup>71</sup> Cf. Gérard PHILIPS, «Un peuple sacerdotal, prophétique et royal», in ID., *Pour un christianisme adulte* (Cahiers de l'actualité religieuse, 17), Tournai, Casterman, 1962, 262 p., p. 54-78, p. 72; Émile-Joseph DE SMEDT, «Le sacerdoce des fidèles», in Guilhermo BARAÚNA (éd.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, t. 2 (Unam Sanctam, 51b), Paris, Cerf, 1966, 702 p., p. 411-424, p. 421; POWER, «Priesthood», p. 693; LÉCUYER, «Essai», p. 42, 44; MARTINS, «The Ministerial Priesthood», p. 192.

<sup>72</sup> Cf. LÉCUYER, «Essai», p. 23-29.

<sup>73</sup> Cf. TORRELL, *Un peuple*, p. 38-41, 54-55; MARTINS, «The Ministerial Priesthood», p. 192.

<sup>74</sup> Cf. LÉCUYER, «Essai», p. 44-46.

<sup>75</sup> «qui se fait par les prières et l'enseignement de la doctrine, par le moyen desquels se conquièrent les âmes qui sont offertes à Dieu». CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Fragmenta. I. Adumbrationes in priorem D. Petri Epistolam* (PG 9), Paris, Migne, 1890, 1696 c., c. 729-732, c. 730B. Trad. fr. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 513.

<sup>76</sup> LÉCUYER, «Essai», p. 45.

(4) Le sacerdoce des baptisés est une réalité à la fois individuelle et collective et appelle à vivre de manière incorporée à l'Église. De fait, le rapport personne/communauté présent dans le sacerdoce des baptisés demande à être précisé, car il arrive qu'une insistance sur sa dimension communautaire occulte beaucoup sa dimension personnelle<sup>77</sup>.

Albert Vanhoye apporte de la clarté sur ce point. Considérant l'expression «*basilèion hiérateuma*» de I P 2, 9, il souligne que le terme «*hiérateuma*» («sacerdoce») fait partie d'une série de mots grecs qui se terminent par «*-euma*» et

qui désignent un groupe de personnes exerçant une certaine fonction : *bouleuma*, groupe de sénateurs, *téchniteuma*, corporation d'artisans, *politeuma*, collectivité de citoyens. Ces mots ont une triple connotation : 1) ils s'appliquent à des personnes; 2) non pas en les considérant une à une, mais en tant qu'elles forment un groupe; 3) celui-ci se caractérise par une fonction spécifique<sup>78</sup>.

Utilisant la même argumentation, Torrell constate alors que «*hiérateuma*, comme les autres mots de même formation, a [...] un sens qui est simultanément “personnel”, “corporatif” et “fonctionnel”»<sup>79</sup>. Ainsi, le sacerdoce des baptisés est une réalité corporative qui fait que si l'ensemble des baptisés partagent un sacerdoce commun, les individus comme tels ne sont pas exclus<sup>80</sup>. Chacun d'eux peut exercer ce sacerdoce personnellement<sup>81</sup>, non pas de façon

---

<sup>77</sup> Cf. John C. GRUDEN, *The Mystical Christ. Introduction to the Study of the Supernatural Character of the Church*, St. Louis, B. Herder Book Co., 1938, 343 p., p. 260-261; LÉCUYER, «Essai», p. 31; CONGAR, «Un essai», p. 275, lorsqu'il rapporte les textes de Germain Long-Hasselmans; Pierre SANDEVOIR, «Un royaume de prêtres?», in Charles PERROT (éd.), *Études sur la Première Lettre de Pierre* (Lectio Divina, 102), Paris, Cerf, 1980, 279 p., p. 219-229, p. 229; Paul PHILIBERT, «Le sacerdoce des baptisés dans la théologie chrétienne», in *La Vie spirituelle*, n° 773 (nov. 2007), p. 499-514, p. 499. De plus, l'expression «sacerdoce commun» privilégiée par Vatican II n'échappe pas à ce risque. À la séance du 1<sup>er</sup> novembre 2013 de mon cours «Liturgie chrétienne» offert à l'Université Saint-Paul, une étudiante soulignait que la désignation «sacerdoce commun» était peu heureuse, vu que cet accent sur l'aspect collectif de ce sacerdoce apparaissait comme une façon d'en diminuer l'impact et d'empêcher chaque baptisé de s'approprier cette réalité de la foi.

<sup>78</sup> VANHOYE, *Prêtres anciens*, p. 277. Cf. aussi Lucien CERFAUX, «Regale Sacerdotium», in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 28 (1939/1), p. 5-39, p. 11-13, mais surtout John Hall ELLIOTT, *The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of I Peter 2: 4-10 and the Phrase βασιλείον ιεράτευμα* (Supplements to Novum Testamentum, 12), Leiden, E.J. Brill, 1966, 258 p., p. 64-70.

<sup>79</sup> TORRELL, *Un peuple*, p. 15.

<sup>80</sup> Cf. COPPENS, «Le sacerdoce royal», p. 72.

individualiste ou privée, ni de manière ministérielle, mais dans la mesure où chacun est uni spirituellement à l'exercice sacerdotal de la communauté ecclésiale<sup>82</sup>. Même si certains préfèrent ne pas attribuer le titre de «prêtres» aux chrétiens<sup>83</sup>, le fait de demeurer dans un esprit communautaire pour exercer le sacerdoce baptismal rend sensée l'idée de désigner les baptisés comme «prêtres»<sup>84</sup>. Le sacerdoce des baptisés appelle donc à vivre de manière incorporée à l'Église. Ces propos n'empêchent pas le fait que l'exercice personnel du sacerdoce des baptisés ait encore besoin d'être étudié<sup>85</sup>.

Dans la présente thèse, compte tenu de toutes les précisions données jusqu'ici, je privilégie l'expression «sacerdoce des baptisés» pour désigner la participation des baptisés au sacerdoce du Christ. En effet, plusieurs publications récentes désignent cette dignité des chrétiens en référence au baptême<sup>86</sup>, ceci concordant avec l'inauguration de ce sacerdoce au

---

<sup>81</sup> James Edward REA souligne que si le sacerdoce des baptisés n'est intégral que si envisagé de manière communautaire, il importe que chaque membre du Corps du Christ puisse prendre conscience du rôle qu'il peut jouer dans cet exercice commun (cf. *The Common Priesthood of the Members of the Mystical Body. An Historical Survey of the Heretical Concepts of the Doctrine as Compared with the True Catholic Concept* (Studies in Sacred Theology. 1<sup>st</sup> Series, 101), Westminster, Md, Newman Workshop, 1947, 259 p., p. 222, 225).

<sup>82</sup> Cf. ROCHOLL, *Vom Laienpriestertum*, p. 73-74; PALMER, «Lay Priesthood», p. 249-250 n. 42; Ernst KINDER, *Das allgemeine Priestertum im Neuen Testament* (Schriften des Theologischen Konvents Augsburger Bekenntnisses, 5), Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1953, 95 p., p. 5-23, p. 15; DACQUINO, «Il sacerdozio», p. 313; VANHOYE, *Prêtres anciens*, p. 292-293; TILLARD, «Sacerdoce», c. 1-37, surtout c. 7-8; EMERY, «Le sacerdoce», p. 242; POWER, «Priesthood», p. 692; MOINGT, *Dieu qui vient*, p. 849; TORRELL, *Un peuple*, p. 14-15, 50-51.

<sup>83</sup> Cf. TILLARD, «Sacerdoce», c. 21; REA, *The Common Priesthood*, p. 234. Cf. aussi CONGAR, «Un essai», p. 275; PHILIBERT, «Le sacerdoce des baptisés», p. 499-514, surtout p. 499.

<sup>84</sup> Cf. TORRELL, *Un peuple*, p. 50; ORR, «The Giving», p. 75; NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum*, p. 73, 145-146; RYAN, «Patristic», p. 36, 39. Cf. aussi CONGAR, «Structure», p. 77; *Le sacerdoce*, p. 20; Paul PHILIBERT, «L'originalité de la pensée de Marie de la Trinité sur le sacerdoce des baptisés», in *La Vie spirituelle*, n° 773 (nov. 2007), p. 515-531, p. 521. Mais nul ne pourrait dire : «Je suis mon propre prêtre», cette manière de voir n'étant ni biblique, ni communautaire (cf. Paul SCHORLEMMER, «Das allgemeine Priestertum in der Liturgie», in Friedrich HEILER (éd.), *Eine heilige Kirche*, 17 (1935), p. 329-334, p. 330, référant à I P 2, 9 qui, comme on vient de le voir, implique fortement la communauté).

<sup>85</sup> Cf. ORR, *The Gift*, p. 4.

<sup>86</sup> Quelques exemples parmi des sources déjà citées : P. CHAUVET, *Sacerdoce des baptisés, sacerdoce des prêtres*, 1991; PHILIBERT, «Le sacerdoce des baptisés dans la théologie chrétienne» (2007); TORRELL, *Un peuple sacerdotal. Sacerdoce baptismal et ministère sacerdotal*, 2011. Même que l'expression «sacerdoce des baptisés» a été choisie pour intituler la traduction française du livre de Paul PHILIBERT qui,

baptême. De plus, l'expression «sacerdoce des baptisés» sera préférée à celle de «sacerdoce baptismal», vu que la première désignation met en relief le rapport personne / communauté dont il vient d'être question. Même si certains préfèrent une appellation qui évoque plus clairement la dimension communautaire<sup>87</sup>, celle choisie ici invite chaque chrétien à prendre conscience de cette réalité de foi<sup>88</sup>.

#### 1.1.4 Le ministère sacerdotal favorise le déploiement du sacerdoce des baptisés

L'existence du sacerdoce des baptisés évoque l'exercice du ministère sacerdotal<sup>89</sup>.

Or les rapports entre les deux types de sacerdoce ne vont pas de soi. Vanhoye souligne que la mise en valeur contemporaine du sacerdoce des baptisés en amène plus d'un à se demander si le ministère sacerdotal conserve sa place<sup>90</sup>. De plus, dans l'Église catholique, on cherche parfois à dévaluer le sacerdoce des baptisés pour s'assurer que le ministère sacerdotal soit reconnu<sup>91</sup>.

Or les deux types de sacerdoce sont très différents et demandent à ne pas être confondus. Le premier, tel que précisé plus haut, est de l'ordre de la grâce sanctifiante. Il

---

dans l'original anglais, utilisait «priesthood of the faithful» («sacerdoce des fidèles») : cf. *The Priesthood of the Faithful. Key to a Living Church*, Collegeville, Liturgical Press, 2005, 173 p.; *Le sacerdoce des baptisés. Clé d'une Église vivante*, Paris, Cerf, 2007, 244 p.

<sup>87</sup> Cf. DACQUINO, «Il sacerdozio», p. 316.

<sup>88</sup> Comme sait le mentionner REA, *The Common Priesthood*, p. 225. Cf. aussi Elmar MITTERSTIELER, *Das wunderbare Licht, in dem wir leben. Gleichheit, Würde und Priestertum aller in der Kirche*, Würzburg, Echter, 2011, 166 p., p. 18.

<sup>89</sup> L'expression «ministère sacerdotal» est préférable à celle de «sacerdoce ministériel», car celle-ci tend à ne référer qu'à la fonction liturgique des prêtres et des évêques, alors que celle-là englobe mieux les services de la Parole et de l'autorité qui, en plus du service liturgique, font partie de la fonction de ces ministres (cf. TORRELL, *Un peuple*, p. 150-151). D'ailleurs, MOINGT fait remarquer qu'actuellement, «le langage officiel parle [...] plutôt de “ministère sacerdotal” que de “sacerdoce ministériel”» (*Dieu qui vient*, p. 852).

<sup>90</sup> Cf. VANHOYE, «Sacerdoce commun», p. 193-194; *Prêtres anciens*, p. 7-8.

<sup>91</sup> Cf. VORGRIMLER, «Das allgemeine Priestertum», p. 102.

est une *gratia gratum faciens*. Le second est de l'ordre des moyens de grâce ou du service de la grâce, c'est-à-dire que le ministère sacerdotal est une consécration ou un charisme, une *gratia gratis data*, que des sujets reçoivent en un moment précis – dans ce cas-ci, lors de la célébration de l'ordination presbytérale ou épiscopale – non pas pour leur bienfait personnel, mais en vue d'un service à accomplir pour les autres<sup>92</sup>. Un tel service implique surtout d'exercer un ministère *in persona Christi* et *in persona Ecclesiae*, ceci étant particulièrement visible dans la célébration eucharistique<sup>93</sup>. Puisqu'ils sont de deux ordres aussi distincts, le sacerdoce des baptisés et le ministère sacerdotal diffèrent non pas par degré, comme si celui-ci faisait participer davantage au sacerdoce du Christ que celui-là, mais par essence<sup>94</sup>. Le ministère sacerdotal n'annule pas le sacerdoce des baptisés, les prêtres et les évêques demeurant appelés à l'exercer<sup>95</sup>. Comme le mentionne Thomas d'Aquin, il ne faut pas confondre «le plan de la sainteté et celui de l'exercice du ministère», cela ruinerait «l'assurance du salut»<sup>96</sup>.

---

<sup>92</sup> Cf. TORRELL, *Un peuple*, p. 28, 74, 164-165; DE LA POTTERIE, «Consécration», p. 335, 339; Bernhard DURST, *Dreifaches Priestertum*, Neresheim (Württemberg), Benediktinerabtei, 1947, 95 p., p. 46; MORÁN, «Sacerdocio común», p. 351. Pour indiquer qu'une fonction sacerdotale est un charisme et que cela se vérifie chez le Christ, Torrell s'appuie sur un passage de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin qui, pour articuler un commentaire sur la fonction sacerdotale du Christ, renvoie clairement à un passage antérieur où il était question des charismes du Christ (cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 22, a. 1, ad 3 (Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>a</sup>, Questions 16-26), Paris, Desclée, 1931, 404 p., p. 183, où il renvoie à la q. 7, a. 7, ad 1 (cf. Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>a</sup>, Questions 7-15, p. 34-35); TORRELL, «Le sacerdoce», p. 82-83).

<sup>93</sup> Cf. TORRELL, *Un peuple*, p. 168-179; DE ROSA, «Teologia», p. 140.

<sup>94</sup> C'est ainsi qu'il faut entendre la formule «*essentia et non gradu tantum [differunt]*» («il y [a] entre eux une différence essentielle et non seulement de degré». *Lumen gentium*, n. 10, in *Concile œcuménique Vatican II*, p. 29). Cf. TORRELL, *Un peuple*, p. 163; VANHOYE, «I due aspetti», 974-975; DE ROSA, «Teologia», p. 138.

<sup>95</sup> Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, «Thèmes choisis d'ecclésiologie», in *Documentation catholique*, 83 (1985/1), p. 57-73, p. 68 (le texte français est la version originale). Cf. aussi TILLARD, «Sacerdoce», p. 34-36; PHILIPS, «Le peuple», p. 163; VANHOYE, «I due aspetti», p. 975; «Sacerdoce commun», p. 204-207; DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 35. PHILIBERT suggère qu'un candidat pour le ministère sacerdotal devrait avoir réalisé l'importance de l'exercice du sacerdoce des baptisés (cf. «Le sacerdoce des baptisés», p. 513).

<sup>96</sup> EMERY, «Le sacerdoce», p. 221.

De fait, le sacerdoce des baptisés et le ministère sacerdotal ne sont pas dans un rapport de compétition, mais de complémentarité, de mutualité, d'interrelation<sup>97</sup>. Cela se vérifie d'abord dans leur origine commune. En effet, aucun des deux types de sacerdoce n'émane de l'autre. Tous deux trouvent leur source dans l'unique sacerdoce du Christ<sup>98</sup>. Leur mutualité se vérifie encore dans leur exercice. D'une part, le sacerdoce baptismal dépend du ministère sacerdotal pour pouvoir être exercé<sup>99</sup>. D'autre part, le ministère sacerdotal n'a aucun impact s'il n'est pas mis en lien avec les baptisés pour favoriser le déploiement de leur sacerdoce et, de toute manière, il ne peut être reçu sans avoir préalablement pris part au sacerdoce des baptisés<sup>100</sup>. Jean-Paul II a pu affirmer au sujet des prêtres que «*eorum imago et peculiare in Ecclesia munus sacerdotium baptismale totius Dei Populi non removet, sed ad adiuvandum natum est, id ad plenum sui actum ecclesiale perducendo*»<sup>101</sup>. Ainsi, le ministère sacerdotal est au service du sacerdoce des baptisés<sup>102</sup>,

---

<sup>97</sup> Cf. TORRELL, *Un peuple*, p. 163-168, surtout p. 166; Stella NNEJI, «The Active Participation of the Faithful in the Eucharist. Reflecting on the Implementations of the Teaching of the Second Vatican Council», in *Questions liturgiques*, 90 (2009/1), p. 214-236, p. 231; DE LA SOUJEOLE, *Prêtre du Seigneur*, p. 165; BECK, «Sakrale», p. 31.

<sup>98</sup> Cf. TORRELL, *Un peuple*, p. 166; BECK, «Sakrale», p. 31; SCHÜSSLER, *Priester*, p. 5; PHILIPS, «Le peuple», p. 149; SCHMAUS, «Der Taufcharakter», p. 182, 184; GROSCHE, «Das allgemeine Priestertum», p. 182; EMERY, «Le sacerdoce», p. 221.

<sup>99</sup> Cf. SCHMAUS, «Der Taufcharakter», p. 184.

<sup>100</sup> Cf. SCHMAUS, «Der Taufcharakter», p. 184-185.

<sup>101</sup> «leur figure et leur engagement dans l'Église ne remplacent pas, mais bien plutôt promeuvent le sacerdoce baptismal de tout le peuple de Dieu, le conduisant à sa pleine réalisation ecclésiale». JEAN-PAUL II, «Pastores dabo vobis. Adhortatio Apostolica Postsynodalis», in *Acta Apostolicae Sedis*, 84 (1992/8), p. 657-804, p. 683, n. 17. Trad. fr. *Je vous donnerai des pasteurs. Exhortation apostolique post-synodale*, Paris, Centurion, 1992, 229 p., p. 44-45. Cf. David ORR, «Educating for the Priesthood of the Faithful», in *Worship*, 83 (2009/5), p. 431-457, p. 431.

<sup>102</sup> Cf. POWER, «Priesthood», p. 707; TILLARD, «Sacerdoce», c. 17; Albert VANHOYE, *Le Christ est notre prêtre. La doctrine de l'Épître aux Hébreux* (Vie chrétienne, 9; Supplément à «Vie chrétienne», 118), Paris, Vie chrétienne, 1969, 63 p., p. 43-44; DE LA SOUJEOLE, *Prêtre du Seigneur*, p. 115, 174; Rémi PARENT, «Au service du sacerdoce baptismal», in ID., *Prêtres et évêques. Le service de la présidence ecclésiale* (Brèches théologiques, 12), Montréal / Paris, Éditions Paulines / Cerf, 1992, 316 p., p. 85-120.

mais pas l'inverse<sup>103</sup>. Lorsque ces deux types de sacerdoce sont bien distingués<sup>104</sup>, on peut voir que le sacerdoce des baptisés ne cause aucun tort au ministère sacerdotal<sup>105</sup>.

Le «sacerdoce des baptisés» ayant été défini en relation avec le sacerdoce du Christ et de l'Église et le ministère sacerdotal, il importe maintenant de définir un autre terme clef de cette thèse, à savoir la «liturgie».

## 1.2 La liturgie : une définition à partir du sacerdoce du Christ

Le terme «liturgie» peut être défini selon différents angles. Anscar J. Chupungco en nomme quelques-uns : «the priestly office of Christ, [the] ecclesial dimension [of the liturgy], its symbolic nature, its component elements»<sup>106</sup>. Compte tenu du sujet de ma thèse, je définirai «liturgie» selon l'angle sacerdotal. Pour ce faire, je me référerai d'abord à des sources du magistère, mais aussi à des manuels et ouvrages de référence en théologie liturgique, vu que ces publications rassemblent souvent des données qui font un large consensus dans la communauté scientifique.

*Mediator Dei* et *Sacrosanctum Concilium* constituent deux points de départ classiques pour définir «liturgie». Dans *Mediator Dei*, en plus de décrire brièvement la

---

<sup>103</sup> Cf. TORRELL, *Un peuple*, p. 166; Théophile TWIZELIMANA, «Le sacerdoce commun et la communion entre laïcs et pasteurs d'après *Lumen gentium*», in *Nouvelle revue théologique*, 133 (2011/4), p. 568-583, p. 576; VANHOYE, *Prêtres anciens*, p. 345.

<sup>104</sup> Cf. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 33.

<sup>105</sup> Cf. PHILIPS, «Le laïc», p. 81; DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 60.

<sup>106</sup> «la fonction sacerdotale du Christ, [la] dimension ecclésiale [de la liturgie], sa nature symbolique, ses éléments constitutifs». Anscar J. CHUPUNGO, «A Definition of Liturgy», in ID. (éd.), *Handbook for Liturgical Studies*, t. 1 : Introduction to the Liturgy, Collegeville, MN, The Liturgical Press, 1997, 425 p., p. 3-10, p. 9-10. C'est moi qui traduis.

liturgie comme la continuation du «sacerdotale Iesu Christi munus»<sup>107</sup>, ou encore la «[Iesu Christi] sacerdotalis muneris exercitatio»<sup>108</sup>, Pie XII la définit ainsi : «Sacra [...] Liturgia cultum publicum constituit, quem Redemptor noster, Ecclesiae Caput, caelesti Patri habet; quemque christifidelium societas Conditori suo et per ipsum aeterno Patri tribuit; utque omnia breviter perstringamus, integrum constituit publicum cultum mystici Iesu Christi Corporis, Capitis nempe membrorumque eius»<sup>109</sup>. Cette définition a sans contredit inspiré celle de *Sacrosanctum Concilium* : «Liturgia habetur veluti Iesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio, in qua per signa sensibilia significatur et modo singulis proprio efficitur sanctificatio hominis, et a mystico Iesu Christi Corpore, Capite nempe eiusque membris, integer cultus publicus exercetur»<sup>110</sup>. Un premier regard sur ces formules montre que l'aspect sacerdotal a beaucoup été retenu dans la conception magistérielle de la liturgie.

Ces deux définitions pourront être appréciées grâce à l'apport des théologiens de la liturgie. Ceux-ci ont régulièrement décrit, voire même défini la liturgie à partir de leurs propres commentaires de ces définitions, surtout celle de *Sacrosanctum Concilium*. À partir de leurs analyses, voici les traits essentiels de la liturgie qu'ils dégagent le plus souvent<sup>111</sup> :

---

<sup>107</sup> «fonction sacerdotale de Jésus Christ». PIE XII, «Mediator Dei», in *Acta Apostolicae Sedis*, 39 (1947/14), p. 521-595, p. 522. Trad. fr. *Encyclique "Mediator Dei" sur la sainte liturgie*, n. 3, Paris, Éditions du Vitrail, 1948, 87 p., p. 2.

<sup>108</sup> «exercice de [la] fonction sacerdotale [de Jésus Christ]». PIE XII, «Mediator Dei», p. 529. Trad. fr. *Encyclique "Mediator Dei"*, n. 22, p. 12.

<sup>109</sup> «La sainte liturgie est [...] le culte public que notre Rédempteur rend au Père comme Chef de l'Église; c'est aussi le culte rendu par la société des fidèles à son chef et, par lui, au Père éternel : c'est, en un mot, le culte intégral du Corps mystique de Jésus Christ, c'est-à-dire du Chef et de ses membres». PIE XII, «Mediator Dei», p. 528-529. Trad. fr. *Encyclique "Mediator Dei"*, n. 20, p. 11.

<sup>110</sup> «[...] la liturgie est considérée comme l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ, exercice dans lequel la sanctification de l'homme est signifiée par signes sensibles, est réalisée d'une manière propre à chacun d'eux, et dans lequel le culte public intégral est exercé par le Corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire par le Chef et par ses membres». *Sacrosanctum Concilium*, n. 7, in *Concile œcuménique Vatican II*, p. 147-205, p. 154.

<sup>111</sup> Ces quelques définitions synthétiques de la liturgie, tirées de deux manuels et d'un ouvrage de référence, en témoignent clairement :

(1) La liturgie est une action du Corps mystique de Jésus Christ, Tête et membres – autrement dit, une «azione congiunta di Cristo e della chiesa»<sup>112</sup>. Cette action a une dimension sacerdotale en raison du sacerdoce de Jésus Christ. Par le Christ, unique Médiateur, un libre accès à Dieu est ouvert pour tout le Corps mystique<sup>113</sup>.

---

- Adolf ADAM : «*Liturgie ist die Aktionsgemeinschaft des Hohenpriesters Jesus Christus und seiner Kirche zur Heiligung des Menschen und zur Verherrlichung des himmlischen Vaters*». «*La liturgie est l'action commune du grand-prêtre Jésus Christ et de son Église pour la sanctification de l'homme et la glorification du Père des cieux*». *Grundriss Liturgie*, Freiburg / Basel / Wien, Herder, <sup>2</sup>1985, 334 p., p. 13. Trad. fr. *La liturgie aujourd'hui. Précis de liturgie catholique* (Mysteria, 1), Luxembourg, Brepols, 1989, 345 p., p. 15.

- Salvatore MARSILI : «[...] la liturgia [...] è un'azione sacra attraverso la quale, con un rito, nella chiesa e mediante la chiesa, viene esercitato e continuata l'opera sacerdotale di Cristo, cioè la santificazione degli uomini e la glorificazione di Dio». «La liturgie est une action sacrée à travers laquelle, par le moyen d'un rite, s'exerce et se continue, dans l'Église et par l'Église, l'œuvre sacerdotale du Christ, c'est-à-dire la sanctification des hommes et la glorification de Dieu». «Liturgia», in Domenico SARTORE et Achille M. TRIACCA (éd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma, Edizioni Paoline, 1988, 1667 p., p. 725-742, p. 733. Trad. fr. *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, v. I, Turnhout / Montréal, Brepols / Sciences et culture, 1992, 677 p., p. 629-640, p. 634.

- Cipriano VAGAGGINI : «*La liturgia è il complesso dei segni sensibili di cose sacre, spirituali, invisibili, istituiti da Cristo o dalla Chiesa, efficaci, ognuno a suo modo, di quello che significano e per i quali Dio (il Padre per appropriazione), per mezzo di Cristo capo e sacerdote, e nella presenza dello Spirito Santo, santifica la Chiesa, e la Chiesa nella presenza dello Spirito Santo, unendosi a Cristo suo capo e sacerdote, per mezzo di Lui rende come corpo il suo culto a Dio (al Padre per appropriazione)*». «*La liturgie est un ensemble de signes : signes de réalités sacrées, spirituelles, invisibles; signes institués par le Christ ou l'Église; signes efficaces, chacun à sa manière, de ce qu'ils signifient; signes par lesquels Dieu (le Père par appropriation), par l'intermédiaire du Christ chef [et prêtre] et en la présence de l'Esprit Saint, sanctifie l'Église; enfin, signes par lesquels l'Église, en la présence de l'Esprit Saint, en s'unissant au Christ son chef et son prêtre, et par son intermédiaire, rend comme corps son culte à Dieu (le Père par appropriation)*». *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma, Edizioni Paoline, <sup>1</sup>1957, <sup>4</sup>1965, 919 p., p. 38. Trad. fr. *Initiation théologique à la liturgie*, t. 1, Bruges / Paris, Apostolat liturgique, Abbaye de Saint-André / Société liturgique, 1959, 302 p., p. 28. Dans la deuxième édition italienne de cet ouvrage, la première mention du Christ dans la définition se lisait «*Cristo capo*» (cf. Roma, Edizioni Paoline, <sup>2</sup>1958, 768 p., p. 33), «Christ chef», mais la quatrième édition ajoute «*e sacerdote*», «et prêtre» (je n'ai pas pu consulter la troisième). Il s'agit clairement d'une influence de la définition sacerdotale de la liturgie présente dans *Sacrosanctum Concilium*, n. 7 (cf. VAGAGGINI, *Il senso*, p. 13, 34). Dans son développement, VAGAGGINI dépouille sa définition de ses éléments explicatifs pour n'énoncer que ce qui, selon lui, constitue l'essence même de la liturgie, celle-ci étant alors «*il complesso dei segni sensibili, efficaci, della santificazione e del culto della Chiesa*» (4<sup>e</sup> éd., p. 40), «*l'ensemble des signes efficaces de la sanctification et du culte de l'Église*» (*Initiation théologique à la liturgie*, p. 30; la trad. fr. fait une adaptation en omettant «*sensibili*», «sensibles»).

<sup>112</sup> «action conjointe du Christ et de l'Église». MARSILI, «Liturgia», p. 737. Trad. fr. *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, p. 637.

<sup>113</sup> Cf. Anscar J. CHUPUNGCO, «Christ and the Priestly People», in ID., *What, Then, Is Liturgy? Musings and Memoir*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2010, 251 p., p. 134; Reiner KACZYNSKI, «Sacrosanctum Concilium. Kommentierung», in Peter HÜNERMANN et Bernd Jochen HILBERATH (éd.), *Herder Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, t. 2, Freiburg / Basel / Wien, Herder, 2004, 611 p., p. 53-197, p. 69; MARSILI, «Liturgia», p. 729, 733-734, 737.

(2) La liturgie implique un double mouvement<sup>114</sup> : le mouvement descendant, catabatique ou sotériologique de sanctification des êtres humains et le mouvement ascendant, anabatique ou latreutique de glorification de Dieu. Ce double mouvement vient du Père et retourne à Lui et ce, par le Christ et dans l'Esprit<sup>115</sup>. La liturgie est alors un véritable échange entre Dieu et les humains<sup>116</sup>.

(3) La liturgie est mise en œuvre grâce à signes significatifs et efficaces<sup>117</sup> qui concrétisent l'exercice du sacerdoce du Christ<sup>118</sup>. Constitués de gestes et de paroles, ces signes peuvent parler à l'être humain intégral, corps, âme et esprit<sup>119</sup>.

Ces caractéristiques fournissent des indications théologiques pour définir la liturgie.

Or la nature de la liturgie peut être saisie de manière plus complète en tenant compte de son étendue. Ce point est un objet de discussion<sup>120</sup>, mais elle comprend à coup sûr les

---

<sup>114</sup> Cf. Adolf ADAM et Rupert BERGER, «Liturgie», in ID., *Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg / Basel / Wien, Herder, <sup>1</sup>1980, <sup>2</sup>1981, 570 p., p. 313-316, p. 314; Albert GERHARDS et Benedikt KRANEMANN, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, <sup>3</sup>2013, 256 p., p. 17-18; KACZYNSKI, «Sacrosanctum Concilium», p. 69; Michael KUNZLER, *Die Liturgie der Kirche* (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie, 10), Paderborn, Bonifatius, 1995, 672 p., p. 21-22, 38-39; MARSILI, «Liturgia», p. 727-729; Aimé Georges MARTIMORT, «Définitions et méthode», in ID. (éd.), *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, t. 1 : Principes de la liturgie, Paris, Desclée, 1983, 309 p., p. 21-32, p. 25. Dans ses développements, *Mediator Dei* a tenu compte des deux mouvements de la liturgie, mais ce double mouvement a été énoncé plus clairement dans la définition formulée par *Sacrosanctum Concilium* (cf. ADAM, *Grundriss*, p. 14; VAGAGGINI, *Il senso teologico*, p. 34-35).

<sup>115</sup> La dynamique trinitaire soulignée ici a été mise beaucoup mieux en lumière par les théologiens que par *Sacrosanctum Concilium*. Dans la théologie occidentale, considérer la Trinité signifie souvent redonner sa place à l'Esprit Saint. D'ailleurs, si *Sacrosanctum Concilium* le nomme à quelques reprises (n. 2, 5, 6, 43), elle ne l'inclut pas dans sa définition de la liturgie (n. 7). Un point de départ reconnu pour remédier à ce problème consiste à rappeler que la liturgie chrétienne se déploie «dans» l'Esprit (cf. CHUPUNGO, «A Definition of Liturgy», p. 6-7; GERHARDS et KRANEMANN, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, p. 133; KACZYNSKI, «Sacrosanctum Concilium», p. 71; KUNZLER, *Die Liturgie der Kirche*, p. 85-86; VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, p. 37-38).

<sup>116</sup> Cf. ADAM, *Grundriss*, p. 13.

<sup>117</sup> Cf. MARTIMORT, «Définitions et méthode», p. 25.

<sup>118</sup> Cf. KACZYNSKI, «Sacrosanctum Concilium», p. 70; MARSILI, «Liturgia», p. 732-733; VAGAGGINI, *Il senso teologico*, p. 34-35.

<sup>119</sup> Cf. KACZYNSKI, «Sacrosanctum Concilium», p. 70-71.

<sup>120</sup> Cf. ADAM, *Grundriss*, p. 17; ADAM et BERGER, «Liturgie», p. 315; KUNZLER, *Die Liturgie der Kirche*, p. 37-38; MARTIMORT, «Définitions et méthode», p. 28; Salvatore MARSILI, «Liturgia e non-liturgia», in Burkhard NEUNHEUSER [et al.] (éd.), *Anàmnesis. Introduzione storico-teologico alla Liturgia*, t. 1 : la

célébrations codifiées dans les livres liturgiques que les autorités ecclésiales compétentes ont approuvés<sup>121</sup>. Cela implique les sacrements – parmi lesquels l’eucharistie joue un rôle central – la liturgie des heures, les célébrations de la parole, de même que les sacramentaux, ceux-ci se traduisant principalement par les bénédictions et les consécration, mais aussi les funérailles et toute une diversité d’actions symboliques posées au cours de l’année liturgique, telles la signation du front au baptême, l’imposition des cendres, le lavement des pieds, la vénération de la croix, etc.<sup>122</sup>

Considérant les données qui précèdent, la «liturgie» désignera, dans la présente thèse, une action du Corps mystique de Jésus Christ – i.e. du Christ prêtre et de l’Église associée à son sacerdoce – qui, dans l’Esprit, se reçoit du Père et retourne à Lui et ce, par des gestes et des paroles qui prennent comme point de référence les rituels approuvés par une autorité ecclésiale compétente.

Les termes clefs du titre de la présente thèse ayant été définis, il importe à ce point-ci de délimiter le champ d’application de la présente thèse.

## 2. Délimitation du champ d’application de la thèse

Le sacerdoce des baptisés a divers modes d’application dans la vie chrétienne. Il est nécessaire de les distinguer car ma recherche ne portera que sur l’un d’eux, soit l’exercice du sacerdoce des baptisés qui a lieu dans le simple fait de participer à une célébration

---

Liturgia, momento nella storia della salvezza, Torino, Marietti, 1974, 222 p., p. 137-156; Jesús CASTELLANO, «Preghiera e liturgia», in SARTORE et TRIACCA (éd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, p. 1095-1111, p. 1109, où il reprend certaines des idées essentielles de MARSILI, «Liturgia e non-liturgia»; Alessandro PISTOIA, «Creatività», in SARTORE et TRIACCA (éd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, p. 314-332, p. 332.

<sup>121</sup> Cf. MARTIMORT, «Définitions et méthode», p. 28.

<sup>122</sup> Cf. ADAM, *Grundriss*, p. 16, 236-237; KUNZLER, *Die Liturgie der Kirche*, p. 36-37.

liturgique comme membre de l'assemblée. Pour mieux saisir l'exposé qui suit, on pourra se référer à l'Annexe I qui présente un tableau des champs d'application du sacerdoce des baptisés. Les lettres (a) à (g) renvoient aux sections de ce tableau.

Tout d'abord, on doit distinguer, dans l'Église, (a) l'«ordre de communion et de vie»<sup>123</sup> – ci-après l'«ordre de la vie» – et (b) l'«ordre de moyens de grâce»<sup>124</sup>. L'ordre de la vie consiste en la communion d'existences réelles, celle du Christ et celle des chrétiens<sup>125</sup>. L'ordre des moyens réside dans les sacrements en ce qu'ils structurent l'Église et la vie chrétienne<sup>126</sup>. Cette distinction ne signifie pas une séparation des deux ordres, comme si les sacrements consistaient en des cérémonies ou des gestes conventionnels ajoutés à la vie et trouvant leur fin en eux-mêmes. Les sacrements, de fait, n'ont pas de valeur en eux-mêmes, ils ne sont que des moyens faisant partie de l'existence réelle des chrétiens et qui sont utiles pour conjuguer des existences réelles, soit celles de Jésus Christ et des chrétiens<sup>127</sup>. Il en est ainsi parce que le Christ, sous l'impulsion de l'Esprit, a transformé sa vie même en un culte ou en une offrande parfaite à Dieu le Père, de telle sorte qu'a été abolie toute séparation entre culte et vie. Les sacrements, où les chrétiens font mémoire du Christ, constituent alors des moyens pour que l'existence même des chrétiens soit transformée en une offrande au

---

<sup>123</sup> CONGAR, «Structure», p. 65.

<sup>124</sup> CONGAR, «Structure», p. 65. Celui-ci ajoute : «*Res et sacramentum*, disait le vocabulaire augustinien» (CONGAR, «Structure», p. 65).

<sup>125</sup> Cf. ALBERT VANHOYE, «Liturgia e vita nel sacerdozio dei laici», in Romano CECOLIN (éd.), *Sacerdozio e mediazioni. Dimensioni della mediazione nell'esperienza della chiesa* («Caro Salutis Cardo». Contributi, 5), Padova, Edizioni Messaggero Padova, 1991, 445 p., p. 21-40, p. 33, 38.

<sup>126</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 296.

<sup>127</sup> Cf. VANHOYE, «Liturgia e vita», p. 25, 33-34, 38; «I due aspetti», p. 972; «Sacerdoce commun», p. 202. Cf. aussi MORÁN, «Sacerdocio común», p. 347-348.

Père, dans le Christ, sous l'influence de l'Esprit<sup>128</sup>, si bien que «il cristiano non ha più il diritto di separare il culto dalla vita concreta»<sup>129</sup>.

La distinction qui vient d'être établie concerne directement le sacerdoce des baptisés et le ministère sacerdotal. En effet, le sacerdoce des baptisés est situé dans l'ordre de la vie et le ministère sacerdotal, dans l'ordre des moyens de grâce<sup>130</sup>. Pour le dire autrement, le ministère sacerdotal se définit à partir du pouvoir de présider l'eucharistie en tant que celle-ci est moyen de grâce, tandis que le sacerdoce des baptisés se définit non pas en lien avec un tel pouvoir<sup>131</sup>, mais par rapport à l'existence réelle<sup>132</sup>.

Situé dans l'ordre de la vie, le sacerdoce des baptisés peut être exercé (c) *et* dans la vie quotidienne (d) *et* dans la vie liturgique, étant donné que les moyens de grâce que met en œuvre cette dernière font partie des existences réelles<sup>133</sup>.

Ainsi, le simple fait de participer à une célébration liturgique comme membre de l'assemblée est un exercice du sacerdoce des baptisés dans l'ordre de la vie. La

<sup>128</sup> Cf. VANHOYE, «Liturgia e vita», p. 26, 30.

<sup>129</sup> «le chrétien n'a plus le droit de séparer le culte de la vie concrète». VANHOYE, «Liturgia e vita», p. 31. C'est moi qui traduis.

<sup>130</sup> Cf. CONGAR, «Structure», p. 65-66; «Les laïcs», p. 246-247, 280; *Le sacerdoce*, p. 20. Hans KÜNG s'oppose à Congar sur ce point en disant que la communauté ecclésiale participe elle aussi à la structuration de l'Église. Si certains participent à sa structuration en étant associés au Christ-Tête, tous ceux qui sont incorporés comme membres du Corps du Christ participent aussi de quelque façon à cette structuration à partir de leur état (cf. *Strukturen der Kirche* (Quaestiones Disputatae, 17), Freiburg, Herder, 1962, 355 p., p. 202-203, celui-ci référant à CONGAR, *Jalons*, p. 355-359; cf. aussi SCHÜSSLER, *Priester*, p. 33 n. 117).

<sup>131</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 177-178; TILLARD, «Sacerdoce», c. 21.

<sup>132</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 177.

<sup>133</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 246-247; TILLARD, «Sacerdoce», c. 21. Cf. aussi ORR, «Educating», p. 432; Charles A. SCHLECK, «The Lay Priesthood and the Mass», in *Sciences Ecclésiastiques*, 12 (1960/1), p. 83-103, p. 86, 88-90; Michael RICHARDS, «Priests in Christ», in ID., *A People of Priests. The Ministry of the Catholic Church*, London, Darton, Longman and Todd, 1995, 148 p., p. 46-71, p. 52, 70-71; Gianni CAVAGNOLI, «Sacerdozio battesimale e suo ruolo nella celebrazione liturgico-sacramentale. Puntualizzazione teologico-liturgica», in CECOLIN, *Sacerdozio e mediazioni*, p. 397-404, p. 397; DE ROSA, «Il sacerdozio comune», p. 541-542; MORÁN, «Sacerdocio común», p. 349. D'ailleurs, parlant du sacerdoce des baptisés, CONGAR souligne que «[...] séparer les deux domaines [de la vie et de la liturgie] serait méconnaître la vraie nature du culte *chrétien*» («L'«Ecclesia»», p. 243).

participation active en liturgie et le sacerdoce des baptisés entretiennent d'ailleurs un rapport étroit, car celui-ci constitue un fondement de cette participation<sup>134</sup>. Affirmer que le sacerdoce des baptisés est exercé dans la liturgie, c'est laisser entendre que toute célébration est un lieu d'exercice de ce sacerdoce par la simple participation active<sup>135</sup>. Mais il arrive que des célébrations particulières soient visées comme lieux d'un tel exercice. Lorsque cela se produit, il est presque toujours question de l'eucharistie<sup>136</sup> et quelques rares fois de la liturgie des heures<sup>137</sup>, de la pénitence<sup>138</sup> ou de l'onction des malades<sup>139</sup>.

---

<sup>134</sup> Cf. Jean-Pierre JOSSUA, «La constitution "Sacrosanctum Concilium" dans l'ensemble de l'oeuvre conciliaire», in JOSSUA et CONGAR (éd.), *La liturgie après Vatican II*, p. 127-156, p. 131-135; Paul PUTHANANGADY, «Participation in the Liturgy», in ID., *Initiation to Christian Worship*, Bangalore (India), Theological Publications in India, <sup>2</sup>1979, 304 p., p. 225-264, p. 229; ORR, «The Giving», p. 74; NNEJI, «The Active Participation», p. 219, 220. Ce point avait été exposé avant Vatican II par Pius PARSCH, «Aktive Teilnahme des Volkes», in ID., *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang* (Pius-Parsch-Studien, 1), Würzburg, Echter, <sup>1</sup>1940, 2004, 512 p., p. 99-124, p. 114-118. Depuis le Concile, certains réfèrent à SC 14, vu que le sacerdoce des baptisés y est mentionné en lien avec la participation active (cf. CONGAR, «L'«Ecclesia»», p. 275; David N. POWER, «Royal Priesthood», in ID., *Mission, Ministry, Order. Reading the Tradition in the Present Context*, New York / London, Continuum, 2008, 408 p., p. 241-279, 372-374, p. 241). Des auteurs considèrent même le sacerdoce des baptisés comme le fondement de la participation active en liturgie (cf. CASTELLANO, «Sacerdozio dei fedeli», p. 2201; POWER, «Royal», p. 241).

<sup>135</sup> DABIN estime que ce sacerdoce ne s'applique aucunement à une célébration du sacrement de l'ordre (cf. *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 44). Mais on verra plus loin que cet exercice est, de fait, envisageable dans la mesure où les fidèles peuvent offrir de quelque manière en cours de célébration.

<sup>136</sup> Ce point sera illustré par de nombreux exemples auxquels je référerai dans les prochaines sections de ce chapitre. Pour une série de plusieurs auteurs mettant en rapport le sacerdoce des baptisés et la participation à l'eucharistie, cf. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 46.

<sup>137</sup> Cf. ORR, «Educating», p. 434; Arnaud JOIN-LAMBERT, *La liturgie des heures par tous les baptisés. L'expérience quotidienne du mystère pascal* (Liturgia condenda, 23), Leuven, Peeters, 2009, 353 p., p. 202-207.

<sup>138</sup> Cf. BACKES, «Das allgemeine Priestertum», p. 30; Injac PEROLLI, *Il sacerdozio comune nell'insegnamento del Concilio Vaticano II. Rivalutazione del laicato dalla Chiesa antica ad oggi e ripristino dei relativi ministeri* (Studi e sviluppi della teologia nel tempo), Roma, Officium libri catholici, <sup>2</sup>1977, 179 p., p. 69, 71; Antonio PIOLANTI, «L'Eucaristia», in ID. (éd.), *I Sacramenti*, Roma, Coletti, 1959, 931 p., p. 433-567, p. 534; Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (Cogitatio fidei, 144), Paris, Cerf, 1987, 582 p., p. 444-445. Des auteurs considèrent que saint Ephrem aurait parlé de l'exercice du sacerdoce des baptisés dans le sacrement de pénitence (cf. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 45-46, malgré une réticence exprimée, p. 44; P. CHAUVET, *Sacerdoce des baptisés*, p. 17-18). Ephrem présente en effet l'acte de faire pénitence comme un exercice sacerdotal : «O maximam Evangelii gratiam : quoniam totam Legem corripit. Ipse sibi populus in Ecclesia Sacerdos efficitur, quia conscientiam habet pro se sacrificium offerentem. Ex corde orat, & ipse pro seipso Dominum placat. Non igitur in Lege impletur oraculum Moysis, sed in Evangelio consistit : Ait enim ad Israel : Regale Sacerdotium, gens sancta. Similiterque Isaias : Vos autem, inquit, vocabimini Sacerdotes Domini, Ministri Dei omnes. Caeterum nullus ex Judaeorum populo seipsum Deo offert : at in Ecclesia, etiam peccatores penitentiam agentes, Sacerdotes fiunt; quia seipsos Deo tamquam victimam offerunt. O efficacem Penitentiae gratiam :

Toujours dans l'ordre de la vie, (e) la consécration baptismale peut être vue comme un fondement pour exercer le sacerdoce des baptisés dans des ministères. Cela peut comprendre des ministères liturgiques qui ne sont pas de l'ordre des moyens de grâce sacramentelle, comme les ministères de lecteur et d'acolyte<sup>140</sup>, voire même de présidence liturgique<sup>141</sup>, de même que des ministères non-liturgiques<sup>142</sup>, que ces ministères soient traditionnels ou nouveaux<sup>143</sup>.

---

quoniam peccatores Sacerdotes creat. O maximam in ea consolationem : quoniam sacerdotalem penitentibus dignitatem tribuit. Nondum liberatus est debito : & debitum jam per penitentiam superat. [...] Agnosce divinam misericordiam : quia libenter te amplectetur accedentem ad ipsam; & ostendet tibi benignitatem : quia te ante remissionem Sacerdotem constituit. [...] Magna poenitentia, & Deo longe dilectissima : quoniam voluntatem ipsius vere efficit. & pontificis partes coram eo agit. Nam ecce & Sacerdotes ipsi quotidie creat». «O grâce ineffable de l'Évangile qui a rectifié toute la Loi! Dans l'Église le peuple devient à lui-même, en quelque sorte, son propre prêtre, parce qu'il a conscience d'offrir pour lui-même un sacrifice. Il prie de cœur, et lui-même apaise Dieu en sa faveur. Ce n'est donc pas sous la Loi que s'accomplit la prophétie de Moïse. Mais elle se réalise dans l'Évangile. Il est dit, en effet, à Israël : *Sacerdoce royal, race sainte*. Et Isaïe dit : *Vous serez tous appelés prêtres [du Seigneur], ministres de Dieu*. Mais personne, du peuple juif, ne s'offre à Dieu, tandis que dans l'Église, même les pécheurs qui font pénitence deviennent prêtres, parce qu'ils s'offrent à Dieu en victimes. O puissante grâce de la pénitence qui consacre prêtres des pécheurs! O consolation suprême qui confère la dignité sacerdotale aux repentants! Le pécheur n'a pas encore soldé sa dette, et cette dette est déjà acquittée par la pénitence. [...] Reconnais la divine miséricorde : elle t'embrassera volontiers, toi qui t'approches d'elle; elle te montrera sa bonté car, avant la rémission du péché, elle te constitue prêtre. [...] O grandeur de la pénitence, infiniment chère à Dieu! Elle réalise pleinement sa volonté et fait l'office de pontife en sa présence. Chaque jour, elle lui crée des prêtres». EPHREM, «De Poenitentia», in ID., *Opera omnia*, t. 1, éd. Josephi Simonii Assemani, Venetiis, Typis Gasparis Gerardi, 1755, 612 p., p. 389-408, p. 392. Trad. fr. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 533.

<sup>139</sup> Cf. PEROLLI, *Il sacerdozio comune*, p. 74. DABIN laisse entendre qu'un exercice du sacerdoce des baptisés puisse être reconnu dans le sacrement de l'onction des malades selon des textes de liturgies orientales, mais les passages auxquels il renvoie sont peu concluants (cf. *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 46, 628).

<sup>140</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 300 (à lier au tableau de p. 248), 305-307. Cf. aussi ORR, «Educing», p. 445 au sujet de l'exercice du sacerdoce baptismal dans le ministère de la proclamation de la Parole.

<sup>141</sup> Cf. Manfred PROBST, «Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Über Versuche, das gemeinsame und das besondere Priestertum in ihren Aufgaben zuzuordnen und abzugrenzen», in *Liturgisches Jahrbuch*, 45 (1995/1), p. 3-17; Martin KLÖCKENER et Klemens RICHTER (éd.), *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung* (Quaestiones Disputatae, 171), Freiburg / Basel / Wien, Herder, 1998, 284 p.; Reiner KACZYNSKI, «Gottesdienstleitung durch Beauftragte Laien», in Manfred WEITLAUFF et Peter NEUNER (éd.), *Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebenzigsten Geburtstag*, St. Ottilien, EOS-Verl., 1998, 983 p., p. 857-878, p. 865. Bien que l'«Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres» venant du SAINT-SIÈGE énonce diverses mises en garde à propos de la présidence liturgique par des laïcs, elle ne nie pas qu'un tel ministère constitue un exercice du sacerdoce des baptisés (cf. *Documentation catholique*, 94 (1997/21), p. 1009-1020; je n'ai pu consulter ce texte en latin).

Par ailleurs, le sacerdoce des baptisés est concerné par l'ordre des moyens de grâce et ce, de deux manières. Il est d'abord concerné (f) en tant que structuré par des sacrements. Cela se produit dans le baptême, où il est reçu<sup>144</sup>, et dans la confirmation, où il est perfectionné<sup>145</sup>. Le sacerdoce des baptisés est encore concerné par l'ordre des moyens de grâce (g) en tant que structurant. Cela se produit (1) lorsqu'un baptisé est ministre du baptême en cas de nécessité<sup>146</sup> ou par mandat comme ministre extraordinaire du baptême, (2) lorsque des époux chrétiens célèbrent le sacrement de leur mariage dans l'Église catholique latine<sup>147</sup>, (3) peut-être lorsqu'un baptisé reçoit la confession d'autrui<sup>148</sup> et, selon certains, (4) lorsqu'un baptisé préside l'eucharistie<sup>149</sup>.

---

<sup>142</sup> Comme ce fut le cas avec l'Action catholique (cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 312). De fait, le sacerdoce des baptisés a été considéré comme un fondement de l'Action catholique (cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 268; POWER, «Priesthood», p. 705; DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 8, 52).

<sup>143</sup> Cf. CASTELLANO, «Sacerdozio dei fedeli», p. 2202.

<sup>144</sup> Cf. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 44.

<sup>145</sup> Cf. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 44-45.

<sup>146</sup> Cf. ROCHOLL, *Vom Laienpriestertum*, p. 95; Adolphe TANQUEREY, «En quel sens le peuple chrétien participe au sacerdoce de Jésus-Christ», in ID., *Les dogmes générateurs de la piété*, Paris / Tournai / Rome, Desclée, 1931, 261 p., p. 208-216, p. 214; PALMER, «The Lay Priesthood», p. 593; PIOLANTI, «L'Eucaristia», p. 534.

<sup>147</sup> Cf. BACKES, «Das allgemeine Priestertum», p. 30; ROCHOLL, *Vom Laienpriestertum*, p. 95; TANQUEREY, «En quel sens», p. 214-215; PEROLLI, *Il sacerdozio comune*, p. 78; PALMER, «The Lay Priesthood», p. 593; PIOLANTI, «L'Eucaristia», p. 534; SCHMAUS, «Der Taufcharakter», p. 194; PHILIPS, «Le laïc», p. 84.

<sup>148</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 307; André PARENTEAU, «Le sacerdoce cultuel des baptisés», in ID., *La vie religieuse chrétienne. Esquisse théologique*, vol. 1 : Le sacerdoce fondamental des baptisés (coll. «Hier-Aujourd'hui», 22), Montréal, Bellarmin, 1982, 178 p., p. 61-82, p. 67. D'après PHILIPS (cf. «Le peuple», p. 161), ALBERT LE GRAND reconnaît une forme de sacramentalité dans la confession à des laïcs (cf. *Commentarii in IV Sententiarum*, d. 17, a. 58, in *Opera omnia*, t. 29, éd. Borgnet, Paris, L. Vivès, 1894, 928 p., p. 754).

<sup>149</sup> C'est ce qu'a prétendu Tertullien devenu montaniste : «Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est : *Regnum quoque nos et sacerdotes deo et patri suo fecit*. Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consensum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici». «Pour être laïcs ne sommes-nous pas également prêtres? Il est écrit : "Il a fait de nous une royauté en même temps que des prêtres pour son Dieu et père". La distinction entre ordre sacerdotal et peuple de laïcs, c'est l'autorité de l'Église qui la crée, et la préséance se voit sanctifiée quand se rassemble l'ordre sacerdotal. C'est pour quoi, quand il n'y a pas d'assemblée ecclésiastique, tu offres le saint sacrifice, tu baptises, tu es prêtre, seul pour toi-même. Mais là où il y a trois fidèles, il y a une Église, même si ce sont des laïcs». TERTULLIEN, *Exhortation à la chasteté*, 7, 3 (Sources chrétiennes, 319), éd. Claudio Moreschini, Paris, Cerf, 1985, 214 p., p. 92-93. Mais cette position est le plus souvent écartée (cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 278; TILLARD,

Parmi tous ces modes d'application liturgique du sacerdoce des baptisés, ma thèse ne portera que sur un seul d'entre eux, à savoir l'exercice de ce sacerdoce baptismal par le simple fait de participer à une célébration liturgique comme membre de l'assemblée, sans qu'un ministère liturgique particulier soit impliqué<sup>150</sup>.

### 3. Le rapport entre le sacerdoce des baptisés et la liturgie dans la tradition

Faire appel à la tradition pour examiner le rapport entre le sacerdoce des baptisés et la liturgie, c'est laisser entendre un recours à l'histoire. Mais puisque ma thèse est interdisciplinaire et non pas historique, je ne chercherai pas à rendre compte de tous les auteurs qui, depuis l'antiquité chrétienne, ont apporté une contribution déterminante sur l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés. Je présenterai plutôt les données de la tradition qui ont été les plus significatives pour que les théologiens des deux derniers siècles en viennent à rendre compte du rapport entre le sacerdoce des baptisés et la liturgie.

---

«Sacerdoce», c. 27; BECK, «Sakrale», p. 29). Au 16<sup>e</sup> siècle, Martin LUTHER a soutenu qu'en cas d'urgence, une communauté pourrait déléguer l'un des ses membres pour présider l'eucharistie (cf. «De instituendis ministri Ecclesiae», in ID., *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe, 12), Weimar, Hermann Böhlau, 1891, 706 p., p. 160-196, p. 190-191; TILLARD, «Sacerdoce», c. 27), ceci ayant été réprouvé par le Concile de Trente qui nie que tous les chrétiens seraient munis d'un tel pouvoir spirituel (cf. Henricus DENZINGER et Adolfus SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1973, 954 p., p. 413, n. 1767; PHILIPS, «Le peuple», p. 138). Bien qu'un point de vue similaire ait refait surface dans la pensée catholique contemporaine (cf. Leonardo BOFF, «Les laïcs et le pouvoir de célébrer la Cène du Seigneur», in ID., *L'Église en genèse. Les communautés de base réinventent l'Église* (Relais Desclée, 2), Paris, Desclée, 1978, p. 90-100), on peut retenir que la tradition de l'Église catholique romaine n'a pas associé sacerdoce baptismal et présidence de l'eucharistie (cf. TILLARD, «Sacerdoce», c. 21; Normand PROVENCHER, «Présider la communauté et présider l'assemblée liturgique», in *Vivre et célébrer*, 48 (2014/3), p. 2-8, p. 5).

<sup>150</sup> Au risque de me répéter, je trouve essentiel, par souci de clarté, de bien insister sur ce point. Puisque mon sujet doit nécessairement être délimité, je ne toucherai aucunement à une question à laquelle on pense souvent dans la relation entre sacerdoce des baptisés et liturgie, i.e. l'exercice d'un ministère liturgique sur la base de ce sacerdoce, quel que soit ce ministère. On oublie souvent que, sur le plan liturgique, le sacerdoce des baptisés est d'abord appelé à être exercé en tant que membre d'une assemblée célébrante.

Ces données proviennent de la Bible, de la patristique, de même que de la théologie des époques médiévale, moderne et contemporaine.

### 3.1 Dans la Bible

Les théologiens qui étudient le sacerdoce des baptisés reconnaissent que la Bible n'offre pas de fondement explicite à l'effet qu'il soit exercé dans la liturgie, telle l'eucharistie<sup>151</sup>. C'est ce qui peut être constaté à partir des cinq passages bibliques qui mentionnent explicitement la dignité sacerdotale du Peuple de Dieu<sup>152</sup>. Le plus important est celui de I P 2, 4-10, dont je ne cite que les deux versets essentiels :

Vous-mêmes, comme pierres vivantes, prêtez-vous à l'édification d'un édifice spirituel, pour un sacerdoce saint [ἱεράτευμα ἅγιον], en vue d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus Christ. [...] vous, vous êtes *une race élue, un sacerdoce royal* [βασιλείον ἱεράτευμα], *une nation sainte, un peuple acquis*, pour proclamer les louanges de Celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière [...] (I P 2, 5.9).

Sont ensuite considérés trois passages de l'Apocalypse : «[Jésus Christ] a fait de nous *une Royauté de Prêtres*, pour son Dieu et Père» (1, 6a); «[...] tu as fait d'eux pour notre Dieu *une Royauté de Prêtres* régnant sur la terre» (5, 10); «Heureux et saint celui qui participe à la première résurrection! La seconde mort n'a pas pouvoir sur eux, mais ils seront Prêtres

---

<sup>151</sup> Cf. Emilio SAURAS, «El laicado y el poder cultural sacerdotal ¿Existe un sacerdocio laical?», in *Revista Española de Teología*, 14 (1954/2-3), p. 275-326, p. 315; CONGAR, «Les laïcs», p. 176, 246, 277; KRUEGER, «Sacrifice», p. 120; MORÁN, «Sacerdocio común», p. 343; Wilhelm PESCH, «Zu Texten des Neuen Testaments über das Priestertum des Getauften», in Otto BÖCHER et Klaus HAACKER (éd.), *Verborum Veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag*, Wuppertal, R. Brockhaus Verlag, 1970, 383 p., p. 303-315, p. 313. Cf. aussi VORGRIMLER, «Das allgemeine Priestertum», p. 96.

<sup>152</sup> Cf. TILLARD, «Sacerdoce», c. 2-3, 7-9, mais surtout c. 11; CASTELLANO, «Sacerdozio dei fedeli», p. 2199; Giuseppe DE ROSA, «Il sacerdozio comune dei fedeli nel Nuovo Testamento», in *Civiltà Cattolica*, 123 (1972/4), p. 350-357, p. 351-352, 356; DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1941, p. 30, 223-226; VANHOYE, «Sacerdoce commun», p. 194, 199.

de Dieu et du Christ avec qui ils régneront mille années» (20, 6). Enfin, un fondement vétérotestamentaire de ces passages se trouve dans l'Exode<sup>153</sup> : «Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres, une nation sainte» (19, 6). Si ces versets du Nouveau Testament, surtout ceux de I P 2, 5.9, sont reconnus comme un fondement de l'enseignement ecclésial sur le sacerdoce des baptisés<sup>154</sup>, aucun de ceux-ci ne laisse entendre explicitement que la dignité sacerdotale du Peuple de Dieu l'amènerait à un exercice liturgique.

Par contre, des exégètes et des théologiens montrent que les Écritures ouvrent la voie à l'établissement d'un lien entre l'eucharistie et ce que la tradition chrétienne en est venue à appeler le «sacerdoce des baptisés». À ce titre, deux passages méritent d'être considérés. Le plus utilisé est I P 2, 5 où l'auteur inspiré parle d'un «ιεράτευμα ἅγιον»<sup>155</sup> qui amène à offrir des «πνευματικὰς θυσίας»<sup>156</sup>. On se demande alors si ces «sacrifices spirituels» peuvent comprendre l'eucharistie, voire y faire allusion. Certains s'opposent à cette idée<sup>157</sup>, parfois en spécifiant que I P 2, 5.9 spiritualise le culte<sup>158</sup> ou que les sacrifices

---

<sup>153</sup> Certains sont d'avis qu'on n'a pas à voir dans Ex 19, 6 une source pour les passages néotestamentaires mentionnés (cf. BRINKTRINE, «Das Amtspriestertum», p. 301-302; Ernest BEST, «Spiritual Sacrifice. General Priesthood in the New Testament», in *Interpretation* (Richmond), 14 (1960/3), p. 273-299, p. 298; «1 Peter 2 :4-10. A Reconsideration», in *Novum Testamentum*, 11 (1969/4), p. 270-293, p. 284-286). Mais la plupart des auteurs pensent que I P 2,5.9 trouve vraiment un ancrage dans Ex 19, 6 (cf. PHILIPS, «Le peuple», 143; DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1941, p. 30; VANHOYE, *Prêtres anciens*, p. 267; «Sacerdoce commun», p. 199; CERFAUX, «Regale Sacerdotium», p. 21; Hubert JUNKER, «Das allgemeine Priestertum. I. Das allgemeine Priestertum des Volkes Israel nach Ex. 19, 6», in *Trierer Theologische Zeitschrift*, 56 (1947/1), p. 10-15; DE ROSA, «Il sacerdozio comune», p. 352; Bernard CAPELLE, «Problèmes du “Sacerdoce royal” des fidèles» in *Questions liturgiques et paroissiales*, 25 (1940/2; 3-6), p. 81-93; 141-150, p. 148). Certains estiment encore que les passages cités d'Ap entretiennent aussi un lien similaire avec Ex 19, 6 (cf. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1941, p. 30; VANHOYE, *Prêtres anciens*, p. 267; «Sacerdoce commun», p. 199; CAPELLE, «Problèmes», p. 148).

<sup>154</sup> Cf. ORR, *The Gift*, p. 4; BACKES, «Das allgemeine Priestertum», p. 11; DE ROSA, «Il sacerdozio comune», p. 350. PESCH met justement en garde contre le fait de voir un lien trop direct entre I P 2, 4-10 et la doctrine du sacerdoce des baptisés, celle-ci venant d'un développement postérieur à l'époque néotestamentaire (cf. «Zu Texten des Neuen Testaments», p. 314-315).

<sup>155</sup> «sacerdoce saint». Cf. *La Sainte Bible polyglotte*, t. 8, p. 404-405.

<sup>156</sup> «sacrifices spirituels» ou «hosties spirituelles». Cf. *La Sainte Bible polyglotte*, t. 8, p. 404-405.

<sup>157</sup> Cf. Rudolph KNOPF, *Die Briefe Petri und Judae* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 12), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1912, 329 p., p. 90-91; J. W. C. WAND, «The Lessons

spirituels de I P 2, 5 seraient non-rituels<sup>159</sup> ou métaphoriques<sup>160</sup>. Mais de plus en plus nombreux sont les auteurs<sup>161</sup> qui pensent que ces «sacrifices spirituels» n'excluent pas l'eucharistie<sup>162</sup>, voire l'incluent<sup>163</sup>, soit parce que le contexte de I P 2, 5 est cultuel<sup>164</sup>, soit parce que les sacrifices spirituels, i.e. réalisés sous l'impulsion de l'Esprit, doivent inclure l'eucharistie qui, elle aussi, opère de l'Esprit Saint<sup>165</sup>, soit parce que le terme «hiérateuma» de I P 2, 5 renvoie à la communauté et doit alors inclure le culte communautaire qu'est l'eucharistie<sup>166</sup>. Le second passage digne de mention se trouve en He 13 et consiste à unir le

---

of First Peter. A Survey of Recent Interpretation», in *Interpretation*, 9 (1955/4), p. 387-399, p. 397-398; ELLIOTT, *The Elect*, p. 186-188, celui-ci ajoutant que la question demande à être davantage étudiée; Pierre GRELOT, «Le sacerdoce commun des fidèles dans le Nouveau Testament», in *Esprit et Vie*, 94 (1984/9), p. 138-144, p. 141; PESCH, «Zu Texten des Neuen Testamentes», p. 308-309; Otto KNOCH, *Der Erste und Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief* (Regensburger Neues Testament, 8, t. 2/2), Regensburg, F. Pustet, 1990, 330 p., p. 60, 65; Volker GÄCKLE, *Allgemeines Priestertum. Zur Metaphorisierung des Priestertitels im Frühjudentum und Neuen Testament* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 331), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, 769 p., p. 426 n. 171.

<sup>158</sup> Cf. CERFAUX, «Regale sacerdotium», p. 25-26, 38.

<sup>159</sup> Cf. Francis Wright BEARE, *The First Epistle of Peter. The Greek Text with Introduction and Notes*, Oxford, Basil Blackwell, 1958, <sup>3</sup>1970, 238 p., p. 123; Jean-Marie R. TILLARD, «La "qualité sacerdotale" du ministère chrétien», in *Nouvelle revue théologique*, 95 (1973/5), p. 481-514, p. 494.

<sup>160</sup> Cf. Josef BLINZLER, «IEPATEYMA. Zur Exegese von 1 Petr 2, 5 u. 9», in Theologische Fakultät der Universität München, *Episcopus. Studien über das Bischofsamt. Seiner Eminenz Michael Kardinal Von Faulhaber, Erzbischof von München-Freising, zum 80. Geburtstag*, Regensburg, Gregorius-Verlag, 1949, 361 p., p. 49-65, p. 55-56, 63 n. 28.

<sup>161</sup> Cf. TORRELL, *Un peuple*, p. 62-63.

<sup>162</sup> Cf. BRINKTRINE, «Das Amtspriestertum», p. 301.

<sup>163</sup> Cf. PIOLANTI, «Sacerdozio dei fedeli», c. 1545; Marie-Émile BOISMARD, «Pierre (Première Épître de)», in Henri CAZELLES et André FEUILLET (éd.), *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 7, Paris, Letouzey et Ané, 1966, c. 1415-1455, c. 1438-1439; Joseph AUNEAU et Pierre-Marie BEAUDE, «Sacerdoce», in Henri CAZELLES et André FEUILLET (éd.), *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 10, Paris, Letouzey et Ané, 1985, c. 1170-1342, c. 1338.

<sup>164</sup> Cf. Ernst LOHMEYER, «Vom urchristlichen Abendmahl. II. Das Mahl in der ältesten Christenheit», in *Theologische Rundschau* (Neue Folge), 9 (1937/5), p. 273-312, p. 296; Edward Gordon SELWYN, *The First Epistle of St. Peter*, London/New York, Macmillan & Co Ltd/St Martin's Press, <sup>1</sup>1946, <sup>2</sup>1947, 1964, 517 p., p. 294-298; Philipp SEIDENSTICKER, *Lebendiges Opfer (Röm. 12,1). Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus* (Neutestamentliche Abhandlungen, 20, Heft 1/3), Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1954, 347 p., p. 265-267; John Norman Davidson KELLY, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, London, Adam & Charles Black, <sup>1</sup>1969, 1976, 387 p., p. 92; André FEUILLET, «Les "sacrifices spirituels" du sacerdoce royal des baptisés (I P 2, 5) et leur préparation dans l'Ancien Testament», in *Nouvelle revue théologique*, 96 (1974/7), p. 704-728, p. 712-713, 727; PALMER, «The Lay Priesthood», p. 579, 589-590; DACQUINO, «Il sacerdozio», p. 301-306; DE ROSA, «Il sacerdozio comune», p. 354.

<sup>165</sup> Cf. DE ROSA, «Il sacerdozio comune», p. 354-355; PHILIPS, «Le peuple», p. 155-156.

<sup>166</sup> Cf. DE ROSA, «Il sacerdozio comune», p. 355.

v. 10 : «Nous avons un autel [...]» au v. 15 : «Par lui [Jésus], *offrons à Dieu un sacrifice de louange* en tout temps [...]». En liant ces deux versets, quelques auteurs voient un possible rapport entre l'eucharistie et la dignité sacerdotale des chrétiens, étant donné que le v. 10 peut être interprété en un sens eucharistique et que le v. 15 utilise «ἀναφέρω», un verbe qui évoque un acte de culte<sup>167</sup>.

Les deux passages présentés sont les plus susceptibles de lier le sacerdoce des baptisés et la liturgie – ou, plus particulièrement, l'eucharistie. En somme, on ne peut dire que le Nouveau Testament ne ferait aucune référence implicite à un exercice sacerdotal des chrétiens dans l'eucharistie<sup>168</sup>. Mais une chose est sûre, le rapport n'est ni explicite ni exprès. C'est la tradition qui s'est chargée de l'établir clairement, à commencer par la patristique<sup>169</sup>.

### 3.2 Chez les Pères de l'Église

Les théologiens qui étudient l'exercice liturgique du sacerdoce baptismal trouvent chez les Pères de l'Église un certain nombre de sources sur lesquelles s'appuyer. Il faut dire que les Pères s'intéressent au sacerdoce des baptisés surtout en ce qu'il est pratiqué dans la vie ou le culte existentiel<sup>170</sup> et que peu nombreux sont les passages qui mettent ce sacerdoce

---

<sup>167</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 176-177 n. 48; VANHOYE, *Prêtres anciens*, p. 255-256, 258; DACQUINO, «Il sacerdozio», p. 305-308; Teodorico BALLARINI (= Teodorico DA CASTEL SAN PIETRO), *L'Epistola agli Ebrei* (La Sacra Bibbia, 43), Torino, Marietti, 1952, 236 p., p. 235-236. Cf. aussi DE ROSA, «Il sacerdozio comune», p. 357. Cette interprétation n'est pas unanime. Par exemple, PESCH estime que ces versets d'He 13 sont anti-sacramentels (cf. «Zu Texten des Neuen Testaments», p. 313).

<sup>168</sup> Cf. CASTELLANO, «Sacerdozio dei fedeli», p. 2199.

<sup>169</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 246-247; «Structure», p. 68-69; ELLIOTT, *The Elect*, p. 187.

<sup>170</sup> Cf. MORÁN, «Sacerdocio común», p. 344.

en rapport avec la liturgie<sup>171</sup>. Lorsque cela se produit, le lien est établi presque exclusivement avec l'eucharistie. Je ne rapporte ici que les extraits les plus significatifs utilisés par les théologiens contemporains.

Justin (v. 100-110 – v. 165-166), dans son *Dialogue avec Tryphon*, est le premier à mettre explicitement en rapport le sacerdoce des baptisés et l'eucharistie :

[...] ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος ἐσμὲν τοῦ θεοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μαρτυρεῖ, εἰπὼν ὅτι ἐν παντὶ τόπῳ ἐν τοῖς ἔθνεσι θυσίας εὐαρέστους αὐτῷ καὶ καθαρὰς προσφέροντες. Οὐ δέχεται δὲ παρ' οὐδενὸς θυσίας ὁ θεός, εἰ μὴ διὰ τῶν ἱερέων αὐτοῦ. Πάρας οὖν οἱ διὰ τοῦ ὀνόματος τούτου θυσίας, ἃς παρέδωκεν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς γίνεσθαι, τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου, τὰς ἐν παντὶ τόπῳ τῆς γῆς γινομένας ὑπὸ τῶν Χριστιανῶν, προλαβὼν ὁ θεὸς μαρτυρεῖ εὐαρέστους ὑπάρχειν αὐτῷ<sup>172</sup>.

En parlant de la communauté chrétienne comme «race archiprêtesse de Dieu» capable d'offrir à Dieu des «sacrifices agréables et purs» à l'eucharistie, Justin<sup>173</sup> offre la source patristique qui lie le plus clairement la dignité sacerdotale des chrétiens et l'eucharistie.

<sup>171</sup> Cf. BACKES, «Das allgemeine Priestertum», p. 16. Bernard BOTTE ne serait pas d'accord avec le fait qu'on puisse trouver chez les Pères des appuis à l'exercice du sacerdoce baptismal dans la liturgie, étant donné que, selon lui, les allusions patristiques au sacerdoce des fidèles sont plutôt métaphoriques. En même temps, il ne prétend pas avoir fait une étude patristique exhaustive (cf. «L'idée du sacerdoce des fidèles dans la tradition. I. L'antiquité chrétienne», in BOTTE [et al.], *Cours et Conférences*, p. 21-28, surtout p. 23).

<sup>172</sup> «[...] nous sommes la véritable race archiprêtesse de Dieu. Dieu lui-même le témoigne lorsqu'il dit qu'en tout lieu parmi les nations on offre des sacrifices agréables et purs. Or Dieu ne reçoit des sacrifices de personne, sinon par l'intermédiaire de ses prêtres. Tous les sacrifices, donc, qui se font au nom de celui-là, ceux dont Jésus-Christ a prescrit l'accomplissement – c'est-à-dire ceux qui, lors de l'Eucharistie du pain et de la coupe, sont en tout lieu de la terre offerts par les chrétiens –, par avance Dieu témoigne qu'ils lui sont agréables». JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon*, 116, 3 – 117, 1 (Paradosis, 47/1), éd. Philippe Bobichon, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2003, 563 p., p. 496-497.

<sup>173</sup> Cf. BECK, «Sakrale», p. 28; CONGAR, «Les laïcs», p. 177 n. 48, 277; SCHÜSSLER, *Priester*, p. 11; SCHMAUS, «Der Taufcharakter», p. 177-178; RYAN, «Patristic», p. 49; NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum*, p. 18-19; KRUEGER, «Sacrifice», p. 121; REA, *The Common Priesthood*, p. 144-145; DACQUINO, «Il sacerdozio», p. 309-310 n. 34; PIOLANTI, «L'Eucaristia», p. 525; CASTELLANO, «Sacerdozio dei fedeli», p. 2200; Eugen WALTER, «Weihe- und Laienpriestertum, das eine Priestertum der Kirche», in Karl BORGMANN (éd.), *Volksliturgie und Seelsorge. Ein Werkbuch zur Gestaltung des Gottesdienstes in der Pfarrgemeinde*, Kolmar im Elsass, Alsatia, 1943, 188 p., p. 31-47, p. 33; Matthias LAROS, «Das Sakrament des allgemeinen Priestertums», in ID., *Pfingstgeist über uns : die heilige Firmung als Sakrament der Persönlichkeit, des allgemeinen Priestertums und des apostolischen Geistes hier und heute*, Regensburg, F. Pustet, 1935, 219 p., p. 31-53, p. 35; PALMER, «The Lay Priesthood», p. 580-581.

Irénée (v. 130 – v. 202-203) apporte aussi une contribution dans son traité *Contre les hérésies*. Alors qu’il se sert du récit évangélique des épis arrachés et mangés le jour du sabbat et affirme que les disciples n’agissaient pas contre la Loi, Irénée inclut cette incise à propos du roi David : «[...] πᾶς [...] βασιλεὺς δίκαιος ιερατικὴν ἔχει τάξιν»<sup>174</sup>. Puisque tous ces justes peuvent comprendre aussi les chrétiens, des théologiens y voient une affirmation de la dignité sacerdotale des baptisés<sup>175</sup> et Irene Beck croit déceler ici une analogie : «Während es im Alten Bunde nach dem Gesetz nur den aus dem Volke herausgehobenen Priestern gestattet war, die Schaubrote zu essen, hat im Neuen Bunde das ganze heilige Volk an der eucharistischen Speise Anteil»<sup>176</sup>. Elle admet tout de même qu’il s’agit d’un témoignage indirect du rapport entre sacerdoce des baptisés et eucharistie<sup>177</sup>.

Cyrille de Jérusalem (v. 313 – 386) est aussi vu comme faisant allusion à un exercice eucharistique du sacerdoce baptismal<sup>178</sup>. Sa cinquième catéchèse mystagogique, située dès le départ dans le contexte de I P 2 qui parle du sacerdoce des chrétiens, mentionne que les baptisés participent à l’offrande du sacrifice spirituel de l’eucharistie par leur union aux prières d’intercession. L’offrande des «πνευματικὰς θυσίας» de I P 2, 5 est

---

<sup>174</sup> «[...] tout roi juste a le rang sacerdotal». IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 8, 3 (Sources chrétiennes, 100/2), éd. Adelin Rousseau, Paris, Cerf, 1965, p. 353-995, p. 473.

<sup>175</sup> Cf. BECK, «Sakrale», p. 28-29; DACQUINO, «Il sacerdozio», p. 310 n. 34; PIOLANTI, «L’Eucaristia», p. 525. D’ailleurs, TORRELL signale que «la tradition latine a légèrement forcé le texte original : elle a omis “tout roi juste a le rang sacerdotal” et a traduit “tous les justes ont le rang sacerdotal”» (cf. *Un peuple*, p. 65), une version qui a été souvent utilisée (cf. par exemple IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 8, 3 (Sources chrétiennes, 100/2), p. 472).

<sup>176</sup> «Alors que, dans l’Ancienne Alliance, la Loi permettait seulement aux prêtres mis à part du peuple de manger les pains de l’offrande, tout le peuple saint de la Nouvelle Alliance peut prendre part au repas eucharistique». BECK, «Sakrale», p. 29. C’est moi qui traduis. Cf. aussi DACQUINO, «Il sacerdozio», p. 310 n. 34 et PIOLANTI, «L’Eucaristia», p. 525 qui, eux aussi, argumentent sur le rapport entre sacerdoce des baptisés et eucharistie chez Irénée, mais d’une manière moins convaincante.

<sup>177</sup> Cf. BECK, «Sakrale», p. 28.

<sup>178</sup> Cf. BECK, «Sakrale», p. 29; Peter KETTER, «Das allgemeine Priestertum. II. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen nach dem ersten Petrusbrief», in *Trierer Theologische Zeitschrift*, 56 (1947/2), p. 43-51, p. 48. Cf. aussi NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum*, p. 29-30, 88.

évoquée dans la formule «[...] μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν [...]»<sup>179</sup>, parlant de l'épiclese sur les dons qui a lieu durant la célébration.

Jean Chrysostome (v. 344-407) constitue aussi une référence utile à partir de deux de ses homélies sur la seconde lettre aux Corinthiens. D'une part, sa troisième homélie affirme que chaque chrétien est prêtre : «Οὕτω καὶ σὺ γίνῃ βασιλεὺς, καὶ ἱερεὺς, καὶ προφήτης ἐν τῷ λουτρῷ»<sup>180</sup>. Cet extrait ne fait pas référence à la liturgie, mais il arrive qu'il soit mis en rapport avec elle<sup>181</sup>. D'autre part, sa dix-huitième homélie met grandement en valeur le rôle qui revient aux membres de l'assemblée dans les prières de l'eucharistie, lorsqu'il dit que prêtre et fidèles mangent le même pain et boivent à la même coupe, sont impliqués dans les mêmes prières, s'embrassent dans le geste de paix, sont engagés dans un dialogue où le peuple répond : «Et avec votre esprit» et rendent grâce à Dieu de manière commune<sup>182</sup>. Ce texte ne nomme pas explicitement la dignité sacerdotale des chrétiens<sup>183</sup>, mais des théologiens le comptent parmi des sources patristiques qui évoquent cet exercice sacerdotal<sup>184</sup>, notamment parce que Jean rappelle aux fidèles qu'ils forment un seul corps et que ceci peut avoir une connotation sacerdotale<sup>185</sup>. Des théologiens vont jusqu'à rapprocher

---

<sup>179</sup> «[...] après qu'a été accompli le sacrifice spirituel [...]». CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, V, 8 (Sources chrétiennes, 126), éd. Auguste Piédagnel, Paris, Cerf, 1966, 210 p., p. 156-157.

<sup>180</sup> «De même, toi, tu deviens roi, prêtre et prophète par le bain du baptême». JEAN CHRYSOSTOME, *In Epist. II ad Cor. Homil. III*, 7 (PG 61), c. 417. Trad. fr. *Œuvres complètes*, t. 10, p. 27, avec adaptation.

<sup>181</sup> Cf. CONGAR, «Un essai», p. 284, rapportant les notes de Long-Hasselmanns.

<sup>182</sup> Cf. JEAN CHRYSOSTOME, *In Epist. II ad Cor. Homil. XVIII*, 3 (PG 61), c. 527. Pour une trad. fr., cf. P. CHAUVET, *Sacerdoce des baptisés*, p. 79-80.

<sup>183</sup> Cf. REA, *The Common Priesthood*, p. 165-166.

<sup>184</sup> Cf. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 550-552; P. CHAUVET, *Sacerdoce des baptisés*, p. 69, 79-82; PHILIPS, «Le peuple», p. 153; CONGAR, «Un essai», p. 285, rapportant les notes de Long-Hasselmanns.

<sup>185</sup> Cf. CASTELLANO, «Sacerdozio dei fedeli», p. 2200-2201.

tout simplement ces deux passages pour indiquer que Jean Chrysostome conçoit un exercice liturgique du sacerdoce des baptisés<sup>186</sup>.

Augustin (354-430) constitue un appui de taille pour rendre compte d'un rapport entre le sacerdoce des baptisés et l'eucharistie et ce, à partir de *La Cité de Dieu*. Une stratégie consiste à rapprocher un ou deux extraits qui affirment la dignité sacerdotale des chrétiens avec un ou deux autres où il est question de l'offrande des fidèles à l'eucharistie<sup>187</sup>. Au sujet de l'offrande effectuée par les chrétiens à l'eucharistie, on cite aisément ce passage : «Hoc est sacrificium Christianorum : *multi unum corpus in Christo*. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur»<sup>188</sup>, de même que celui-ci : «[Christus] sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum cotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre»<sup>189</sup>. Et pour ce qui est du sacerdoce des baptisés, on se sert de cette formule : «[...] sicut omnes christos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt

---

<sup>186</sup> Cf. PIOLANTI, «L'Eucaristia», p. 526; KRUEGER, «Sacrifice», p. 120. De fait, pour pouvoir disposer d'au moins quelques sources patristiques dans l'étude de l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés, il arrive souvent que des théologiens rapprochent deux passages chez un même auteur – autant que possible à partir d'une même œuvre – l'un évoquant le sacerdoce des baptisés et l'autre traitant de l'offrande des fidèles à l'eucharistie. Ce procédé devient flagrant chez PIOLANTI, «L'Eucaristia», p. 525-527.

<sup>187</sup> Cf. NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum*, p. 88 (cf. aussi p. 39-43); KRUEGER, «Sacrifice», p. 122; PIOLANTI, «L'Eucaristia», p. 526-527; PHILIPS, «Le peuple», p. 145-146.

<sup>188</sup> «Tel est le sacrifice des chrétiens : à plusieurs, n'être qu'un seul corps dans le Christ. Et ce sacrifice, l'Église ne cesse de le reproduire dans le Sacrement de l'autel bien connu des fidèles, où il lui est montré que dans ce qu'elle offre, elle est elle-même offerte». AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, X, 6 (Bibliothèque augustinienne, 34), Paris, Desclée de Brouwer, 1959, 672 p., p. 448-449.

<sup>189</sup> «[Christ est] le prêtre : c'est lui-même qui offre, et il est lui-même l'oblation. Et il a voulu que soit sacrement quotidien de cette réalité, le sacrifice de l'Église qui, étant le corps dont il est la tête, apprend à s'offrir elle-même par lui». AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, X, 20 (Bibliothèque augustinienne, 34), p. 498-499.

unius sacerdotis»<sup>190</sup>, de même que de cette réflexion d'Augustin où, pour parler du nouveau sacerdoce réalisé en Jésus Christ, il commente une prophétie adressée à Éli au sujet du sacerdoce (I S 2, 27-36) :

Quid ergo dicit iste, qui venit adorare sacerdoti Dei et sacerdoti Deo [id est Christus]? *Iacta me in partem sacerdotii tui, manducare panem*. [...] Sacerdotium quippe hic ipsam plebem dicit, cuius plebis ille sacerdos est mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus. [...] Unde dicit apostolus Paulus : *Unus panis, unum corpus multi sumus*. Quod ergo addidit : *Manducare panem*, etiam ipsum sacrificii genus eleganter expressit, de quo dicit sacerdos ipse : *Panis, quod ego dedero, caro mea est pro saeculi vita*. Ipsum est sacrificium [...]. *Manducare panem*, quod est in novo testamento sacrificium Christianorum<sup>191</sup>.

Selon Arthur F. Krueger, un rapport entre sacerdoce des baptisés et eucharistie basé sur le rapprochement de tels passages s'avère justifié, compte tenu de la théologie d'Augustin sur le Christ total suivant laquelle une unité d'être et d'action doit exister dans le corps mystique du Christ : si le Christ exerce une fonction sacerdotale, elle doit se traduire dans l'eucharistie et impliquer du même coup son Corps qu'il fait participer à son sacerdoce<sup>192</sup>. Mais pour certains théologiens, le dernier passage d'Augustin qui vient d'être cité suffit à

<sup>190</sup> «[...] de même que nous disons que tous sont christs ou oints en raison du chrême mystique, ainsi tous sont prêtres parce qu'ils sont les membres d'un seul prêtre». AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XX, 10 (Bibliothèque augustinienne, 37), Paris, Desclée de Brouwer, 1960, 964 p., p. 244-245.

<sup>191</sup> «Que dit-il donc, celui qui vient adorer le prêtre de Dieu et le prêtre Dieu [c'est-à-dire le Christ]? *Accorde-moi pour manger du pain une part de ton sacerdoce*. [...] "Sacerdoce" désigne ici le peuple même dont le prêtre est le médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ [...]. D'où le mot de l'apôtre Paul : *Nous sommes, bien que nombreux, un seul pain, un seul corps*. En ajoutant *pour manger du pain*, on exprime encore avec bonheur le genre même de sacrifice dont le prêtre dit : *Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du siècle*. Voilà le vrai sacrifice [...]. [...] *manger du pain*, c'est le sacrifice du chrétien dans la nouvelle alliance». AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XVII, 5, 5 (Bibliothèque augustinienne, 36), Paris, Desclée de Brouwer, 1960, 823 p., p. 384-387.

<sup>192</sup> Cf. KRUEGER, «Sacrifice», p. 122. Cette argumentation n'est pas convaincante pour tous, tel William A. KAVANAGH qui considère que ces propos constituent plus une thèse qu'une explication (cf. *Lay Participation in Christ's Priesthood* (Universitas Catholica Americae. S. Facultas Theologica, 41), Washington, D.C., Catholic University of America, 1935, 131 p., p. 108).

lui seul à constater un rapport entre le sacerdoce des baptisés et l'eucharistie<sup>193</sup> étant donné qu'il unit sacerdoce, peuple de Dieu et sacrifice<sup>194</sup> avec une connotation eucharistique.

Ces quelques exemples illustrent que lorsque les théologiens contemporains veulent fonder l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés, ils peuvent compter sur quelques sources patristiques. Leur lecture doit tout de même faire place à l'interprétation. On énoncera plus loin des principes herméneutiques qu'ils ont identifiés pour lire la tradition.

### 3.3 Au Moyen Âge

La période médiévale apporte très peu d'éléments aux théologiens qui intègrent le sacerdoce des baptisés et la liturgie. Deux types de données sont toutefois à signaler.

Le premier type réside dans les nombreux textes médiévaux qui attestent que les fidèles jouent un rôle dans l'offrande eucharistique<sup>195</sup>. Innocent III (1160-1216) constitue une source représentative quand il affirme, au sujet des paroles «pro quibus offerimus, vel qui tibi offerunt» du canon romain – ou prière eucharistique I – que «non solum offerunt sacerdotes, sed et universi fideles. Nam quod specialiter adimpletur ministerio sacerdotum,

<sup>193</sup> Cf. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 102-103; BECK, «Sakrale», p. 29; POWER, «Priesthood», p. 697.

<sup>194</sup> Cf. PHILIPS, «Le peuple», p. 145-146, 153.

<sup>195</sup> Quelques exemples mentionnés par CONGAR, «Les laïcs», p. 279-280 n. 318 et DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 207-208, 233-234 : PIERRE DAMIEN, *Liber qui dicitur Dominus vobiscum*, 8 (PL 145), Paris, Migne, 1853, 1224 c., 231-252, c. 237 (également cité par REA, *The Common Priesthood*, p. 163); ODON DE CAMBRAI, *Expositio in Canonem Missae* (PL 160), Paris, Migne, 1854, 1252 c., c. 1053-1070, c. 1057; YVES DE CHARTRES, *Epistola CCLXXXVII* (PL 162), Paris, Migne, 1854, 1632 c., c. 285-288, c. 287; BRUNO DE SEGNI, *Expositio in Exodum*, 29 (PL 164), Paris, Migne, 1854, 1288 c., c. 233-378, c., 356; ÉTIENNE D'AUTUN (= ÉTIENNE DE BAUGÉ), *Tractatus de Sacramento Altaris*, 13 (PL 172), Paris, Migne, 1854, 1472 c., c. 1273-1308, c. 1288-1289; HONORIUS D'AUTUN, *Gemma Animae*, 134 (PL 172), Paris, Migne, 1854, 1472 c., c. 541-738, c. 586; ALGER DE LIÈGE, *De Sacramentis Corporis et Sanguinis Dominici*, 1, 16 (PL 180), Paris, Migne, 1855, 1688 c., c. 727-854, c. 789; HUGHES D'AMIENS, *Dialogorum*, 5, 19 (PL 192), Paris, Migne, 1855, 1392 c., c. 1137-1248, c. 1213; ECKBERT DE SCHÖNAU, *Sermones contra Catharos*, serm. 10 (PL 195), Paris, Migne, 1855, 1296 c., c. 69-84, c. 70.

hoc universaliter agitur voto fidelium»<sup>196</sup>. Mais les auteurs du Moyen Âge, à moins

d'exception<sup>197</sup>, ne rattachent pas à une qualité sacerdotale la part qu'ont les fidèles dans

<sup>196</sup> «pour qui nous offrons, ou qui eux-mêmes t'offrent». «les prêtres n'offrent pas seuls, mais tous les fidèles avec eux. Car ce qui s'accomplit de manière spéciale par le ministère des prêtres se fait d'une manière plus vaste par le vœu des fidèles». INNOCENT III, *De Sacro Altaris Mysteriorum*, III, 6 (PL 217), Paris, Migne, 1855, 1210 c., c. 773-916, c. 845. C'est moi qui traduis avec l'aide de CONGAR, «Un essai», p. 284. Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 280 n. 318; REA, *The Common Priesthood*, p. 171-172, 216; PARENTEAU, «Le sacerdoce cultuel des baptisés», p. 69.

<sup>197</sup> Ces trois témoins sont particulièrement utiles pour les théologiens qui étudient le rapport entre sacerdoce des baptisés et liturgie :

- Florus de Lyon (v. 800 – v. 860). Au sujet des paroles «qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis» («qui t'offrent eux-mêmes ce sacrifice de louange»). C'est moi qui traduis) du canon de la messe – ou prière eucharistique I – Florus affirme «quod tota Ecclesia offerat Deo illud sacrificium laudis; et quia de omni multitudine circumstantium fidelium dicitur : *Qui tibi offerunt*. Quod enim adimpletur proprie ministerio sacerdotum, hoc generaliter agitur fide et devotione cunctorum. Omni enim Ecclesiae dicitur per beatum Petrum apostolum : *Vos autem genus electum, regale sacerdotium* (I Petr. II, 9), offerre spiritalis hostias et acceptabiles Deo per Jesum Christum. Omnem ergo Ecclesiam sacerdotium sanctum appellat, quod sola domus Aaron in lege nomen et officium habuit, quia nimirum omnes fideles summi sacerdotis membra existunt, cuncti oleo laetitiae signantur, illius corpori uniti, qui rex summus et sacerdos est verus». «que c'est toute l'Église qui offre à Dieu ce sacrifice de louange et qu'elles sont dites de toute la multitude des fidèles qui y assistent. Cela s'accomplit à proprement parler par le ministère des prêtres, cela se fait en général par la foi et la dévotion de tous. Car, c'est à toute l'Église que saint Pierre dit : *Vous êtes [une race choisie,] un sacerdoce royal pour offrir des hosties spirituelles agréables à Dieu par Jésus Christ*. Il appelle donc toute l'Église un *sacerdoce royal*, titre et fonction que seule dans la loi la maison d'Aaron obtint, parce que tous les fidèles sont les membres du Prêtre Suprême, qu'ils sont tous marqués du signe de l'onction d'allégresse et unis au corps de celui qui est le roi suprême et le vrai prêtre». FLORUS DE LYON, *De Expositione Missae*, 52 (PL 119), Paris, Migne, 1852, c. 15-72, c. 47-48. Trad. fr. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 189. Cf. aussi PHILIPS, «Un peuple», p. 58-59; Bénédictine-Marie DE LA CROIX MARIOLLE, «Sacerdoce commun et ministériel dans une Église qui célèbre», in *La Maison-Dieu*, 270 (2012/2), p. 119-148, p. 133.
- Rupert de Deutz (v. 1070 – v. 1129-1135). Alors qu'il commente le passage d'Ap 5, 9-10 où il est notamment écrit : «Tu as fait [des humains] pour notre Dieu *une Royauté de prêtres*» (v. 10), il déclare : «Ecce jam et regnum hic incipit, et sacerdotes sumus Dei, nunc sacrificantes hostiam salutarem corporis et sanguinis tui, tunc autem et plane regnaturi, et incessabiles laudum hostias sacrificaturi». «Dès ici-bas, le règne commence et, *dès ici-bas, nous sommes prêtres de Dieu, maintenant par le sacrifice de l'hostie salutaire de ton corps et de ton sang*, et plus tard par le règne absolu et le sacrifice perpétuel de louanges». RUPERT DE DEUTZ, *Commentariorum in Apocalypsim*, IV, 5 (PL 169), Paris, Migne, 1854, 1548 c., c. 825-1214, c. 954. Trad. fr. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 232. C'est le traducteur qui souligne. Cf. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 232; SCHÜSSLER, *Priester*, p. 11; NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum*, p. 54, 60-61; DE ROSA, «Il sacerdozio comune», p. 542.
- Gueric d'Igny (v. 1070-1080 – v. 1151-1157). Dans son cinquième sermon sur la Purification de Marie, sans même nommer le sacerdoce des baptisés, il laisse entendre fortement que ceux-ci exercent un rôle sacerdotal dans l'eucharistie : «Neque [...] credere debemus quod soli sacerdoti supradictae virtutes sint necessariae, quasi solus consecrat et sacrificet corpus Christi. Non solus sacrificat, non solus consecrat, sed totus conventus fidelium qui astat, cum illo consecrat, cum illo sacrificat. Nec solus ligni faber facit domum, sed alius virgas, alius ligna, alius trabes, etc., comportat. Debent itaque astantes habere de suo, sicut et sacerdos, fidem firmam, orationem puram, devotionem piam». «Nous ne devons pas croire que les vertus dont je viens de parler, soient nécessaires seulement au prêtre, comme s'il consacrait et sacrifiait seul le corps du Christ. Il ne consacre ni ne sacrifie seul, mais toute l'assemblée des fidèles qui assiste à la Messe consacre et sacrifie avec lui. Le charpentier ne construit pas seul la maison, mais l'un apporte des tiges, un autre des planches, un autre encore des poutres [et le reste]. De même, les assistants doivent comme le prêtre avoir une

l'offrande eucharistique. Cette part dans l'offrande est plutôt liée à leur incorporation dans le Corps du Christ, au sens où si l'Église offre à l'eucharistie, cette offrande est aussi celle des fidèles<sup>198</sup>. Par contre, il arrive parfois que la théologie contemporaine effectue une interprétation sacerdotale de textes qui parlent de l'offrande eucharistique des baptisés<sup>199</sup>.

Le second type de données vient de la théologie de Thomas d'Aquin (v. 1224-1225 – 1274) sur le caractère sacramentel. C'est lui qui, le premier, a lié le caractère sacramentel à la participation au sacerdoce du Christ<sup>200</sup> : «[...] character sacramentalis specialiter est character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae»<sup>201</sup>. Il a aussi été le premier à mettre en rapport le culte et le caractère sacramentel<sup>202</sup> en présentant celui-ci comme une «spiritualis potentia» qui fait que

---

foi inébranlable, une oraison pure, une pieuse dévotion». GUERRIC D'IGNY, *De Purificatione Beatae Mariae Virginis. Sermo V*, 16 (PL 185), Paris, Migne, 1855, 2020 c., c. 79-89, c. 87. Trad. fr. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 254. Cf. DE LA CROIX MARIOLLE, «Sacerdoce commun», p. 132. Cf. aussi PARENTEAU, «Le sacerdoce cultuel des baptisés», p. 66. Maurice De la Taille indique que dans ce passage, le verbe «consecrare» ne doit pas être lu de manière technique, comme si les fidèles pouvaient agir comme le ministre sacerdotal. Les verbes «sacrificare» et «consacrare» doivent être lus à la manière d'un hendiadys, au sens où ces actions distinctes des fidèles et du prêtre n'impliquent pas deux offrandes, mais une même offrande effectuée chacun suivant son rôle et de manière organique (cf. Maurice DE LA TAILLE, *The Mystery of Faith*, t. 2 : *The Sacrifice of the Church*, London/New York, Sheed and Ward, 1950, 473 p., p. 267; je n'ai pas pu consulter l'original latin).

<sup>198</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 280-281.

<sup>199</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 283-296, surtout p. 288; PHILIPS, «Un peuple», p. 58-59.

<sup>200</sup> Cf. POWER, «Priesthood», p. 701; LÉCUYER, «Essai», p. 7, celui-ci précisant que ce lien établi par Thomas avait tout de même des racines dans la tradition, comme il cherche à le démontrer par son article. Cf. aussi DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 295.

<sup>201</sup> «[...] le caractère sacramentel est spécialement caractère du Christ au sacerdoce de qui les fidèles sont configurés selon les caractères sacramentels; et ceux-ci ne sont pas autre chose que des sortes de participations du sacerdoce du Christ, qui découlent du Christ même». THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 63, a. 3 (Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>a</sup>, Questions 60-65), Paris, Desclée, 1945, 399 p., p. 113. Plusieurs auteurs soulignent ce lien que fait Thomas d'Aquin, tels BECK, «Sakrale», p. 29; CONGAR, «Les laïcs», p. 183-184; GROSCHE, «Das allgemeine Priestertum», p. 180; SCHMAUS, «Der Taufcharakter», p. 180. Dominique Soto (1495-1560) fait partie de ceux qui, à la suite de Thomas, ont renchéri sur l'affirmation du lien entre le sacerdoce des baptisés et le caractère sacramentel (cf. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 351).

<sup>202</sup> Cf. POWER, «Priesthood», p. 701.

«deputantur homines ad cultum Dei, secundum ritum christianae religionis»<sup>203</sup>. Ainsi, pour considérer le cas du caractère baptismal, Thomas le conçoit comme une puissance passive pour recevoir les sacrements<sup>204</sup> et une façon de participer au sacerdoce du Christ, vu que «[t]otus [...] ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi»<sup>205</sup>. Mais ces propos n'amènent pas Thomas à parler d'un exercice du sacerdoce des fidèles dans le culte<sup>206</sup>. Il ne désigne même pas la participation des fidèles au sacerdoce du Christ comme un sacerdoce proprement dit<sup>207</sup>. Il ne fait pas non plus de lien entre cette participation au sacerdoce du Christ et le «spirituale sacerdotium»<sup>208</sup> que possèdent les justes et qui leur permet, en union avec le Christ, d'offrir à Dieu des sacrifices spirituels. Ce sont d'autres théologiens qui, surtout au 20<sup>e</sup> siècle, liront Thomas en attribuant à cette participation au sacerdoce du Christ un titre de sacerdoce<sup>209</sup>, et un sacerdoce pouvant être exercé dans la liturgie<sup>210</sup>. De

---

<sup>203</sup> «puissance spirituelle», «les [humains] [sont députés] au culte de Dieu tel qu'il convient au rite de la religion chrétienne». THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 63, a. 2 (Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>a</sup>, Questions 60-65), p. 107-108. Cf. aussi GROSCHE, «Das allgemeine Priestertum», p. 180.

<sup>204</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 63, a. 2 (Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>a</sup>, Questions 60-65), p. 107.

<sup>205</sup> «tout le rite de la religion chrétienne dérive du sacerdoce du Christ». THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 63, a. 3 (Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>a</sup>, Questions 60-65), p. 113.

<sup>206</sup> Cf. NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum*, p. 56; GROSCHE, «Das allgemeine Priestertum», p. 182.

<sup>207</sup> Cf. NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum*, p. 55-56; GROSCHE, «Das allgemeine Priestertum», p. 182.

<sup>208</sup> «sacerdoce spirituel». THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 82, a. 1, ad 2 (Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>a</sup>, Questions 79-83), p. 160-161. Cf. aussi Beck, «Sakrale», p. 30. Selon KRUEGER, le fait que Thomas mentionne l'existence du sacerdoce spirituel sans mise en rapport avec le culte chrétien constitue une régression par rapport à Augustin (cf. «Sacrifice», p. 150). Certains vont quand même interpréter Thomas en intégrant, d'une part, ce que l'Aquinat appelle «sacerdoce spirituel» et, d'autre part, le caractère sacramentel ou les sacrements (cf. Emil J. SCHELLER, *Das Priestertum Christi im Anschluss an den hl. Thomas von Aquin. Vom Mysterium des Mittlers in seinem Opfer und unserer Anteilnahme*, Paderborn, F. Schöningh, 1934, 448 p., p. 414; Emery, «Le sacerdoce», p. 242).

<sup>209</sup> Par exemple, cf. DURST, *Dreifaches Priestertum*, p. 49-50; CONGAR, «Les laïcs», p. 218-219; LÉCUYER, «Essai», p. 7. Cette manière d'interpréter la participation des baptisés au sacerdoce du Christ chez Thomas n'a pas plu à Gustave THILS. Dans les années 1930, celui-ci proposait d'éviter l'attribution du terme «sacerdoce» aux fidèles et d'utiliser plutôt l'expression «pouvoir cultuel des baptisés», compte tenu du risque d'interpréter que ceux-ci jouissent d'un pouvoir d'ordre ne revenant qu'au ministère sacerdotal (cf. «Le pouvoir cultuel du baptisé», in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 15 (1938/4), p. 683-689, p. 689).

<sup>210</sup> Cf. BECK, «Sakrale», p. 29-30. À titre d'exemple, cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 218-219.

plus, les théologiens contemporains feront remarquer que si Thomas parle d'une puissance passive pour recevoir les sacrements, il ne promeut ni un principe sur l'extériorité pouvant faire partie de la participation des fidèles à la liturgie<sup>211</sup>, ni une simple passivité de leur part. En effet, la réception des sacrements demande chez eux une forme d'action, au moins pour se disposer à recevoir<sup>212</sup>, vu que «[d]ivinus [...] cultus in quibusdam actibus consistit»<sup>213</sup>. Thomas veut notamment mettre en relief que seul un prêtre peut agir au nom du Christ pour administrer un sacrement<sup>214</sup>.

### 3.4 À l'époque moderne (16<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> s.)

La période qui va du 16<sup>e</sup> au 18<sup>e</sup> siècle apporte quelques points de repères aux théologiens de l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés<sup>215</sup>. C'est le cas, en premier

---

<sup>211</sup> Cf. POWER, «Royal», p. 268.

<sup>212</sup> Cf. REA, *The Common Priesthood*, p. 219.

<sup>213</sup> «[...] le culte divin consiste en certains actes». THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 63, a. 4 (Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>a</sup>, Questions 60-65), p. 117. Cf. KRUEGER, «Sacrifice», p. 149; SCHLECK, «The Lay Priesthood», p. 95-96; PHILIPS, «Le peuple», p. 153; EMERY, «Le sacerdoce», p. 224-225; POWER, «Priesthood», p. 702. Cf. aussi DE ROSA, «Sacerdozio "comune"», p. 231; MOINGT, *Dieu qui vient*, p. 848.

<sup>214</sup> Cf. BACKES, «Das allgemeine Priestertum», p. 19; BECK, «Sakrale», p. 30 n. 63; POWER, «Royal», p. 268.

<sup>215</sup> Puisque les Réformateurs ont joué un grand rôle, au début de l'époque moderne, pour mettre en relief la dignité sacerdotale de tous les chrétiens, on pourrait s'attendre à ce que leur contribution soit présentée ici. Mais ce ne sera pas le cas, vu que la perspective selon laquelle est étudié le rapport entre le sacerdoce des baptisés et la liturgie dans la présente thèse est essentiellement celle des théologiens qui, depuis la fin du 19<sup>e</sup> siècle, ont abordé cette problématique à partir de conceptions plutôt catholiques du sacrifice, de la médiation et de la ritualité, ceci ayant eu pour conséquence qu'ils ne se soient pas tournés vers les Réformateurs pour penser un tel rapport – et, tel que précisé déjà, je ne rends compte ici que des sources plus importantes de la tradition qui ont été utilisées par ces mêmes théologiens. D'ailleurs, parmi ceux-ci, certains soulignent que, d'après Luther, le sacerdoce baptismal n'amène pas les chrétiens à agir de manière cultuelle ou rituelle, ou encore à vivre l'eucharistie comme l'offrande d'un sacrifice, tel que l'indique, par exemple, ce passage : «Scriptura nos non fallit, quae sacrificium esse missas ignorat» («L'Écriture ne nous trompe pas lorsqu'elle ignore que la messe soit un sacrifice»). Martin LUTHER, «De abroganda missa privata», in ID., *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe, 8), Weimar, Hermann Böhlau, 1889, 720 p., p. 411-476, p. 422. C'est moi qui traduis. Cf. PHILIPS, «Le peuple», p. 139; SCHÜSSLER, *Priester*, p. 26, 29; REA, *The Common Priesthood*, p. 107-108). Philips ajoute que Calvin a adopté une position similaire, comme on peut le

lieu, du Catéchisme romain. Si le Concile de Trente ne fait pas d'affirmation directe sur la dignité sacerdotale des chrétiens<sup>216</sup>, le Catéchisme fait une distinction entre «interius sacerdotium» et «externum sacerdotium»<sup>217</sup>, le premier étant reçu au baptême et le second dans le sacrement de l'ordre. Or si le sacerdoce reçu dans le sacrement de l'ordre est «externum», on aurait pu s'attendre à ce que l'autre dont il se distingue soit «internum», mais le Catéchisme utilise le qualificatif «interius». Certains font remarquer que cette distinction effectuée par des termes non directement opposés laisse entendre que le sacerdoce des baptisés ne soit pas purement interne et puisse entretenir quelque rapport avec le culte extérieur, celui de l'eucharistie, tout en laissant le prêtre effectuer seul le rite de la consécration<sup>218</sup>. Mais cette donnée ne permet pas d'aller plus loin dans le rapport que le sacerdoce des baptisés aurait avec la liturgie.

---

noter dans l'*Institution de la religion chrestienne* : «[...] ceux que nous disons [les prestres] sont ordonnez par la bouche de Iesus Christ, pour estre dispensateurs de l'Evangile et des Sacremens, non pas pour estre bouchers afin de faire immolations quotidiennes. Le commandement leur est donné de prescher l'Evangile et de paistre le troupeau de Christ, et non pas de sacrifier» (Jean CALVIN, *Institution de la religion chrestienne*, IV, 19 (Bibliothèque des textes philosophiques), éd. Jean-Daniel Benoît, Paris, J. Vrin, 1961, 541 p., p. 496-497. Cf. PHILIPS, «Le peuple», p. 139). Même si les Réformateurs ne sont pas vus comme pouvant apportant une contribution directe à la perspective retenue dans cette thèse, la théologie protestante n'en demeure pas moins nécessaire pour revisiter les conceptions catholiques du sacrifice, de la médiation et de la ritualité au sein d'un dialogue œcuménique. Pareille démarche serait plus prometteuse dans un travail ultérieur à ma thèse, d'autant plus qu'une étude de la médiation rituelle de l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés effectuée à l'aide des *Ritual Studies* a de quoi faciliter une relecture critique des conceptions catholiques mentionnées.

<sup>216</sup> Le Concile affirme seulement, en opposition à la Réforme, que les chrétiens ne possèdent pas tous le pouvoir spirituel accordé uniquement dans le sacrement de l'ordre (cf. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, p. 413, n. 1767). Cf. aussi Anselme ROBEYNS, «L'idée du sacerdoce des fidèles dans la tradition. III. Le Concile de Trente et la théologie moderne», in BOTTE [et al.], *Cours et Conférences*, p. 41-67, p. 46-50; GROSCHE, «Das allgemeine Priestertum», p. 165; KRUEGER, «Sacrifice», p. 151; VORGRIMLER, «Das allgemeine Priestertum», p. 102. Par ailleurs, Trente n'a jamais lié le sacerdoce des baptisés et l'eucharistie (cf. Nelson H. MINNICH, «The Priesthood of all Believers at the Council of Trent», in *The Jurist*, 67 (2007/2), p. 341-363, p. 362).

<sup>217</sup> «sacerdoce intérieur». «sacerdoce externe». *Catéchisme du Concile de Trente*, II, 7, nn. 23-24, t. 1, éd. Abbé Dassance, Paris, A. Roger et F. Chernoviz, 1900, 536 p., p. 490-491. J'ai ajusté la traduction présentée dans cette édition.

<sup>218</sup> Cf. BACKES, «Das allgemeine Priestertum», p. 20-21; Joseph PASCHER, «Das Mitopfern der Gläubigen», in ID., *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Münster, Aschendorff, 1953, 1954, 392 p., p. 270-283,

Deuxièmement, la théologie post-tridentine sur l'eucharistie demande aussi considération<sup>219</sup>. Celle-ci a dû chercher à concilier deux vérités, à savoir que (1) l'eucharistie est le sacrifice de toute l'Église – un fait affirmé, par exemple, dans des sources citées plus haut – et que (2) seul le prêtre consacre, ceci étant l'essence de l'eucharistie. François Suarez (1548-1617) a exercé un impact majeur sur cette question en distinguant, d'une part, la substance du sacrifice de la messe où le prêtre agit *in persona Christi* et, d'autre part, les prières et cérémonies complémentaires de ce sacrifice où le prêtre agit *in persona Ecclesiae*. Il indique que même si le sacrifice de la messe comprend ces deux aspects, «tamen simpliciter esse diversos, et priorem esse proprie ex opere operato, hunc vero posteriorem proprie esse per modum impetrationis»<sup>220</sup>. Cela signifie que les prières de demande ne contribuent pas aux bienfaits *ex opere operato* du sacrifice eucharistique. Les fidèles peuvent alors se joindre par vœu aux prières de demande exprimées par le prêtre, et ainsi offrir avec le prêtre, sans que cette offrande de l'Église ne porte ombrage à la primauté de l'offrande effectuée en propre par le prêtre dans la consécration. Cette relégation au second rang de la prière de l'Église a eu des conséquences sur la possibilité de penser un exercice sacerdotal réel de la part des fidèles dans la liturgie, particulièrement l'eucharistie, comme on le verra ci-après avec Maurice De la Taille.

En troisième lieu, il faut noter que cette même époque a vu surgir des discours établissant un lien explicite entre le sacerdoce des fidèles et l'eucharistie, bien qu'il soit

---

p. 276; SCHMAUS, «Der Taufcharakter», p. 187-188. Cf. aussi BECK, «Sakrale», p. 17-18; DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 361.

<sup>219</sup> Cf. PALMER, «The Lay Priesthood», p. 603-605; KRUEGER, «Sacrifice», p. 151-152; DE LA TAILLE, *The Mystery*, p. 227.

<sup>220</sup> «ils sont par contre tout simplement différents; le premier est proprement *ex opere operato*, alors que le second a lieu par mode d'impétration». François SUAREZ, «De Sacramentis», disp. 78, sect. 2, n. 6, in Id., *Opera omnia*, t. 21, Paris, L. Vivès, 1877, 994 p., p. 718. C'est moi qui traduis.

possible qu'on ait eu le plus souvent une conception métaphorique de ce sacerdoce<sup>221</sup>. À partir du 16<sup>e</sup> siècle, ce fut le cas de théologiens, tels Alphonse Salmeron (1515-1585)<sup>222</sup>, Guillaume Estius (1542-1613)<sup>223</sup>, Cornelius a Lapide<sup>224</sup> (1567-1637), Pierre de Marca (1594-1662)<sup>225</sup>. Dès le 17<sup>e</sup> siècle, des auteurs s'inscrivant dans le mouvement spirituel moderne<sup>226</sup> ont aussi émis des pensées similaires, par exemple avec Louis Bourdaloue<sup>227</sup> (1632-1704), Noël Alexandre<sup>228</sup> (1639-1724), Mgr de Caylus<sup>229</sup> (1669-1754), Léonard de Port-Maurice (1676-1751)<sup>230</sup>, Augustin Calmet (1672-1757)<sup>231</sup>. Quand les auteurs mentionnés voient dans les prières et formules de la messe un appui à leurs dires<sup>232</sup>, c'est le

<sup>221</sup> Cf. PALMER, «The Lay Priesthood», p. 578 n. 12.

<sup>222</sup> Cf. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 369-370, qui cite Alphonse SALMERON, *In I Epist. B. Petri*, c. 2, disp. 3, t. 16, Cologne, 1615, p. 67-71, une source dont je n'ai pu consulter aucune édition. Cf. aussi CONGAR, «Les laïcs», p. 247; DE ROSA, «Il sacerdozio comune», p. 545.

<sup>223</sup> Cf. Guillaume ESTIUS, *Annotationes in praecipua ac difficiliora Sacrae Scripturae loca*, Anvers, H. Verdussium, 1652, 713 p., p. 49-50. Cf. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 381-382; CONGAR, «Les laïcs», p. 247.

<sup>224</sup> Cf. Cornelius A LAPIDE, «Commentarius in Primam Sancti Petri Epistolam», in ID., *Commentaria in Scripturam Sacram*, t. 20, Paris, L. Vivès, 1868, 729 p., p. 230-403, p. 283. Cf. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 401-402; ROBEYNS, «L'idée du sacerdoce», p. 53.

<sup>225</sup> Cf. Pierre DE MARCA, «Dissertatio De discrimine clericorum & laicorum», c. 2, § 7, in ID., *Dissertationes selectae ecclesiasticae*, t. 4, Bamberg, Vincentium Dederich, 1789, 448 p., p. 301-336, p. 310. Cf. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 416 (le passage qu'il cite en traduction française ne renvoie pas au bon chapitre de l'écrit de De Marca); CONGAR, «Les laïcs», p. 247.

<sup>226</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 281; ROBEYNS, «L'idée du sacerdoce», p. 54-60. Cf. aussi CAPELLE, «L'idée du sacerdoce», p. 71-72.

<sup>227</sup> Cf. Louis BOURDALOUE, «Sur le caractère du chrétien. Sermon pour le dix-septième dimanche après la Pentecôte», in *Œuvres complètes*, t. 2, Paris, L. Vivès, 1876, 544 p., p. 338-349, p. 346. Cf. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 434-435; DE ROSA, «Il sacerdozio comune», p. 545.

<sup>228</sup> Cf. Noël ALEXANDRE, *Theologia dogmatica et moralis*, t. 1, Venise, N. Pezzana, 1705, 642 p., p. 383. Cf. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 445.

<sup>229</sup> Cf. Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 9, Paris, Bloud et Gay, 1932, 395 p., p. 189-190, où il cite MGR DE CAYLUS, *Mandement de Mgr l'évêque d'Amiens pour le carême de 1751*, Amiens. Cf. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 451; ROBEYNS, «L'idée du sacerdoce», p. 58.

<sup>230</sup> Cf. Léonard DE PORT-MAURICE, «Il tesoro nascosto, ovvero, pregi ed eccellenze della S. Messa», c. 1, 5, in *Collezione completa delle opere del Beato Leonardo da Porto Maurizio*, t. 3, Roma, Tipografia di C. Puccinelli, 1853, 135 p., p. 15-16. Cf. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 452.

<sup>231</sup> Cf. Augustin CALMET, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, t. 8, Paris, Emery, 1726, 1071 p., p. 924. Cf. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 454.

<sup>232</sup> Cf. DE MARCA, «Dissertatio», c. 2, § 7, p. 310 qui fait référence aux paroles de la messe qui expriment l'offrande des fidèles, sans en citer aucune. Cf. aussi CONGAR, «Les laïcs», p. 281-282; ROBEYNS, «L'idée du sacerdoce», p. 50-60, surtout p. 59-60.

plus souvent en citant des passages spécifiques qui parlent de l'offrande des fidèles, tels : «Orate, fratres : ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat [...]»<sup>233</sup>, ou encore «[...] pro quibus tibi offerimus : vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis [...]»<sup>234</sup>. Mais aucun discours de l'ordre de la théologie systématique ne se dessine sur le sujet. Il fallait attendre le 19<sup>e</sup> siècle pour qu'apparaissent les premières traces de cette recherche.

### 3.5 À l'époque contemporaine (19<sup>e</sup>-21<sup>e</sup> s.)

L'intérêt des théologiens pour l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés s'est manifesté à partir de la fin du 19<sup>e</sup> siècle<sup>235</sup>. On a abordé clairement la question à savoir si le sacerdoce des baptisés a une dimension culturelle ou liturgique<sup>236</sup>. Pour rendre compte de cette démarche, il convient d'examiner les points suivants : (1) la contribution des pionniers de cette recherche, (2) la conception métaphorique promue par certains penseurs, (3) l'affirmation d'un exercice réel du sacerdoce des baptisés dans la liturgie avec les motifs évoqués, de même que (4) l'intégration de cet apport théologique dans le magistère.

(1) Johann Adam Möhler (1796-1838), Matthias Joseph Scheeben (1835-1888) et Maurice De la Taille (1872 – 1933) sont considérés comme des pionniers de cette recherche. Möhler a su mettre en relief, dans son ouvrage *Die Einheit der Kirche*, que la

---

<sup>233</sup> «Priez, mes frères, pour que mon sacrifice, qui est aussi le vôtre, trouve accès [...]». *Missale Romanum*, ed. typica, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970, 966 p., p. 391. Trad. fr. Gervais DUMEIGE, *La foi catholique*, Paris, Éditions de l'Orante, 1993, 558 p., p. 472. Cf. Léonard DE PORT-MAURICE, «Il tesoro», p. 16.

<sup>234</sup> «[...] pour lesquels nous t'offrons, ou qui t'offrent eux-mêmes ce sacrifice de louange [...]». *Missale Romanum*, p. 448. C'est moi qui traduis. Cf. ESTIUS, *Annotationes*, p. 50; ALEXANDRE, *Theologia*, p. 383.

<sup>235</sup> Cf. POWER, «Priesthood», p. 705.

<sup>236</sup> Cf. BECK, «Sakrale», p. 18.

dignité sacerdotale dont jouissent les chrétiens les insère dans la communion ecclésiale et les fait participer à la médiation du Christ, ceci s'exprimant notamment dans l'offrande eucharistique<sup>237</sup>. Il s'appuie d'ailleurs sur le passage de Pierre de Marca auquel j'ai référé ci-haut<sup>238</sup> pour affirmer que, suivant l'esprit des Pères de l'Église : «[d]ie ganze Gemeinde opfert [...] in dem Priester, denn er ist ihre Einheit, oder alle üben eine geistige Tätigkeit aus, die sich im Priester konzentriert und ausspricht. So wurde denn der Beruf des Geistlichen gewissermaßen als allgemein betrachtet»<sup>239</sup>.

Scheeben, quant à lui, a apporté une contribution à partir de son étude du caractère sacramentel, particulièrement dans *Die Mysterien des Christentums*. Il note que le caractère baptismal non seulement constitue une participation au sacerdoce du Christ et une députation au culte, comme l'indiquait Thomas d'Aquin, mais offre aussi la possibilité aux baptisés de faire leur le sacrifice eucharistique. Chaque caractère sacramentel faisant participer d'une manière ou d'une autre aux actes cultuels du Christ, Scheeben soutient que si le prêtre peut, à partir du caractère sacerdotal, offrir le sacrifice eucharistique du Christ, «durch den Taufcharakter werden auch alle übrigen befähigt, dieses Opfer, wenn nicht zu vollziehen, so doch als ihr eigenes, ihnen durch ihre Mitgliedschaft im Leibe Christi

---

<sup>237</sup> Cf. Johann Adam MÖHLER, «Von der Teilnahme aller Christen an dem Berufe der Geistlichen», in Id., *Die Einheit der Kirche, oder Das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit, 2), Mainz, Matthias Grünewald, 1825, 1925, 365 p., p. 243-256. Cf. aussi DE ROSA, «Il sacerdozio comune», p. 545; MORÁN, «Sacerdocio común», p. 344; HINTZEN, «Das gemeinsame Priestertum», p. 51.

<sup>238</sup> Cf. DE MARCA, «Dissertatio», c. 2, § 7, p. 310, cité par MÖHLER, «Von der Teilnahme», p. 251 (le passage qu'il cite ne renvoie pas au bon paragraphe de l'écrit de De Marca).

<sup>239</sup> «[d]ans le prêtre c'est toute la communauté qui offre le sacrifice car il est son unité, en d'autres termes, tous ont une activité spirituelle qui se concentre dans le prêtre et s'exprime en lui. C'est ainsi que la vocation sacerdotale fut en quelque sorte considérée comme appartenant à tous». MÖHLER, «Von der Teilnahme», p. 252. Trad. fr. «De la participation de tous les fidèles à la vocation sacerdotale», in Id., *L'unité dans l'Église* (Unam Sanctam, 2), Paris, Cerf, 1938, 304 p., p. 289-300, p. 296.

wahrhaft angehöriges Gott darzubringen»<sup>240</sup>. Cette affirmation a donné une impulsion pour faciliter l'intégration du sacerdoce des baptisés et de la liturgie<sup>241</sup>.

De la Taille se présente lui aussi comme une figure de proue dans la théologie de l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés<sup>242</sup>. Son apport démontre que l'offrande sacerdotale des fidèles à l'eucharistie a sa place et son efficacité réelle<sup>243</sup>. Il commence par distinguer deux aspects de l'eucharistie, à savoir le sacrement et le sacrifice<sup>244</sup>. Dans le sacrement, l'être humain est sanctifié par Dieu tout en demeurant passif, tandis que le sacrifice rend l'être humain actif à l'égard de Dieu. S'il est clair que le sacrement produit chez les chrétiens des bienfaits *ex opere operato*, De la Taille affirme que c'est aussi le cas du sacrifice, i.e. que l'aspect de l'eucharistie qui fait que l'Église agit envers Dieu dans l'offrande entraîne aussi des effets *ex opere operato*. Non pas au sens où Dieu accorderait sa grâce de manière immédiate dès que l'Église offre, mais au sens où le sacrifice eucharistique de l'Église ouvre la voie pour que Dieu agisse éventuellement dans sa miséricorde, compte tenu de l'engagement de Dieu envers les humains dans la Nouvelle Alliance, cet engagement constituant un bienfait qui transcende toute action humaine

---

<sup>240</sup> «le caractère baptismal permet aux autres membres, sinon d'accomplir ce sacrifice, du moins de l'offrir à Dieu comme un hommage qui leur appartient par leur incorporation au corps du Christ». Matthias Joseph SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums* (Gesammelte Schriften, 2), Freiburg, Herder, 1865, 1958, 777 p., p. 482-483. Trad. fr., *Les mystères du christianisme*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1947, 841 p., p. 590.

<sup>241</sup> Cf. Marco ADINOLFI, *Il sacerdozio comune dei fedeli* (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 23), Rome, Antonianum, 1983, 119 p., p. 82; KRUEGER, «Sacrifice», p. 152-153; DACQUINO, «Il sacerdozio», p. 316; DE ROSA, «Il sacerdozio comune», p. 545; MORÁN, «Sacerdocio común», p. 344. Cf. aussi WALTER, «Weihe- und Laienpriestertum», p. 34-35.

<sup>242</sup> Cf. DE ROSA, «Il sacerdozio comune», p. 545-546; DACQUINO, «Il sacerdozio», p. 316; MORÁN, «Sacerdocio común», p. 344.

<sup>243</sup> Cf. DE LA TAILLE, *The Mystery*, Thesis 25-26, p. 223-245. Cf. p. 234-236 pour l'affirmation du rapport entre sacerdoce des baptisés et eucharistie. Au sujet de cette contribution de De la Taille, cf. PALMER, «The Lay Priesthood», p. 605-608. Cf. aussi Jean-Michel D'AMBRIÈRES, *Le sacerdoce du peuple chrétien* (Présence du catholicisme), Paris, P. Téqui, 1952, 116 p., p. 99.

<sup>244</sup> Cf. DE LA TAILLE, *The Mystery*, p. 226.

individuelle ou collective. Or les bienfaits *ex opere operato* sont liés aux quatre modalités pouvant faire partie intégrante d'un sacrifice, soit la propitiation, l'impétration (ou la prière de demande), la louange et l'action de grâce. D'entrée de jeu, De la Taille laisse entendre que le sacrifice eucharistique offert par les fidèles entraîne des bienfaits propitiatoires *ex opere operato*, étant donné que les chrétiens s'insèrent dans l'offrande propitiatoire du Christ et font leur cette offrande propitiatoire. Quant aux effets *ex opere operato* pouvant provenir de l'offrande de l'Église en tant qu'elle est impétratoire, ils vont moins de soi, compte tenu de l'influence de la pensée de Suarez et de ses adeptes exposée ci-haut à l'effet que l'impétration ne contribuerait pas aux bienfaits *ex opere operato* du sacrifice eucharistique. Mais De la Taille part du même principe que celui des bienfaits propitiatoires pour montrer que l'impétration faisant partie du sacrifice offert par les fidèles entraîne vraiment des bienfaits *ex opere operato*<sup>245</sup>. En effet, pour offrir à Dieu des prières de demande dans le sacrifice eucharistique, les chrétiens s'insèrent dans la prière d'intercession du Christ et se l'approprient. Cette insertion ne peut faire autrement qu'entraîner des effets *ex opere operato*, car si le Père a ressuscité Jésus après que Celui-ci se soit offert à Dieu en intercédant pour les humains, c'est le signe que sa prière a été acceptée et que toute personne qui s'associe à son intercession priera aussi de manière efficace. En même temps, les bienfaits obtenus de cette façon comportent des limites : «The fruit is limited primarily by the devotion of the Church offering in common; it is also limited in a secondary manner and cumulatively by the devotion of the individual

---

<sup>245</sup> Cf. DE LA TAILLE, *The Mystery*, p. 227.

offerers»<sup>246</sup>. C'est dire qu'aux bienfaits *ex opere operato* du sacrifice impétraire de l'Église s'ajoutent des bienfaits *ex opere operantis*, que ce soit à partir de la dévotion d'une assemblée ou de celle des personnes qui la composent<sup>247</sup>. Les propos de De la Taille justifient de manière théologique que l'exercice du sacerdoce des baptisés dans l'eucharistie est bel et bien réel.

(2) Un discours sur l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés n'a pas fait l'unanimité parmi les théologiens, notamment parce que ce sacerdoce a été interprété par plusieurs auteurs comme étant métaphorique. Ici, «métaphorique» ne signifie pas «analogique»<sup>248</sup>, mais «non-réel» ou «figuré». Il a été vu comme non-réel par ceux qui ont pensé que, malgré des affirmations des Écritures ou de la tradition, rien n'atteste l'existence véritable de ce sacerdoce<sup>249</sup>. Il a été décrit comme étant figuré par les théologiens qui ont perçu en ce sacerdoce une simple image du culte spirituel pratiqué par les chrétiens dans la vie quotidienne et non-applicable dans des actes cultuels au sens strict – i.e. dans des actes liturgiques –, seul un véritable prêtre – i.e. un ministre sacerdotal – pouvant poser de tels

---

<sup>246</sup> «Le bénéfice est limité premièrement par la dévotion de l'Église qui offre en commun; il est aussi limité de manière seconde et cumulative par la dévotion des personnes qui offrent». DE LA TAILLE, *The Mystery*, p. 228. C'est moi qui traduis.

<sup>247</sup> Cf. DE LA TAILLE, *The Mystery*, p. 229.

<sup>248</sup> Des auteurs précisent parfois que le sacerdoce des baptisés, tout en étant réel, est analogique, au sens où il n'existe que dans un rapport avec le sacerdoce du Christ qui, lui seul, est véritable. Cf. Roland GUINDON, *L'analogie du sacerdoce chrétien. Étude sur la participation des fidèles au saint sacrifice de la messe*, Saint-Jérôme, Évéché, 1955, 56 p.; PALMER, «The Lay Priesthood», p. 611. Mais la raison qui explique que le sacerdoce des baptisés soit analogique vaut aussi pour le ministère sacerdotal (cf. KRUEGER, «Sacrifice», p. 124; REA, *The Common Priesthood*, p. 233-234; DACQUINO, «Il sacerdozio», p. 309, 313).

<sup>249</sup> Cf. R. v. SCHERER, «Clerus», in Heinrich Joseph WETZER – Benedikt WELTE (éd.), *Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, t. 3, Freiburg im Breisgau, Herder, <sup>2</sup>1884, 2110 c., c. 537-547, c. 546; Karl Joseph SCHULTE, «Laien», in Michael BUCHBERGER (ed.), *Kirchliches Handlexikon*, t. 2, München, Allgemeine Verlags-Gesellschaft, 1912, 2832 c., c. 538. SCHLÜSSER, *Priester*, p. 31 et VORGRIMMER, «Das allgemeine Priestertum», p. 103 mentionnent d'autres auteurs des 18<sup>e</sup> et 19<sup>e</sup> siècles ayant nié l'existence du sacerdoce des baptisés et dont je n'ai pu consulter les sources.

gestes<sup>250</sup>. Pour justifier ce point de vue, certains ont considéré la royauté associée au sacerdoce dans les passages néotestamentaires parlant du sacerdoce des chrétiens (cf. I P 2, 5.9; Ap 1, 6a; 5, 10; 20, 6) et ont soutenu que puisqu'il est clair que les chrétiens ne jouissent pas d'une royauté au sens propre, il doit en être de même pour le sacerdoce<sup>251</sup>. Congar s'objecte en disant que cette royauté et ce sacerdoce, présents dans les Écritures, ne doivent pas être interprétés de manière sociologique, mais christologique<sup>252</sup>.

En prônant une conception métaphorique du sacerdoce des baptisés, certains théologiens se sont plus explicitement opposés à un rapport entre ce sacerdoce et la liturgie. Lucien Cerfaux part de sa démonstration voulant que l'expression «sacerdoce royal» de I P 2, 9 s'insère dans un mouvement de spiritualisation du culte au sein de la tradition judéo-chrétienne, de telle sorte que «sacerdoce royal» ne peut s'accorder avec une quelconque matérialisation du culte. Il en déduit qu'il soit préférable de ne pas lier ce sacerdoce au culte liturgique, même l'eucharistie, si bien que ce sacerdoce se présente comme étant

---

<sup>250</sup> Cf. PALMER, «The Lay Priesthood», p. 578. Pour quelques exemples d'auteurs qui défendent explicitement l'idée que ce sacerdoce soit métaphorique, cf. Nikolaus GHR, *Das heilige Meßopfer dogmatisch*, (Theologische Bibliothek, 2<sup>e</sup> série), Freiburg im Breisgau, Herder, <sup>1</sup>1877, 705 p., p. 17, dont je n'ai pu consulter la 6<sup>e</sup> édition allemande de 1897 qui, vraisemblablement, ajoute pourtant une note qui affirme l'exercice du sacerdoce des baptisés dans l'eucharistie, si l'on se fie aux traductions française et anglaise (cf. *Le saint sacrifice de la messe*, t. 2, Paris, P. Lethielleux, 1901, 526 p., p. 370-371 n. 3; *The Holy Sacrifice of the Mass*, St. Louis, Herder, 1908, 778 p., p. 649 n. 2); BLINZLER, «IEPATEYMA», p. 55-56, 63-64; Pietro DE AMBROGGI, *Le epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*, in Salvatore GAROFALO (éd.), *La Sacra Bibbia*, t. 44, Torino, Marietti, <sup>2</sup>1949, 318 p., p. 115, 119-120; Lionel PELLAND, «Le sacerdoce des fidèles», in *Sciences Ecclésiastiques*, 2 (1949), p. 5-26; F. VANDENBROUCKE, «Église et Sacerdoce des Fidèles», in *Questions liturgiques et paroissiales*, 31 (1950/1), p. 17-24, p. 22; Joseph POHLE et Josef GUMMERSBACH, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. 3, Paderborn, F. Schöningh, <sup>9</sup>1960, 744 p., p. 101-102. NIEBECKER va jusqu'à soutenir que le sacerdoce des baptisés est exercé de manière métaphorique dans la vie quotidienne, son exercice véritable ayant lieu dans l'eucharistie (cf. *Das allgemeine Priestertum*, p. 103-107, 108-143). Cette idée va sans doute trop loin (cf. GROSCHE, «Das allgemeine Priestertum», p. 174, 195), surtout si l'on considère que, selon CONGAR, le sacerdoce des baptisés n'a pas à être défini par rapport à l'eucharistie (cf. «Les laïcs», p. 178 n. 51). Sans aller aussi loin que Niebecker, REA a aussi vu la liturgie comme le lieu d'exercice propre du sacerdoce des baptisés (cf. *The Common Priesthood*, p. 214, 223, 230).

<sup>251</sup> Cf. CAPELLE, «Problèmes», p. 150; DE AMBROGGI, *Le epistole cattoliche*, p. 119; PELLAND, «Le sacerdoce des fidèles», p. 9, 24. NIEBECKER rapporte cette argumentation sans y adhérer (cf. *Das allgemeine Priestertum*, p. 93).

<sup>252</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 265.

métaphorique<sup>253</sup>. Mais le même auteur défait pratiquement son objection au sujet de la matérialité en admettant, dans un écrit ultérieur, que la spiritualisation ou la vie dans l'Esprit ne s'oppose pas nécessairement à la matérialité<sup>254</sup>. Bernard Capelle, quant à lui, a défendu une vision métaphorique en visant encore plus directement la liturgie. Il affirme que dans un acte sacerdotal, on ne doit pas seulement distinguer le prêtre et la victime – bien que, dans le Christ, ces deux rôles puissent être assumés par la même personne – mais aussi le prêtre et l'oblateur. En effet, un acte sacerdotal présuppose qu'un sujet, le prêtre, joue un rôle médiateur entre Dieu et des humains. Or si quelqu'un a besoin d'un médiateur dans son rapport à Dieu, il ne peut être médiateur de l'acte dans lequel il demande lui-même une médiation. Ainsi, celui qui demande à un prêtre de sacrifier ou d'intercéder pour lui ne peut être lui-même prêtre de cet acte. Il peut par contre exercer une autre fonction, celle d'être oblateur, étant donné qu'il pose tout de même un geste d'offrande. C'est pourquoi la liturgie chrétienne ne peut impliquer que les chrétiens y exercent réellement un sacerdoce, car dans ce contexte, c'est le ministre sacerdotal qui est désigné pour exercer une médiation. Les membres de l'assemblée ne peuvent être qu'oblatores. En conséquence, si les chrétiens participent au sacerdoce du Christ sans pouvoir poser des actes cultuels au sens strict, le sacerdoce des baptisés, pratiqué sur le plan moral, ne peut être que métaphorique<sup>255</sup>.

---

<sup>253</sup> Cf. CERFAUX, «Regale sacerdotium», p. 5-39, surtout 25, 37-38.

<sup>254</sup> Cf. Lucien CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne* (Lectio divina, 33), Paris, Cerf, 1962, 539 p., p. 167, cité dans DACQUINO, «Il sacerdozio», p. 299. D'ailleurs, PIOLANTI estime que l'argumentation de Cerfaux, dans «Regale sacerdotium», s'avère plutôt minimaliste (cf. «L'Eucaristia», p. 525 n. 348).

<sup>255</sup> Cf. CAPELLE, «Problèmes», p. 81-93; 141-150. Dans toute la littérature parcourue sur l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés, je n'ai noté aucune critique de cette argumentation de Capelle. Même si celui-ci est demeuré une référence clef sur la question ici traitée, cela n'a pas empêché nombre de théologiens

(3) Plusieurs théologiens se sont opposés à cette vision métaphorique en affirmant que le sacerdoce des baptisés est réel et qu'il peut être exercé dans la liturgie, particulièrement l'eucharistie. C'était le cas avant Vatican II, notamment sous l'influence du Mouvement liturgique<sup>256</sup> et de manière spéciale durant les trente ans qui ont précédé le Concile<sup>257</sup>, tel avec Karl Adam<sup>258</sup>, Engelbert Niebecker<sup>259</sup>, James Edward Rea<sup>260</sup>, Arthur F.

---

de soutenir que le sacerdoce des baptisés est exercé dans la liturgie. Avec les données qui viendront dans les prochains chapitres, j'aurai de quoi apporter une nuance majeure à la position de Capelle au chapitre 4.

Par ailleurs, il est utile d'ajouter une remarque sur le rapport entre pouvoir cultuel et sacerdoce des baptisés. Il arrive que des auteurs mentionnent que ce sacerdoce soit dépourvu de pouvoir cultuel, au sens de «liturgique» (cf. MOINGT, *Dieu qui vient*, p. 848; TILLARD, «Sacerdoce», c. 21). À prime abord, cela pourrait être vu comme une négation de l'exercice liturgique de ce sacerdoce. Mais les mêmes auteurs chez qui ont été notés ces propos attestent aussi que le sacerdoce des baptisés est exercé dans la liturgie (cf. MOINGT, *Dieu qui vient*, p. 850-851; TILLARD, «Sacerdoce», c. 21). Cela s'explique par le fait que ce qui est propre au régime chrétien, c'est de pouvoir exercer un culte spirituel qui implique le sacerdoce des baptisés, celui-ci, tel que précisé plus haut, étant exercé dans l'ordre de la vie, et une vie qui inclut la liturgie, si bien que les pouvoirs dits «cultuels» des ministres sacerdotaux constituent alors des moyens pour déployer cet exercice sacerdotal.

<sup>256</sup> Cf. VORGRIMLER, «Das allgemeine Priestertum», p. 104. Puisqu'il est question de l'influence du Mouvement liturgique, on pourrait s'attendre à retrouver, dans cette revue de littérature, un nombre plus élevé des grands noms de ce Mouvement. Mais dans l'ensemble, ils ont abordé assez peu l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés de manière explicite. C'est sans doute la raison pour laquelle les théologiens qui ont traité explicitement le rapport entre le sacerdoce des baptisés et la liturgie ne les ont pas retenus. On se rend compte de cet état de fait lorsque, Lambert BEAUDUIN, par exemple, dans une étude de l'encyclique *Mediator Dei*, n'évoque que très rapidement la participation organique et active des fidèles à l'offrande du Christ en vertu du sacerdoce des baptisés (cf. «La liturgie : définition – hiérarchie – tradition», in *Questions liturgiques et paroissiales*, 29 (1948), p. 123-144). On constate une situation similaire chez Aimé-Georges MARTIMORT qui, dans ses écrits sur l'assemblée liturgique, n'offre que quelques mentions de l'aspect sacerdotal de l'assemblée célébrante et ce, sans indiquer la différence que cela apporte dans la mise en œuvre de la liturgie (cf. «L'assemblea liturgica», in *Antonianum*, 42 (1967/2), p. 177-187, p. 184; «L'assemblée», in ID. (éd.), *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, t. 1 : Principes de la liturgie, p. 99-121, p. 103-104, 109). Les théologiens qui ont étudié explicitement l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés ont parfois tenu compte de deux articles d'Odo CASEL portant sur le culte spirituel (cf. «Oblatio rationabilis», in *Theologische Quartalschrift* (Tübingen), 99 (1917/18), p. 429-438; «Die λογική θυσία der antiken Mystik in christlichliturgischer Umdeutung», in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 4 (1924), p. 37-47), mais un tel recours exige une part d'interprétation, puisque ces deux publications de Casel ne font pas appel au sacerdoce des baptisés comme clef d'interprétation du culte spirituel. Tout ceci n'empêche pas le Mouvement liturgique d'avoir traité des questions qui ont contribué, d'une manière ou d'une autre, à ce qu'on s'intéresse à l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés, ne serait-ce que le concept d'«*actuosa participatio*». On trouve un excellent exemple de cela avec la semaine liturgique belge de langue française tenue au Mont-César à l'été 1933, où les travaux menés à propos de la participation active ont donné lieu à une étude sur le sacerdoce des fidèles dans la tradition (cf. BOTTE [et al.], *Cours et Conférences*, p. 21-74).

<sup>257</sup> Cf. RYAN, «Patristic», p. 25.

<sup>258</sup> Cf. KARL ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf, L. Schwann, <sup>1</sup>1924, <sup>5</sup>1928, 292 p., p. 155-158.

<sup>259</sup> Cf. NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum*, p. 86, 145.

<sup>260</sup> Cf. REA, *The Common Priesthood*, p. 216.

Krueger<sup>261</sup> et Yves Congar<sup>262</sup>, pour ne nommer que certains des plus marquants<sup>263</sup>. Certains se sont servis de Thomas d'Aquin pour distinguer un sacerdoce spirituel pratiqué dans la vie sainte<sup>264</sup> et un sacerdoce constitué du caractère baptismal et députant au culte<sup>265</sup> de manière à ce que ce caractère fonde de manière spécifique un exercice sacerdotal réel des fidèles dans la liturgie<sup>266</sup>. Des auteurs affirment aussi que l'eucharistie<sup>267</sup> – ou encore la liturgie dans son ensemble<sup>268</sup> – constitue le sommet de l'exercice du sacerdoce des baptisés. Pour justifier que le sacerdoce des baptisés peut être exercé dans la liturgie, les théologiens

---

<sup>261</sup> Cf. KRUEGER, «Sacrifice», p. 123-124.

<sup>262</sup> Cf. CONGAR, «Structure», p. 81-82; «Les laïcs», p. 244-247.

<sup>263</sup> D'autres théologiens qui, avant Vatican II, ont soutenu que le sacerdoce des baptisés est réellement exercé dans la liturgie : GROSCHE, «Das allgemeine Priestertum», p. 181-190; DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 38-40, 47, 51-52; GUINDON, *L'analogie*, p. 37, 42, 47; SCHMAUS, «Der Taufcharakter», p. 182, 186-191. Certains ont même utilisé le terme «ontologique» pour affirmer la réalité du sacerdoce des baptisés qui, selon eux aussi, s'exerce notamment dans la liturgie, surtout l'eucharistie (cf. PHILIPS, «Un peuple», p. 55-59, surtout p. 56; PALMER, «The Lay Priesthood», p. 579-580, 589). Toujours avant le Concile, d'autres auteurs ont affirmé que le sacerdoce des baptisés peut être exercé dans la liturgie, sans nécessairement s'opposer spécifiquement à la vision métaphorique de celui-ci : Columba MARMION, *Le Christ, vie de l'âme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1917, 1931, 522 p., p. 334-338; R. P. JUDÉAUX, *Le sacerdoce du fidèle à la messe*, Paris, La Croisade, 1923, 70 p.; Joseph TIXERONT, *L'ordre et les ordinations. Étude de théologie historique*, Paris, J. Gabalda, 1924, 21925, 272 p., p. 48-49; Anscar VONIER, *A Key to the Doctrine of the Eucharist*, London, Burn Oates & Washbourne, 1925, 268 p., p. 238-239; Engelbert KREBS, *Vom königlichen Priestertum des Volkes Gottes*, Freiburg, Caritasverlag, 1924, 21925, 32 p., p. 25; Joseph ANGER, *La doctrine du corps mystique de Jésus Christ d'après les principes de la théologie de saint Thomas*, Paris, G. Beauchesne, 1929, 508 p., p. 221-225, 277-282; TANQUEREY, «En quel sens», p. 208-214; BACKES, «Das allgemeine Priestertum», p. 28; RYAN, «Patristic», p. 25.

<sup>264</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 82, a. 1, ad 2 (Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>a</sup>, Questions 79-83), p. 160-161.

<sup>265</sup> Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 63, a. 3 (Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>a</sup>, Questions 60-65), p. 113.

<sup>266</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 218-219, 243; SCHLECK, «The Lay Priesthood», p. 86, 98-101. Cette approche a pu nourrir l'idée voulant que, du point de vue de la participation à la liturgie, le sacerdoce des baptisés soit en quelque sorte une consécration, sans rien enlever au fait qu'il soit d'abord une sanctification (cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 187, 218; SCHLECK, «The Lay Priesthood», p. 99-100). Bernhard DURST est vraisemblablement le théologien qui s'est le plus servi du caractère sacramentel de Thomas pour fonder un exercice particulier du sacerdoce des baptisés dans l'eucharistie, comme l'indique son ouvrage *Dreifaches Priestertum*. Mais il apparaît adopter une conception plutôt métaphorique du sacerdoce des baptisés (cf. *Dreifaches Priestertum*, p. 62). PHILIPS trouve inutile cette distinction entre le sacerdoce spirituel et le sacerdoce exercé dans la liturgie à partir de la députation du caractère baptismal (cf. «Le peuple», p. 151).

<sup>267</sup> Cf. GROSCHE, «Das allgemeine Priestertum», p. 184; DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 50-51; DE ROSA, «Il sacerdozio comune», p. 542, 545; MORÁN, «Sacerdocio común», p. 344; TORRELL, *Un peuple*, p. 72.

<sup>268</sup> Cf. SCHORLEMMER, «Das allgemeine Priestertum», p. 334.

se sont appuyés sur les données des Écritures ou des Pères ou encore sur la théologie des époques médiévale ou moderne dont les éléments les plus déterminants ont été exposés ci-haut. Il reste que l'affirmation de cette idée a demandé une part d'interprétation. Ce travail herméneutique s'est basé essentiellement sur trois principes.

Le premier principe, qui est aussi le plus important, a été évoqué ci-haut et réside dans la théologie du corps mystique. En effet, divers théologiens sont d'avis que le Christ et ses membres ne formant qu'un seul corps, ce corps a une unité d'être et d'action qui se vérifie sur le plan de l'exercice du sacerdoce, même dans l'eucharistie<sup>269</sup>. Krueger, dont il a été question plus haut, articule davantage cette pensée en prenant appui sur Augustin<sup>270</sup>. Il invoque deux raisons pour justifier que la fonction sacerdotale du Christ exercée dans l'eucharistie implique son Corps mystique qu'il fait participer à son sacerdoce. La première est que le Corps mystique du Christ, tête et membres, est caractérisé par une unité d'être et d'action : si le Christ offre, il offre aussi ses membres; quand un membre du Corps du Christ offre, il ne s'offre pas seulement lui-même, il offre aussi le Christ. La seconde raison est que dans tout le Corps mystique, la réalité et les signes du sacrifice effectué ne peuvent être dissociés : «If it is true that Christ's Sacrifice takes place under signs and therefore *cannot be dissociated from those signs*, it is just as true that the member's spiritual sacrifice *cannot*, if he be faithful to the will of Christ, *be dissociated from the same signs*»<sup>271</sup>, ceci

---

<sup>269</sup> Cf. ADAM, *Das Wesen*, p. 153-158; ANGER, *La doctrine*, p. 221-225, 277-282; Charles GRIMAUD, «Ma» messe, Paris, P. Téqui, <sup>37</sup>[193?], 262 p., p. 5-42, surtout p. 16-20; TANQUEREY, «En quel sens», p. 208-214, surtout 209 et 212; SCHLECK, «The Lay Priesthood», p. 91; RYAN, «Patristic», p. 51; ORR, «Educating», p. 438. Cf. aussi MORÁN, «Sacerdocio común», p. 344; DE ROSA, «Il sacerdozio comune», p. 546.

<sup>270</sup> Cf. KRUEGER, «Sacrifice», p. 121-122, 131, 147-149.

<sup>271</sup> «S'il est vrai que le sacrifice du Christ se traduit dans des signes et, ainsi, *ne peut être dissocié de ces signes*, il est tout aussi vrai que le sacrifice spirituel d'un membre *ne peut*, pour être fidèle à la volonté du Christ, *être dissocié des mêmes signes*». KRUEGER, «Sacrifice», p. 148. C'est moi qui traduis.

s'appliquant à la réalité sacerdotale de tout le Corps du Christ pouvant être mise en œuvre dans l'eucharistie.

Le second principe évoqué pour soutenir que le sacerdoce des baptisés s'applique à la liturgie consiste en un souci d'intégration de l'expérience chrétienne. De fait, ce principe est corollaire au précédent, car cette vision intégrative dépend d'une théologie du corps mystique présente en filigrane. C'est le cas de Congar. Dans un développement qui fait place à des allusions au corps mystique, il affirme que l'eucharistie est un lieu d'intégration du sacerdoce des baptisés et du ministère sacerdotal : «[...] à la messe tous les titres de sacerdoce sont mis organiquement en œuvre sous la souveraineté de l'unique vrai prêtre, Jésus Christ»<sup>272</sup>.

Un troisième principe justifiant l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés vient de l'importance d'extérioriser rituellement l'exercice intérieur de ce sacerdoce. William A. Kavanagh utilise cet argument en mentionnant que l'être humain doit adorer Dieu de corps et d'esprit<sup>273</sup>. Pour ce faire, il s'appuie sur Thomas d'Aquin qui affirme : «Est [...] duplex cultus Dei interior, et exterior : cum enim homo sit compositus ex anima, et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum; ut scilicet anima colat interiori cultu, et corpus exteriori»<sup>274</sup>. Les trois principes qui viennent d'être énoncés permettent de fonder un

---

<sup>272</sup> CONGAR, «Les laïcs», p. 292; cf. aussi p. 284-296, surtout p. 286, 291, 294. Cf. aussi Robert A. BRUNGS, *A Priestly People*, New York, Sheed and Ward, 1968, 179 p., p. 83, 173.

<sup>273</sup> Cf. KAVANAGH, *Lay Participation*, p. 106-117.

<sup>274</sup> «[...] [I]e culte revêt une double forme : culte intérieur et culte extérieur. L'homme étant composé d'une âme et d'un corps, il convient que l'un et l'autre s'emploient au culte divin, l'âme au culte intérieur, le corps au culte extérieur». THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I-II, q. 101, a. 2 (Éditions de la Revue des jeunes, 1<sup>a</sup>-2<sup>ae</sup>, Questions 101-105), Paris, Desclée, 1971, 387 p., p. 17. Cf. KAVANAGH, *Lay Participation*, p. 111.

exercice liturgique du sacerdoce des baptisés – surtout l’eucharistie – à partir de la théologie systématique<sup>275</sup>.

Par ailleurs, les textes liturgiques se présentent comme une source incontournable pour les théologiens de l’exercice du sacerdoce des baptisés dans la liturgie. Si certains ne voient dans le «nous» des prières et formules de la messe qu’une simple confirmation de cet exercice sacerdotal<sup>276</sup>, d’autres y voient plutôt des preuves<sup>277</sup>, comme dans l’invitation «Orate fratres ut meum ac vostrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem» ou encore dans des expressions de la prière eucharistique I, telles les formules «pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt» de la prière pour les vivants et «Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae, quaesumus, Domine, ut placatus accipias» dans la prière où le prêtre étend les mains sur les offrandes, de même que la parole «offerimus» de l’anamnèse<sup>278</sup>. Selon De la Taille, puisque diverses formules liturgiques favorisent une expression de l’offrande communautaire à l’eucharistie,

---

<sup>275</sup> CASTELLANO offre presque une autre piste de justification à partir de la théologie du mémorial, mais elle n’est pas développée de manière assez spécifique pour pouvoir être utilisée ici (cf. «Sacerdozio dei fedeli», p. 2200).

<sup>276</sup> Cf. KAVANAGH, «Lay Participation», p. 109-110; ROCHOLL, *Vom Laienpriestertum*, p. 152. KAVANAGH fait remarquer que le «nous» de l’«offerimus» qui suit le récit de l’institution pourrait être non pas une expression de l’offrande commune du prêtre et des autres fidèles, mais un pluriel de majesté ou encore une relique du temps où la concélébration des prêtres avec l’évêque était commune (cf. «Lay Participation», p. 109-110). C’est pourquoi Kavanagh préfère se tourner vers une argumentation en théologie systématique pour justifier l’exercice liturgique du sacerdoce des baptisés, tel que montré tout juste précédemment.

<sup>277</sup> Cf. Arthur LOTH, «La participation des fidèles au saint sacrifice de la messe», in *Revue anglo-romaine*, 2 (1896/21), p. 145-159, p. 149-156; MARMION, *Le Christ*, p. 335; ADAM, *Das Wesen*, p. 158; TANQUEREY, «En quel sens», p. 210-211; NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum*, p. 117-120; GROSCHE, «Das allgemeine Priestertum», p. 189-190; SCHORLEMMER, «Das allgemeine Priestertum», p. 332; CONGAR, «Les laïcs», p. 282; PASCHER, «Das Mitopfern der Gläubigen», p. 272; DE ROSA, «Teologia», p. 142-143; CASTELLANO, «Sacerdozio dei fedeli», p. 2200; Pietro SORCI, «Il sacerdozio comune si manifesta e si realizza in pienezza nell’assemblea che celebra», in *Rivista Liturgica*, 97 (2010/3), p. 370-385, p. 378-384. Cf. aussi SCHMAUS, «Der Taufcharakter», p. 190.

<sup>278</sup> «Priez, mes frères, pour que mon sacrifice, qui est aussi le vôtre, trouve accès auprès de Dieu, le Père tout-puissant». «pour lesquels nous t’offrons, ou qui t’offrent». «Nous te prions donc, Seigneur, d’accueillir d’un cœur apaisé cette offrande de tes serviteurs et de toute ta famille». «nous offrons». *Missale Romanum*, p. 391, 448, 450, 453. Trad. fr. DUMEIGE, *La foi catholique*, p. 472-473.

cela veut dire que l'apport des théologiens du passé ne peut être reçu comme un encouragement à une offrande purement interne de la part des fidèles, tel dans le cas du «votum» d'Innocent III cité plus haut<sup>279</sup>. En plus de formules et de prières, un certain nombre de rites de la messe sont perçus comme des lieux privilégiés d'un exercice du sacerdoce des baptisés, comme la prière universelle, la procession d'offrandes, le dialogue entre le prêtre et les fidèles avant la préface, l'Amen de la doxologie, le baiser de paix et la communion<sup>280</sup>.

(4) Cette avancée théologique à propos de l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés a trouvé un début de confirmation dans des documents magistériels avant Vatican

II. En effet, Pie XI affirme dans l'encyclique *Miserentissimus Redemptor* du 8 mai 1928 :

Neque [...] arcani huius sacerdotii et satisfaciendi sacrificandique muneris participatione ii soli fruuntur, quibus Pontifex noster Christus Iesus administris utitur ad oblationem mundam divino Nomini ab ortu solis usque ad occasum omni loco offerendam, sed etiam christianorum gens universa, ab Apostolorum Principe "genus electum, regale sacerdotium" iure appellata, debet cum pro se, tum pro toto humano genere offerre pro peccatis, haud aliter propemodum quam sacerdos omnis sac pontifex "ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis quae sunt ad Deum"<sup>281</sup>.

Puisque les fidèles offrent le sacrifice eucharistique «haud aliter propemodum quam sacerdos omnis», c'est dire la réalité de leur participation à l'offrande à partir de leur

<sup>279</sup> Cf. DE LA TAILLE, *The Mystery*, p. 236-237.

<sup>280</sup> Cf. TANQUERAY, «En quel sens», p. 211; NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum*, p. 114-116, 119; WALTER, «Weihe- und Laienpriestertum», p. 35-41; GROSCHE, «Das allgemeine Priestertum», p. 188; BACKES, «Das allgemeine Priestertum», p. 29; CONGAR, «Les laïcs», p. 282 n. 328; Aimon-Marie ROGUET, «Sacerdoce universel et "prière des fidèles"», in *La Vie spirituelle*, 112 (1965/4), p. 438-443; DE LA CROIX MARIOLLE, «Sacerdoce commun», p. 137.

<sup>281</sup> «À la charge du mystérieux sacerdoce du Christ, de la satisfaction et du sacrifice ne participent pas seulement les ministres choisis par notre Pontife, le Christ Jésus, pour l'oblation immaculée qui se doit faire en son nom divin depuis l'Orient jusqu'à l'Occident, mais encore le peuple chrétien tout entier, appelé à bon droit par le Prince des Apôtres "race élue, sacerdoce royal"; car soit pour eux-mêmes, soit pour le genre humain tout entier, en expiation de nos péchés, les fidèles doivent concourir à cette oblation à peu près de la même manière que le Pontife "choisi parmi les hommes est établi pour les hommes en ce qui concerne les choses de Dieu"». PIE XI, «Miserentissimus Redemptor», in *Acta Apostolicae Sedis*, 20 (1928/6), p. 165-187, p. 171-172. Trad. fr. *Documentation catholique*, 19 (1928/21), c. 1283-1295, c. 1288.

dignité sacerdotale, même si le mode d'offrande diffère de celui du prêtre<sup>282</sup>. Pie XII a aussi apporté sa contribution, d'abord avec *Mystici Corporis* (29 juin 1943), où il indique que «christifideles ipsimet immaculatum Agnum, unius sacerdotis voce in altari praesentem constitutum, communibus votis precibusque consociati, per eiusdem sacerdotis manus Aeterno Patri porrigunt»<sup>283</sup>, mais surtout avec *Mediator Dei* (20 novembre 1947) dans laquelle il précise, à propos de l'offrande eucharistique, que «christifideles suo modo duplicique ratione participant : quia nempe non tantum per sacerdotis manus, sed etiam una cum ipso quodammodo Sacrificium offerunt : qua quidem participatione, populi quoque oblatio ad ipsum liturgicum refertur cultum»<sup>284</sup>. Dans ces passages, Pie XII ne nomme pas le sacerdoce des baptisés comme tel – même qu'il précise que les baptisés ne jouissent pas d'un pouvoir sacerdotal<sup>285</sup> – mais divers théologiens laissent entendre que ce sacerdoce est impliqué réellement lorsqu'il est question de l'offrande réelle des fidèles à l'eucharistie. Si

---

<sup>282</sup> Cf. NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum*, p. 64-66; KETTER, «Das allgemeine Priestertum» (partie II), p. 48; PIOLANTI, «Sacerdozio dei fedeli», c. 1546; CONGAR, «Les laïcs», p. 283; DACQUINO, «Il sacerdozio», p. 310; DE ROSA, «Il sacerdozio comune», p. 546-547; PARENTEAU, «Le sacerdoce cultuel des baptisés», p. 70. Cf. aussi PHILIPS, «Le peuple», p. 150; MORÁN, «Sacerdocio común», p. 344. PALMER considère que Pie XI n'est pas si clair dans cet extrait à savoir si les fidèles offrent vraiment à l'eucharistie (cf. «The Lay Priesthood», p. 609-610).

<sup>283</sup> «les fidèles eux-mêmes, unis au prêtre par des vœux et des prières unanimes, offrent au Père Éternel l'Agneau immaculé, rendu présent sur l'autel uniquement par la voix du prêtre; ils le Lui offrent par les mains du même prêtre». PIE XII, «Mystici Corporis», p. 232-233. Trad. fr. *Encyclique sur le Corps mystique* (Chrétienté nouvelle, 1), Bruxelles, Éditions Universitaires, 1944, 124 p., p. 94.

<sup>284</sup> «les chrétiens y prennent part à leur manière et d'une double façon, non seulement parce qu'ils offrent le Sacrifice par les mains du prêtre, mais aussi parce qu'ils l'offrent avec lui en quelque sorte, et cette participation fait que l'offrande du peuple se rattache au culte liturgique lui-même». PIE XII, «Mediator Dei», p. 555-556. Trad. fr. *Encyclique "Mediator Dei"*, p. 40.

<sup>285</sup> Cf. PIE XII, «Mediator Dei», p. 554. Selon ORR, cette précision laisse supposer que *Mediator Dei* n'établit pas de rapport réel entre le sacerdoce des baptisés et l'eucharistie (cf. «The Giving», p. 70). Mais d'après le contexte, Pie XII veut sans doute parler d'un pouvoir sacerdotal entendu au sens du ministère sacerdotal. De fait, quelques années plus tard, il a affirmé explicitement l'existence du sacerdoce des fidèles (cf. PIE XII, «Magnificate Dominum», in *Acta Apostolicae Sedis*, 46 (1954/15), p. 666-677, p. 669; cf. DE ROSA, «Il sacerdozio comune», p. 548).

cela peut être dit de *Mystici Corporis*<sup>286</sup>, ce peut l'être bien davantage au sujet de *Mediator Dei*<sup>287</sup>.

Le Concile Vatican II marque un point tournant parce qu'il offre une confirmation magistérielle claire à l'effet que le sacerdoce des baptisés comporte un exercice liturgique. Cette confirmation est donnée dans *Lumen gentium*. Après avoir affirmé que le sacerdoce des baptisés et le ministère sacerdotal constituent chacun une participation au sacerdoce du Christ, la Constitution indique au n. 10 que «fideles [...], vi regalis sui sacerdotii, in oblationem Eucharistiae concurrunt, illudque in sacramentis suscipiendis, in oratione et gratiarum actione [...] exercent», pour dire encore au n. 11 que «[i]ndoles sacra et organice exstructa communis sacerdotalis [...] per sacramenta [...] ad actum deducitur»<sup>288</sup>, tout ceci s'ajoutant aux activités non liturgiques de ce sacerdoce des baptisés<sup>289</sup>. LG 11 commente brièvement chacun des sept sacrements, de telle sorte que le sacerdoce des baptisés est mis en rapport avec chacun d'eux<sup>290</sup>. *Lumen gentium* insiste un peu sur le rapport qu'entretient le sacerdoce des baptisés avec la liturgie afin d'éviter que ce dernier

---

<sup>286</sup> Cf. PALMER, «The Lay Priesthood», p. 610; KETTER, «Das allgemeine Priestertum» (partie II), p. 47-48; CONGAR, «Les laïcs», p. 242-243.

<sup>287</sup> Cf. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 46; CONGAR, «Les laïcs», p. 242-243, 283 n. 331; SCHLECK, «The Lay Priesthood», p. 85-86, 90-91; VORGRIMLER, «Das allgemeine Priestertum», p. 105-106; POWER, «Priesthood», p. 705; NNEJI, «The Active Participation», p. 225; TWIZELIMANA, «Le sacerdoce commun», p. 574. Cf. aussi MORÁN, «Sacerdocio común», p. 344.

<sup>288</sup> «les fidèles [...], de par le sacerdoce royal qui est le leur, concourent à l'offrande de l'Eucharistie et exercent leur sacerdoce par la réception des sacrements, la prière et l'action de grâces [...]». «[l]e caractère sacré et organique de la communauté sacerdotale entre en action par les sacrements [...]». *Lumen gentium*, n. 10, 11, in *Concile œcuménique Vatican II*, p. 29. Cf. aussi MORÁN, «Sacerdocio común», p. 345. Une allusion à l'exercice eucharistique du sacerdoce des baptisés peut aussi être notée dans *Sacrosanctum Concilium* lorsque le n. 48 précise que le sacrifice eucharistique est offert non seulement par le prêtre, mais aussi avec lui (cf. VORGRIMLER, «Das allgemeine Priestertum», p. 109; PARENTEAU, «Le sacerdoce cultuel des baptisés», p. 71).

<sup>289</sup> Cf. BECK, «Sakrale», p. 18, 30-31. Cf. aussi *Lumen gentium*, n. 34.

<sup>290</sup> Cf. le titre «L'exercice du sacerdoce commun dans les sacrements» de LG 11 dans *Concile œcuménique Vatican II*, p. 29.

ne soit minimisé par rapport au ministère sacerdotal dans le domaine culturel<sup>291</sup>. Autre fait notable du Concile : celui-ci n'a pas entériné une vision métaphorique, mais réelle du sacerdoce des baptisés<sup>292</sup>.

À la suite de Vatican II, la réalité de l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés a continué d'être affirmée. Diverses sources magistérielles ont su l'évoquer à nouveau, telles la *Présentation Générale du Missel Romain*<sup>293</sup>, la *Présentation générale de la Liturgie des heures*<sup>294</sup>, le *Code de droit canonique*<sup>295</sup>, de même que le *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*<sup>296</sup>.

Dans la poursuite de la recherche depuis le Concile, deux points méritent d'être mentionnés. Premièrement, la sacramentalité de l'exercice du sacerdoce des baptisés dans la liturgie pourrait être davantage étudiée<sup>297</sup>. En second lieu, le sens selon lequel ce sacerdoce est exercé dans des célébrations autres que l'eucharistie pourrait être davantage mis en lumière, bien que ne doivent pas être ignorés certains indices offerts par la littérature théologique pour traiter ce questionnement. En effet, selon toute vraisemblance, ce sens se trouve dans les diverses modalités que peut prendre l'offrande ou le sacrifice dans le régime

---

<sup>291</sup> Cf. BECK, «Sakrale», p. 30.

<sup>292</sup> Cf. PHILIPS, «Le peuple», p. 143; BECK, «Sakrale», p. 17 n. 6; COPPENS, «Le sacerdoce royal», p. 64-65. Quelques exemples de théologiens qui ont continué de préciser que le sacerdoce des baptisés n'est pas métaphorique, mais réel : DE ROSA, «Teologia», p. 142-143; VANHOYE, *Prêtres anciens*, p. 235, 302-304; TORRELL, *Un peuple*, p. 63-75, surtout p. 72-75.

<sup>293</sup> Cf. *Institutio generalis Missalis Romani*, n. 5, 69, 92, in *Excerptum ex editione typica tertia emendata Missalis Romani*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2008, 70 p., p. 4, 18, 25. Cf. POWER, «Royal», p. 246 pour un bref commentaire montrant qu'un travail reste à faire sur l'exercice de ce sacerdoce dans l'eucharistie.

<sup>294</sup> Cf. *Institutio generalis de Liturgia Horarum*, n. 7, in *Liturgia Horarum*, t. 1, ed. typica altera, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1985, 1401 p., p. 21-94, p. 25-26.

<sup>295</sup> Cf. *Code de droit canonique bilingue et annoté*, can. 836, Montréal, Wilson & Lafleur, 1999, 1894 p., p. 611.

<sup>296</sup> Cf. CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, n. 85, Paris, Pierre Téqui, 2002, 282 p., p. 78-79. Je n'ai pu consulter la version latine de ce document.

<sup>297</sup> Cf. HINTZEN, «Das gemeinsame Priestertum», p. 73-77. Cf. aussi POWER, «Royal», p. 242, 246.

chrétien et qui ont déjà été mentionnées à l'aide de De la Taille, à savoir l'action de grâce, la louange, l'impétration (ou la prière de demande) et la propitiation (ou l'expiation)<sup>298</sup>. Il s'agit de quatre modalités qui s'appliquent au sacerdoce des baptisés exercé dans l'eucharistie<sup>299</sup>, mais les autres types de célébrations sont aussi concernées. Par exemple, le sacerdoce des baptisés est exercé dans la liturgie des heures parce qu'une offrande<sup>300</sup> ou un sacrifice y est effectué selon la modalité de la louange, ou encore dans le sacrement de pénitence notamment parce que le pénitent pose un ou des actes d'expiation<sup>301</sup>. Pour sa part, le *Directoire sur la piété populaire et la liturgie* indique que nombreuses sont les célébrations où l'exercice du sacerdoce des baptisés est constitué d'une offrande prenant la forme de la louange ou de la prière de demande<sup>302</sup>. Il reste que ce point aurait besoin d'être davantage explicité<sup>303</sup>.

---

<sup>298</sup> Cf. DE LA TAILLE, *The Mystery*, p. 223-224. De la Taille précise qu'il importe d'avoir une approche intégrale de ces quatre modalités du sacrifice chrétien et de ne pas trop les distinguer (cf. p. 224 n. 1).

<sup>299</sup> Cf. ROCHOLL, *Vom Laienpriestertum*, p. 74, 107; D'AMBRIÈRES, *Le sacerdoce*, p. 99. Cf. aussi Bernhard BARTMANN, *Lehrbuch der Dogmatik* (Theologische Bibliothek, 2), t. 2, Freiburg, Herder, <sup>1</sup>1905, <sup>8</sup>1932, 538 p., p. 360-362. Ces quatre modalités de l'offrande des fidèles sont aussi mentionnées par PIE XII, «Mediator Dei», p. 556.

<sup>300</sup> Cf. JOIN-LAMBERT, *La liturgie des heures*, p. 204; cf. aussi p. 206.

<sup>301</sup> Cf. BACKES, «Das allgemeine Priestertum», p. 30.

<sup>302</sup> Cf. CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN, *Directoire*, n. 85, p. 78-79.

<sup>303</sup> CONGAR illustre bien ce besoin d'explicitation. Abordant la question de l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés, il mentionne que «[l]a question se pose principalement pour l'eucharistie» et que «ce qui aura été dit à son sujet pourra facilement, *positis ponendis*, être étendu aux autres sacrements» («Les laïcs», p. 277). Le développement qui suit accorde alors une place de choix au sacrifice ou à l'offrande eucharistique (cf. p. 277-296) sans que cela le conduise à des explications au sujet des autres sacrements.

### **3.6 Bilan de la recherche contemporaine sur l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés**

Au terme de ce parcours de la tradition qui a fait ressortir les principales données utilisées par les théologiens contemporains dans leur étude de l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés, on peut noter les points suivants :

- (1) si la tradition a constamment mis le sacerdoce des baptisés en rapport avec l'existence chrétienne, elle l'a relié à la liturgie – surtout l'eucharistie – de façon seulement ponctuelle, mais plus fréquente au cours du dernier siècle<sup>304</sup>;
- (2) l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés ayant déjà fait l'objet de plusieurs études théologiques et ayant été confirmé par le magistère, ce point n'a plus à être prouvé;
- (3) le recours aux textes liturgiques a joué un rôle clef dans la tradition pour développer cette théologie, que ce soit pour l'appuyer ou la confirmer.

Or s'il est plus clair, depuis quelques décennies, que le sacerdoce des baptisés est exercé dans la liturgie, sa mise en œuvre dans des célébrations apparaît moins évidente. Une analyse de trois réalités corrélatives au sacerdoce des baptisés présentes dans cette littérature théologique permettra de le constater.

---

<sup>304</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 246-247, 276-283; SAURAS, «El laicado», p. 315; BECK, «Sakrale», p. 28.

#### 4. Des réalités corrélatives au sacerdoce des baptisés : sacrifice, médiation, ritualité

La nature de l'exercice du sacerdoce des baptisés dans la liturgie peut être analysée davantage à partir de réalités corrélatives au sacerdoce, i.e. des réalités qui demeurent distinctes du sacerdoce, mais qui contribuent tout de même à le définir ou le caractériser. Celles qui sont les plus utilisées sont le sacrifice, la médiation et la ritualité. Ces catégories pourraient servir à définir le sacerdoce d'un point de vue anthropologique<sup>305</sup>, mais elles servent aussi à caractériser le sacerdoce du point de vue de la théologie chrétienne<sup>306</sup>, ceci incluant, comme on le verra, le sacerdoce des baptisés.

Pour chacune de ces trois catégories, je proposerai une définition, j'indiquerai jusqu'à quel point les théologiens la retiennent ou non comme terme corrélatif, je préciserai en quoi elle donne accès au contenu de l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés, et je compléterai en formulant, s'il y a lieu, le questionnement qu'elle suscite. Les définitions de «sacrifice», «médiation» et «ritualité» requerront l'usage de sources complémentaires, comme ce fut le cas pour la définition de «liturgie» formulée ci-haut.

<sup>305</sup> Cf. PHILIPS, «Le peuple», p. 142-143.

<sup>306</sup> Les catégories de «sacrifice» et de «médiation» sont facilement reconnues comme pouvant servir à définir le sacerdoce en christianisme (cf. PHILIPS, «Le peuple», p. 142-143; SCHÜSSLER, *Priester*, p. 25 n. 85). Celle de la «ritualité» apparaît de manière moins précise, mais comme on le verra, la littérature théologique lui accorde une place. À titre indicatif, elle est présente de manière au moins implicite chez PHILIPS. En effet, il indique que le sacrifice et la médiation ne sont pas les seules catégories envisageables pour caractériser un sacerdoce et que d'autres du même ordre pourraient être utilisées, telle celle du «culte de Dieu» («Le peuple», p. 142). Or l'expression «culte de Dieu» peut être comprise de plus d'une manière. Chez VANHOYE, elle équivaut pratiquement à celle de «sacrifice» (cf. *Prêtres anciens*, p. 247; «Sacerdoce commun», p. 201), mais ce n'est pas nécessairement le cas chez PHILIPS qui, lui, prend la peine de nommer la catégorie de «culte à Dieu» à côté de celle de «sacrifice», ceci ouvrant la voie à l'interpréter davantage dans le sens de la ritualité (cf. «Le peuple», p. 143 qui évoque l'aspect rituel pouvant caractériser un sacerdoce). Cf. aussi ROBEYNS qui, en mentionnant que «médiation» et «sacrifice» sont deux aspects essentiels du sacerdoce, semble aussi faire une place à l'aspect rituel (cf. «L'idée du sacerdoce», p. 60).

Par ailleurs, lorsque Congar fait le choix de la catégorie de «sacrifice» pour définir le sacerdoce, il mentionne que les notions de «consécration» et d'«apostolat» pourraient aussi être considérées, mais il reconnaît lui-même qu'elles ne sont pas les plus appropriées étant donné qu'elles renvoient plus à l'exercice de fonctions sacerdotales qu'à l'essence du sacerdoce (cf. CONGAR, «Structure», p. 52).

## 4.1 Sacrifice

### 4.1.1 Définition de «sacrifice»

Pour définir le terme «sacrifice», on peut compter sur Robert J. Daly, un théologien de la liturgie devenu spécialiste de la question du sacrifice chrétien<sup>307</sup>. Soulignant que le sacrifice comporte souvent des connotations négatives, à savoir «giving up what you love, destruction of a victim, doing something you'd rather not have to do, etc., etc.»<sup>308</sup>, il soutient qu'une conception vraiment chrétienne de celui-ci doit s'accorder à la Révélation que Dieu fait de lui-même en Jésus Christ, si bien que cette conception demande à être trinitaire et impliquer intégralement les personnes concernées.

Daly propose une définition à la fois descriptive et dynamique du sacrifice chrétien. Il le conçoit comme une action dans laquelle une personne humaine est empuissancée<sup>309</sup> par l'Esprit pour entrer dans le mouvement trinitaire où, initialement, Dieu le Père se donne lui-même en faisant don de son Fils et où, dans la puissance de l'Esprit, le Fils répond en prenant la condition humaine en Jésus Christ pour s'y donner au Père en faveur des humains, de telle sorte que la personne humaine puisse être incluse dans cette vie trinitaire

---

<sup>307</sup> Cf. Robert J. DALY, *Sacrifice Unveiled. The True Meaning of Christian Sacrifice*, London / New York, T & T Clark, 2009, 260 p.

<sup>308</sup> «renoncer à ce que tu aimes, la destruction d'une victime, poser un geste que tu préférerais éviter, etc., etc.». DALY, *Sacrifice*, p. 1. C'est moi qui traduis.

<sup>309</sup> Puisque le néologisme «empuissancement» sert parfois à traduire le riche terme anglais «empowerment» (cf. <http://www.linguee.fr/francais-anglais/traduction/empuissancement.html>, page consultée le 8 décembre 2014), j'utilise le terme «empuissancer» pour traduire le verbe «empower» employé par Daly. L'usage de ces néologismes sera utile dans toute ma thèse.

et participer à ce don de soi interpersonnel<sup>310</sup>. Le don de soi effectué sous l'impulsion de l'Esprit étant exprimé dans cette définition, on y reconnaît une manière de rendre compte du culte spirituel dont il a été question jusqu'ici à partir du sacerdoce des baptisés.

#### 4.1.2 Le sacrifice : corrélatif à l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés?

Puisque, comme on l'a vu, les prières d'offrande de l'eucharistie sont aisément mises en rapport avec l'exercice du sacerdoce des baptisés, il va de soi que le sacrifice constitue une réalité corrélatrice au sacerdoce des baptisés exercé dans la liturgie. D'entrée de jeu, la notion même de «sacerdoce» a été traditionnellement définie à partir du sacrifice, comme l'indique le Concile de Trente : «Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione coniuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit»<sup>311</sup>. Il n'est alors pas étonnant de voir divers théologiens soutenir que le sacrifice est constitutif du sacerdoce des baptisés, que ceci soit affirmé sans lien avec la liturgie<sup>312</sup> ou en relation avec elle<sup>313</sup>.

---

<sup>310</sup> Cf. DALY, *Sacrifice*, p. 1-14, surtout p. 5, 7-8. L'auteur s'appuie principalement sur la théologie systématique du sacrifice eucharistique présentée par Edward J. KILMARTIN, *The Eucharist in the West. History and Theology*, Collegeville, Minn., Liturgical Press, 1998, 422 p., p. 381-383.

<sup>311</sup> «Sacrifice et sacerdoce ont été si liés ensemble par la disposition de Dieu que l'un et l'autre ont existé sous quelque loi que ce soit». Concile de Trente, sess. 23, c. 1, in DENZINGER – SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, n. 957, p. 412. Trad. fr. DUMEIGE, *La foi catholique*, p. 468 et GUINDON, *L'analogie*, p. 24-25. Cf. NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum*, p. 74; REA, *The Common Priesthood*, p. 138, 214; CONGAR, «Structure», p. 51-85, surtout p. 51-53, celui-ci, d'ailleurs, privilégiant fortement une définition du sacerdoce à partir du sacrifice. Cf. aussi MORÁN, «Sacerdocio común», p. 332. Pour quelques théologiens marquants de la tradition qui ont défini le sacerdoce à partir du sacrifice, cf. NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum*, p. 79-81; CONGAR, «Structure», p. 53 n. 5. Par ailleurs, TORRELL met en garde contre l'idée de ne définir le sacerdoce chrétien que par le sacrifice, car le Christ, source de ce sacerdoce, est non seulement prêtre, mais aussi prophète et roi, ceci impliquant par exemple que la parole joue un rôle dans un exercice sacerdotal chrétien (cf. *Un peuple*, p. 41, 56). Puisque cette thèse s'intéresse au sacerdoce des baptisés en tant qu'exercé dans la liturgie, il est essentiel d'insister sur la notion de «sacrifice» ou d'«offrande». Mais le chapitre 4 indiquera comment cette remarque de Torrell peut faire avancer une compréhension de l'exercice liturgique de ce sacerdoce.

<sup>312</sup> Cf. NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum*, p. 74-84; SÖLL, «Das Priestertum», p. 186; BECK, «Sakrale», p. 32; VANHOYE, *Prêtres anciens*, p. 346.

#### 4.1.3 Éléments de contenu apportés par le sacrifice dans le rapport entre sacerdoce des baptisés et liturgie

Parmi les trois réalités corrélatives au sacerdoce des baptisés que constituent le sacrifice, la médiation et la ritualité, le sacrifice est celle dont le contenu a été le plus développé. On peut rendre compte de ce contenu en suivant un principe d'Augustin selon lequel quatre choses doivent être considérées dans un sacrifice : «cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur»<sup>314</sup>. Ces quatre éléments sont utiles pour décrire le sacrifice des fidèles dans l'exercice liturgique de leur sacerdoce. Premièrement, un tel sacrifice est offert à Dieu le Père<sup>315</sup>. Deuxièmement, le sacrifice est offert conjointement par le Christ et son Église. Le Christ est acteur premier et principal de tout sacrifice chrétien, lui qui «s'est offert une fois pour toutes en sacrifice»<sup>316</sup>, et il inclut dans son offrande les membres de son Corps, de telle sorte que l'Église peut offrir en union avec Lui et faire sien le sacrifice même du Christ. Même que suivant l'unité d'action du Christ total, quand le Christ offre, ses membres offrent avec lui, et quand un de ses membres offre, le Christ lui-même offre<sup>317</sup>. Troisièmement, ce qui est offert, c'est le Christ lui-même et son

---

<sup>313</sup> Cf. DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 50-51; CONGAR, «Les laïcs», p. 276-283; SCHMAUS, «Der Taufcharakter», p. 186; BECK, «Sakrale», p. 31-32.

<sup>314</sup> «à qui on l'offre, qui l'offre, ce qu'on offre, pour qui on l'offre». AUGUSTIN, *La Trinité*, IV, 14, 19 (Bibliothèque augustinienne, 15), Paris, Desclée de Brouwer, 1955, 612 p., p. 388-389. Cf. TORRELL, «Le sacerdoce», p. 88, de même que POWER, «Priesthood», p. 701 qui mentionne que THOMAS D'AQUIN se sert de ce passage d'Augustin (cf. *Somme théologique*, III, q. 48, a. 3 (Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>a</sup>, Questions 46-49), Paris, Desclée, 1931, 297 p., p. 129).

<sup>315</sup> Cf. ROCHOLL, *Vom Laienpriestertum*, p. 106, 116, 154.

<sup>316</sup> CONGAR, «Les laïcs», p. 284; cf. aussi DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1950, p. 46.

<sup>317</sup> Cf. ROCHOLL, *Vom Laienpriestertum*, p. 75, 100, 149; GROSCHE, «Das allgemeine Priestertum», p. 185-186; KRUEGER, «Sacrifice», p. 158; CONGAR, «Les laïcs», p. 285; LÉCUYER, «Essai», p. 31.

sacrifice, de même que l'Église et son propre sacrifice<sup>318</sup>. Quatrièmement, on peut dire, de façon synthétique, que le sacrifice est offert pour les membres de l'Église et/ou pour le monde<sup>319</sup>. Congar aide à retenir l'essentiel : «Jésus s'offre lui-même et il nous offre; ses membres, c'est-à-dire les fidèles, l'offrent à leur tour et s'offrent avec lui»<sup>320</sup>.

Une remarque s'impose à propos du sacrifice eucharistique exercé de par le sacerdoce des baptisés. Si tous les fidèles, le prêtre inclus, offrent à l'eucharistie en leur nom personnel et participent à l'offrande de tous, seul le prêtre effectue, *in persona Christi*, une offrande sous la forme de la consécration<sup>321</sup>. Le prêtre est également seul à pouvoir offrir des prières *in persona Ecclesiae*<sup>322</sup>. Or l'inclusion du prêtre qui vient d'être mentionnée dans l'offrande de tous les fidèles n'est pas anodine, car elle indique que le prêtre, dans l'eucharistie, exerce non seulement le ministère sacerdotal, mais aussi le sacerdoce des baptisés<sup>323</sup>. Si le prêtre offre selon deux rapports différents, il n'est tout de même question que d'une seule offrande eucharistique, par une Église, en un acte<sup>324</sup>.

Ces quelques données donnent un aperçu du fait que la catégorie de «sacrifice» a permis de développer un contenu dans l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés. Il faut voir dans quelle mesure la médiation et la ritualité apportent une contribution.

---

<sup>318</sup> Cf. LÉCUYER, «Essai», p. 33; GROSCHE, «Das allgemeine Priestertum», p. 191; ROCHOLL, *Vom Laienpriestertum*, p. 149; CONGAR, «Les laïcs», p. 285, 286 n. 337, 290; PHILIPS, «Le peuple», p. 156; TILLARD, «Sacerdoce», c. 35.

<sup>319</sup> Cf. ROCHOLL, *Vom Laienpriestertum*, p. 112; DACQUINO, «Il sacerdozio», p. 311-312.

<sup>320</sup> CONGAR, «L'«Ecclesia»», p. 255. Cf. aussi KRUEGER, «Sacrifice», p. 147-148.

<sup>321</sup> Cf. KAVANAGH, «Lay Participation», p. 113, 115; REA, *The Common Priesthood*, p. 216; PIOLANTI, «Sacerdozio dei fedeli», c. 1547-1548; MORÁN, «Sacerdocio común», p. 346-347; TORRELL, *Un peuple*, p. 167. Cf. aussi DE ROSA, «Teologia», p. 139-143.

<sup>322</sup> Cf. REA, *The Common Priesthood*, p. 216; SCHLECK, «The Lay Priesthood», p. 93-94; CHARLIER, «L'idée du sacerdoce», p. 33.

<sup>323</sup> Cf. TILLARD, «Sacerdoce», c. 35. Cf. aussi TORRELL, *Un peuple*, p. 165.

<sup>324</sup> Cf. WALTER, «Weihe- und Laienpriestertum», p. 41.

## 4.2 Médiation

### 4.2.1 Définition de «médiation»

Vanhoye offre suffisamment d'éléments pour définir la «médiation» en tenant compte de la particularité du sacerdoce chrétien<sup>325</sup>. Sur le plan humain, une médiation est une fonction par laquelle un sujet ayant quelque chose de commun avec deux parties distantes l'une de l'autre œuvre dans le but de les réunir ou de faciliter entre elles la conclusion d'un accord. Un médiateur joue ici un rôle d'intermédiaire qui demeure extérieur aux deux parties. Cette conception ne suffit pas à rendre compte de la médiation inaugurée par le Christ, «unique [...] médiateur entre Dieu et les [humains]» (I Tm 2, 5), car partageant la double condition divine et humaine, l'action sacerdotale par laquelle il réalise l'union de Dieu et des humains ne le laisse pas extérieur à eux. Il réalise cette union en faisant des humains les membres de son corps, en les faisant participer à son sacerdoce et en demeurant toujours nécessaire comme médiateur pour demeurer uni à Dieu, par lui et en lui. C'est pourquoi une médiation peut être ici définie, du point de vue du sacerdoce chrétien, comme une participation d'un membre du corps mystique à l'union que le Christ Prêtre accomplit entre Dieu et les humains<sup>326</sup>.

---

<sup>325</sup> Cf. VANHOYE, *Prêtres anciens*, p. 343-344; «Liturgia e vita», p. 29. Cf. aussi E. D. O'CONNOR, «Mediation», in *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, New York [et al.], McGraw-Hill Book Company, 1967, p. 567-571.

<sup>326</sup> Si Vanhoye fournit les éléments nécessaires pour saisir la particularité de la médiation faisant partie du sacerdoce du Christ, c'est moi qui ai dû formaliser cette définition pour faciliter l'usage du concept «médiation». Toutefois, une précision s'impose. En réalité, dans son exposé, VANHOYE associe le terme «participation» au sacerdoce du Christ et non pas à sa médiation. Mais puisqu'il admet, peu après dans son développement, que le sacerdoce des baptisés implique en quelque sorte une forme de médiation (cf. *Prêtres*

#### 4.2.2 La médiation : corrélative à l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés?

Au départ, associer «sacerdoce» et «médiation» est assez naturel. Mais pas chez tous les théologiens. La notion de «médiation» ayant une extension plus large que celle de «sacerdoce»<sup>327</sup>, Congar voit en cela une raison de ne pas l'admettre comme réalité corrélative au sacerdoce, d'autant plus que, selon lui, une définition du sacerdoce par la médiation risque de mettre une emphase trop grande sur le ministère sacerdotal au détriment du sacerdoce des fidèles<sup>328</sup>. D'autres estiment cependant que la médiation contribue à définir le sacerdoce<sup>329</sup>, compte tenu de la réconciliation que le sacerdoce facilite entre Dieu et l'humanité<sup>330</sup>.

Si l'on passe au rapport entre la médiation et le sacerdoce des baptisés, il ne va pas de soi pour tous<sup>331</sup>. Pour Michael Schmaus, même si les fidèles prient et offrent en vertu du sacerdoce des baptisés, seuls les ministres sacerdotaux peuvent être considérés comme participant véritablement à la médiation du Christ<sup>332</sup>. Pour Ignaz Backes, le sacerdoce des baptisés ne comprend pas de médiation véritable au sens où les offrandes des fidèles n'accordent pas de mérite *de condigno*<sup>333</sup>, i.e. qu'il ne s'agit pas d'actes devant lesquels Dieu se serait engagé, par grâce, à accorder un bienfait justement proportionné à l'acte

---

*anciens*, p. 348), ce n'est pas trahir sa pensée que d'associer aussi à la médiation du Christ ce terme «participation».

<sup>327</sup> Cf. TORRELL, «Le sacerdoce», p. 97-100; *Un peuple*, p. 198.

<sup>328</sup> Cf. CONGAR, «Structure», p. 52.

<sup>329</sup> Cf. ROBEYNS, «L'idée du sacerdoce», p. 60; BRINKTRINE, «Das Amtspriestertum», p. 291-292. Cf. aussi TORRELL, «Le sacerdoce», p. 80.

<sup>330</sup> Cf. PIOLANTI, «L'Eucaristia», p. 532.

<sup>331</sup> Cf. CAPELLE, «Problèmes», p. 88, 92.

<sup>332</sup> Cf. SCHMAUS, «Der Taufcharakter», p. 186.

<sup>333</sup> Cf. BACKES, «Das allgemeine Priestertum», p. 26.

accompli<sup>334</sup>. Du côté de Vanhoye, une évolution est à signaler. Dans un premier temps, il s'oppose à l'idée que le sacerdoce des baptisés implique une médiation : «Qui a besoin d'un médiateur pour entrer en rapport avec Dieu ne peut pas être lui-même, à proprement parler, médiateur entre les autres et Dieu»<sup>335</sup>. Il tend à conserver un avis similaire dans *Prêtres anciens*<sup>336</sup>. Mais ayant mentionné, au fil de cet ouvrage, que «[l]a médiation [est] le trait le plus spécifique du sacerdoce»<sup>337</sup>, et que «[...] la fonction spécifique du sacerdoce [est] l'exercice de la médiation»<sup>338</sup>, il affirme, dans sa conclusion :

[...] en réalité, [le sacerdoce commun] s'apparente de près à l'exercice d'une médiation. Puisque le culte chrétien consiste à transformer le monde au moyen de la charité divine, sa tâche principale est d'établir et de favoriser la communion. En s'unissant par une vie d'amour au mouvement de l'offrande du Christ, le peuple sacerdotal met en œuvre un dynamisme d'amour qui se propage dans le monde et le transforme progressivement. Cette tâche, c'est bien clair, a plus de rapport avec une activité médiatrice qu'avec des offrandes rituelles conçues à la manière du culte ancien. Reste qu'elle n'est réalisable que grâce à la médiation du Christ [...] <sup>339</sup>.

De fait, divers théologiens en sont venus à soutenir que le sacerdoce des baptisés implique de quelque manière une médiation<sup>340</sup> et ce, pour diverses raisons. Gérard Philips évoque le «devoir de rendre témoignage» qui incombe à tous les chrétiens et dont parlent les Écritures, de même que l'assurance que les baptisés exercent sans doute quelque

---

<sup>334</sup> Cf. Mario GHIRARDI, «Merito dell'uomo», in *Enciclopedia Cattolica*, t. 8, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica per il Libro Cattolico, 1952, 2048 c., c. 721-726, c. 723.

<sup>335</sup> VANHOYE, «Sacerdoce commun», p. 204.

<sup>336</sup> Cf. VANHOYE, *Prêtres anciens*, p. 262.

<sup>337</sup> VANHOYE, *Prêtres anciens*, p. 247.

<sup>338</sup> VANHOYE, *Prêtres anciens*, p. 188.

<sup>339</sup> VANHOYE, *Prêtres anciens*, p. 348.

<sup>340</sup> Cf. CONGAR, *Le sacerdoce*, p. 70-71, ce passage étant un extrait de ses *Jalons*, p. 158. Il affirme ce rapport entre médiation et sacerdoce des baptisés malgré le fait que, selon lui, la notion de «médiation» n'est pas la meilleure pour définir le sacerdoce (cf. «Structure», p. 52). Congar ajoute que cette médiation mise en rapport avec le sacerdoce des baptisés demeure dans l'ordre de la vie. Cela n'exclut pas nécessairement la liturgie, vu que, tel que précisé plus haut, l'ordre de la vie chrétienne inclut la liturgie, mais Congar ne va pas jusqu'à indiquer explicitement que cette médiation est à mettre en rapport avec l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés.

«influence spirituelle»<sup>341</sup>. Beck affirme ce point en se basant sur la relation personnelle de chaque baptisé à la médiation du Christ<sup>342</sup>. Mais déjà avant ces auteurs, Georg Söll soutenait que le Christ, durant toute sa vie terrestre, a mené à son accomplissement la possibilité d'exercer à même la vie un sacerdoce spirituel et ce, tout spécialement par un sacrifice de louange ayant une valeur expiatoire, si bien que la médiation qu'Il a exercée ouvrait la voie à ce que les chrétiens puissent aussi exercer un sacerdoce qui, dans un sacrifice de louange et d'expiation, serait uni à Lui et sa médiation<sup>343</sup>.

Les théologiens vont parfois plus loin en affirmant que la médiation comprise dans l'exercice du sacerdoce des baptisés vaut aussi pour la liturgie<sup>344</sup>. Pour revenir à Söll, celui-ci indique que le sacerdoce des baptisés, qui se traduit par un sacrifice de louange et d'expiation faisant participer à la médiation du Christ, demande à se poursuivre dans la liturgie, compte tenu de l'importance d'extérioriser le culte spirituel des chrétiens<sup>345</sup>. Quelques théologiens affirment encore que la médiation comprise dans l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés se concrétise particulièrement par la prière d'intercession<sup>346</sup>, telle celle effectuée dans la prière universelle<sup>347</sup> ou encore dans le *Memento* des vivants et celui des morts<sup>348</sup>. Enfin, Beck précise que la médiation ainsi impliquée dans l'exercice

---

<sup>341</sup> PHILIPS, «Le peuple», p. 146, tout en précisant en d'autres endroits que nul ne peut exercer une médiation pour lui-même (cf. p. 140; «Le laïc», p. 83).

<sup>342</sup> Cf. BECK, «Sakrale», p. 32.

<sup>343</sup> Cf. SÖLL, «Das Priestertum», p. 185-190.

<sup>344</sup> Cf. REA, *The Common Priesthood*, p. 221; Liam G. WALSH, *Sacraments of Initiation. A Theology of Rite, Word and Life*, Chicago / Mundelein, IL, Hillenbrand Books, 2011, 438 p., p. 122. Sans être aussi explicite, GUINDON tend à intégrer lui aussi l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés et la participation à la médiation du Christ (cf. *L'analogie*, p. 16, 42). Cf. aussi PUTHANANGADY, *Initiation*, p. 229, 242.

<sup>345</sup> Cf. SÖLL, «Das Priestertum», p. 192-194.

<sup>346</sup> Cf. ADINOLFI, *Il sacerdozio comune*, p. 85, 94-97. Cf. aussi DABIN, *Le sacerdoce royal*, 1941, p. 28, 381.

<sup>347</sup> Cf. ROGUET, «Sacerdoce universel», p. 438-443, surtout p. 442-443.

<sup>348</sup> Cf. DACQUINO, «Il sacerdozio», p. 312 n. 38. Cf. aussi ORR, *The Gift*, p. 221 qui, dans de brefs commentaires de prières sur les offrandes, indique que l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés a une

liturgique du sacerdoce des baptisés se distingue de la médiation des ministres sacerdotaux, cette dernière étant comprise «im institutionell-sakramental-werkzeuglichen Sinne»<sup>349</sup>.

#### **4.2.3 Éléments de contenu apportés par la médiation dans le rapport entre sacerdoce des baptisés et liturgie**

Comparativement à la catégorie de «sacrifice», celle de «médiation» n'apporte que peu de contenu dans la compréhension de l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés. À vrai dire, les quelques éléments de contenu exposés par la littérature théologique ont déjà dû être mentionnés au point précédent pour exprimer en quel sens des chercheurs admettent que le sacerdoce des baptisés exercé dans la liturgie comprend une médiation. La question se pose à savoir si la théologie pourrait aller plus loin pour expliciter en quoi consiste la médiation faisant partie de l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés, ou encore ce que la liturgie apporte de particulier dans l'aspect médiateur du sacerdoce des baptisés.

---

efficacité spirituelle, laissant pratiquement entendre alors que cet exercice sacerdotal comprend une médiation.

<sup>349</sup> «au sens instituto-sacramento-instrumental». BECK, «Sakrale», p. 34. C'est moi qui traduis. Cf. aussi p. 32-33.

## 4.3 Ritualité

### 4.3.1 Définition de «ritualité»

Louis-Marie Chauvet étant devenu un expert pour développer une théologie sacramentaire à l'aide des sciences humaines, il convient de s'y référer pour définir «ritualité», un terme qui relève davantage de l'anthropologie<sup>350</sup>. La théologie liturgique est plus familière avec le terme «rituel» qui désigne «une séquence formée par un ensemble de rites programmés (d'après une tradition orale ou des livres liturgiques)»<sup>351</sup>. À la limite, un rituel peut demeurer extérieur au sujet qui le met en œuvre. La ritualité est d'un autre ordre. Elle consiste plutôt en une dimension constitutive de l'être humain qui le porte à symboliser corporellement son rapport avec les autres, avec la mémoire collective ou avec l'univers<sup>352</sup>. Cette symbolisation corporelle implique deux choses. Premièrement, le corps de la personne peut être mis en relation avec un triple corps, soit un corps de société (rapport aux autres), un corps traditionnel (rapport à la mémoire collective) et/ou un corps cosmique (rapport à l'univers). En second lieu, cette symbolisation constitue un langage qui comporte certes des règles, telle une hétérotopie (rupture symbolique avec l'ordinaire) et une répétition, pour ne mentionner que celles-là, mais qui a aussi sa part de malléabilité et d'adaptabilité, autrement on glisse vers le ritualisme, i.e. une déviance plus ou moins pathologique de la ritualité centrée sur l'exécution fixiste de gestes symboliques donnés<sup>353</sup>.

---

<sup>350</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 329-385, surtout p. 332-333.

<sup>351</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 332 n. 7.

<sup>352</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 332 n. 7, 364.

<sup>353</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 332 n. 7, 333-361, surtout p. 351-354.

Chauvet précise que la ritualité peut se manifester selon trois degrés différents : (1) au degré le plus primaire, dans des «rites plus ou moins *maniaques ou magiques*», comme toucher du bois pour conserver une chance partagée à autrui; (2) à un degré plus élevé, dans des «rites d'interaction», tel dans un code de bienséance; (3) au degré le plus élevé, dans des «rituels institués»<sup>354</sup>, par exemple une célébration liturgique. La ritualité concerne donc un large éventail d'activités humaines, mais il va de soi qu'on s'intéresse ici au troisième degré de ritualité qui vient d'être nommé.

#### 4.3.2 La ritualité : corrélative à l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés?

Comme dans le cas de la médiation, la ritualité n'est pas reconnue par tous comme étant corrélative au sacerdoce des baptisés. Mis à part le motif d'avoir une conception métaphorique de ce sacerdoce<sup>355</sup>, la ritualité a pu être vue comme une manière de caractériser en propre le ministère sacerdotal, de telle sorte qu'elle ne pourrait pas être retrouvée dans le sacerdoce des baptisés. Au plus, les baptisés ne pourraient qu'être associés à l'action rituelle du prêtre, vu que tous sont membres du Corps mystique<sup>356</sup>. En outre, il arrive que les gestes extérieurs des fidèles soient vus comme secondaires par rapport à l'offrande intérieure vécue à l'eucharistie<sup>357</sup>, si bien qu'il apparaît peu important d'associer la ritualité au sacerdoce des baptisés.

---

<sup>354</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 332 n. 8. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>355</sup> Cf. CAPELLE, «Problèmes», p. 81-93, surtout p. 92.

<sup>356</sup> Cf. PIOLANTI, «Sacerdozio dei fedeli», c. 1548.

<sup>357</sup> Cf. BRINKTRINE, «Das Amtspriestertum», p. 303.

Or certaines sources indiquent que l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés ne doit pas demeurer seulement interne, mais avoir une visibilité, une extériorité. Si Roland Guindon et Schmaus disent que cette extériorité se traduit par les formules liturgiques qui expriment l'offrande de la communauté<sup>358</sup>, Backes, lui, renvoie aux prières et aux chants qu'il convient toutefois de garder liés à l'intériorité<sup>359</sup>. De son côté, Krueger indique que si l'eucharistie est un sacrifice visible, il ne suffirait pas de ne considérer l'offrande des fidèles que dans son invisibilité<sup>360</sup>. Ces contributions ne nomment pas la ritualité, mais puisqu'il est question d'extériorisation dans l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés, on peut dire que cette ritualité est présumée, sans plus.

Par ailleurs, d'autres théologiens parlent clairement de la ritualité qui mérite de faire partie de l'exercice liturgique du sacerdoce baptismal<sup>361</sup>. De fait, dans un commentaire où la liturgie est implicite, Torrell invite à ne pas craindre de tenir compte de la ritualité dans l'exercice du sacerdoce des baptisés, lorsqu'il dit que «le sacrifice spirituel n'exclu[t] pas le sacrifice rituel, lui-même étant "spirituel" (c'est-à-dire offert dans l'Esprit)»<sup>362</sup>. Vonier est sans doute le théologien le plus éloquent pour établir un lien avec la ritualité : «[...] dans la mesure même où le[-la] chrétien[-ne] possède le sacerdoce ou y participe, la vie rituelle fait partie de sa vocation, car le sacerdoce, à n'importe quel degré, ne peut être conçu sans

<sup>358</sup> Cf. GUINDON, *L'analogie*, p. 51-53; SCHMAUS, «Der Taufcharakter», p. 190 (cf. aussi p. 187).

<sup>359</sup> Cf. BACKES, «Das allgemeine Priestertum», p. 28-29.

<sup>360</sup> Cf. KRUEGER, «Sacrifice», p. 152.

<sup>361</sup> Certains auteurs relient la ritualité et l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés de façon brève ou nominale. Cela peut être fait à propos de la liturgie dans son ensemble : cf. PUTHANANGADY, *Initiation*, p. 231; WALSH, *Sacraments of Initiation*, p. 122. Le plus souvent, ce lien est affirmé au sujet de l'eucharistie : cf. CONGAR, «Un essai», p. 284, dans sa présentation des carnets de notes du projet doctoral de Long-Hasselmanns, Congar estimant par contre que celui-ci ne distingue pas assez le sacerdoce des baptisés par rapport au sacerdoce de l'Ancien Testament lorsqu'il évoque la ritualité (cf. p. 302); ROBEYNS, «L'idée du sacerdoce», p. 60; GROSCHE, «Das allgemeine Priestertum», p. 187; LÉCUYER, «Essai», p. 32, 36-37; Christian SALENSON, *Les sacrements. Sept clefs pour la vie* (Chemins de Dialogue), Paris, Desclée de Brouwer, 2012, 198 p., p. 171.

<sup>362</sup> TORRELL, *Un peuple*, p. 208; cf. aussi p. 56-59.

rites»<sup>363</sup>. Et lui d'évoquer ce par quoi cela peut se traduire : «Se tenir debout devant Dieu, en présence des hommes, les mains levées, et prononcer les prières à haute voix, de manière à être entendu de l'assistance, est l'attitude propre de celui qui est "in Christo"»<sup>364</sup>. Pour sa part, Georg Hintzen indique que la ritualité permet une expression incorporée de l'offrande intérieure effectuée par le sacerdoce des baptisés. Cette extériorisation fortifie les chrétiens pour qu'ils exercent ce sacerdoce dans le quotidien, lieu de vérification de l'authenticité de cet exercice sacerdotal<sup>365</sup>.

#### **4.3.3 Éléments de contenu apportés par la ritualité dans le rapport entre sacerdoce des baptisés et liturgie**

Des auteurs font un pas de plus en pointant des actions liturgiques particulières comme lieux d'exercice du sacerdoce des baptisés. Congar mentionne, par exemple, les réponses de l'assemblée, les Amen, l'offrande de dons, le baiser de paix et la communion, sans toutefois nommer la ritualité comme telle<sup>366</sup>. Mais d'autres affirment explicitement, au sujet d'un ou quelques-uns des rites qui viennent d'être énumérés, de même que des chants liturgiques, que ces gestes amènent l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés à avoir une dimension rituelle<sup>367</sup>. Orr va plus loin que tous les autres en proposant d'initier les

---

<sup>363</sup> Anscar VONIER, «L'idée chrétienne de l'homme dans la liturgie et sa réalisation surnaturelle par les sacrements», in *Questions liturgiques et paroissiales*, 24 (1939/5), p. 197-209; 25 (1940/1), p. 3-21, p. 202; cf. aussi p. 205-208.

<sup>364</sup> Cf. VONIER, «L'idée chrétienne», p. 7.

<sup>365</sup> Cf. HINTZEN, «Das gemeinsame Priestertum», p. 58-60.

<sup>366</sup> CONGAR, «Les laïcs», p. 288-291, 294-295.

<sup>367</sup> Cf. VONIER, «L'idée chrétienne», p. 205, 207-208; D'AMBRIÈRES, *Le sacerdoce*, p. 95-96, 100-101; PHILIPS, «Le peuple», p. 157; Carmel PILCHER, «Eucharist. The Assembly Offers Sacrifice», in PILCHER, ORR et HARRINGTON (éd.), *Vatican Council II*, p. 109-127, p. 119-120, 124.

baptisées à l'exercice de leur sacerdoce dans l'eucharistie à partir des instructions que donne le Missel Romain sur les diverses parties de la messe. Il soutient que divers rites, tels les dialogues entre le prêtre et l'assemblée, la prière universelle, la préparation des dons – cette action étant la seule à propos de laquelle il parle spécifiquement de ritualité – et la communion pourraient être mis en valeur de façon à ce que les baptisés prennent conscience de l'exercice de leur sacerdoce<sup>368</sup>. Cet auteur laisse aussi entendre que la relation entre le sacerdoce des baptisés et la liturgie, et spécialement l'eucharistie, mérite un approfondissement si l'on veut assurer une meilleure compréhension de l'exercice du sacerdoce chrétien<sup>369</sup>. L'approche de cet auteur tend à faire progresser l'intégration du sacerdoce des baptisés et de la liturgie.

Bien que des théologiens expliquent un peu en quoi consiste la ritualité présente dans l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés, il demeure difficile de percevoir comment cette ritualité ne se limite pas simplement à l'exécution, même améliorée, de rubriques, et comment elle pourrait faire l'objet d'une appropriation en tant que dimension constitutive de l'être humain, de façon à ce que l'exercice du sacerdoce des baptisés devienne plus concret, opérationnel et transformateur.

## **5. Une question de recherche au sujet de la médiation rituelle**

Ce parcours sur l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés montre que si l'aspect «sacrifice» de cette question a été bien développé, les aspects «médiation» et

---

<sup>368</sup> Cf. ORR, «Educating», p. 438-454.

<sup>369</sup> Cf. ORR, «The Giving», p. 70.

«ritualité» l'ont été beaucoup moins. Ces réalités corrélatives sont pourtant essentielles pour reconnaître que le sacerdoce des baptisés exercé dans la liturgie a une efficacité et peut être opérationnalisé dans une célébration. C'est pourquoi ma thèse cherchera à répondre à cette question déjà présentée dans l'introduction : *en quoi consiste la médiation rituelle inhérente au sacerdoce baptismal exercé par chaque chrétien dans la liturgie?*

Tenant compte de la revue de littérature à peine présentée, l'aspect rituel de la question représente un potentiel important. En effet, les données exposées montrent que la ritualité apporte un caractère pratique et tangible à l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés, ceci pouvant favoriser une concrétisation et une conscientisation de ce sacerdoce. Il apparaît donc approprié, tel qu'annoncé déjà, de s'intéresser à ce que peuvent apporter les *Ritual Studies* pour traiter cette question.

Le fait de s'intéresser à la ritualité ne fait pas passer sous silence la catégorie de la «médiation». En effet, les éléments corrélatifs au sacerdoce sont interdépendants les uns des autres. Par exemple, Congar évoque les liens étroits qui existent entre le sacerdoce, le sacrifice et la médiation<sup>370</sup>, ou encore entre le sacrifice et le rite<sup>371</sup>. Pour considérer la question par la négative, Capelle est d'avis que le sacerdoce des baptisés – suivant la conception métaphorique qu'il en a – ne comporte pas de «médiation rituelle»<sup>372</sup>, une formule qui unit étroitement «médiation» et «ritualité». Ainsi, une étude portant plus directement sur la ritualité n'est pas incapable d'apporter un éclairage sur la médiation.

---

<sup>370</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 198, 217; «Un essai», p. 190, 192, citant les carnets de notes doctorales de Long-Hasselmans. Cf. aussi ROBEYNS, «L'idée du sacerdoce», p. 60.

<sup>371</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 203.

<sup>372</sup> CAPELLE, «Problèmes», p. 92.

Considérant l'hypothèse formulée au tout début de cette thèse, elle demeure à vérifier en construisant la grille anthropologico-théologique qui était elle aussi annoncée dans l'introduction. Son développement pourra être suivi en se référant au besoin à l'Annexe II. La première étape de cette grille consiste à étudier le concept d'«agent ritualisé» de Catherine Bell. Ce sera l'objectif du prochain chapitre.

## CHAPITRE 2

### L'AGENT RITUALISÉ DANS LA PENSÉE DE CATHERINE BELL : UNE CARACTÉRIOLOGIE AVÉNEMENTIELLE

Catherine Bell est devenue une référence majeure dans le domaine des *Ritual Studies*. Un des concepts clefs de sa pensée est celui du «ritualized agent»<sup>1</sup>. Le présent chapitre a pour objectif d'exposer en quoi consiste un agent ritualisé.

De manière très synthétique, un «agent ritualisé» peut être défini comme un sujet qui, mettant en œuvre la ritualité qui le constitue, se laisse façonner par le contexte dans lequel il se retrouve et le façonne à son tour. Mais l'intérêt de ce concept pour la présente thèse est de porter attention au processus par lequel un sujet advient comme agent ritualisé à même l'exercice de la ritualité. Ce processus est implicite dans la présentation qu'en fait Bell, mais je voudrais le rendre encore plus explicite en faisant ressortir l'architectonique dans laquelle entre un sujet lorsqu'il ritualise, toujours à partir des données fournies dans les écrits de Bell. Je présenterai donc l'«agent ritualisé» de manière «avénementielle». Cette démarche permettra d'en donner une définition plus complète à la fin du chapitre.

Ce chapitre comprend trois parties. Je présenterai d'abord brièvement Catherine Bell. J'énoncerai ensuite quelques remarques préalables à la caractérisation de l'agent ritualisé, la remarque principale portant sur la déconstruction de la notion «rituel» opérée

---

<sup>1</sup> «agent ritualisé». Catherine BELL, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford University Press, <sup>1</sup>1997, <sup>2</sup>2009, 351 p., p. 81. C'est moi qui traduis.

par Bell. Je poursuivrai avec le point principal de ce chapitre, soit l'exposition de cette caractériologie événementielle de l'agent ritualisé.

## 1. Qui est Catherine Bell?

Catherine M. Bell<sup>2</sup> est née à New York le 7 février 1953. Elle a grandi sur la Long Island centrale<sup>3</sup>. En 1975, elle obtient un B.A. en philosophie et religion au Manhattanville College et se rend à l'Université de Chicago pour compléter une M.A. en 1976 et un doctorat (Ph.D.) en histoire des religions en 1983. Sa thèse a eu pour titre *Medieval Taoist Ritual Mastery. A Study in Practice, Text and Rite* et a été une stimulation pour en venir à se spécialiser dans les *Ritual Studies*. Après avoir vécu et enseigné quelque temps au Japon et à Taiwan, elle se retrouve en 1985 au département de sciences religieuses de l'Université Santa Clara en Californie, où elle a été nommée professeure Bernard J. Hanley de sciences religieuses en 1998. Elle a été directrice du programme d'études asiatiques pendant trois ans et assumé la fonction de présidente du département de sciences religieuses pour une période de cinq années. Pour des raisons de santé, elle quitte l'enseignement en 2007. Elle est décédée le 23 mai 2008<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Pour ces données biographiques, cf. Mary MCGANN, «Introduction of the Godfrey Diekmann, O.S.B. Award Recipient», in *Proceedings of the North American Academy of Liturgy*, Annual Meeting, San Diego (California), January 5-8, 2006, p. 41-43; <http://digitalcommons.fairfield.edu/asrvideos/93/> (page consultée le 3 décembre 2014); Catherine BELL, *Medieval Taoist Ritual Mastery. A Study in Practice, Text and Rite* (A Dissertation submitted to the Faculty of the Divinity School in candidacy for the degree of Doctor in Philosophy), Chicago, University of Chicago, 1983, 177 p.; «The Godfrey Diekmann, O.S.B. Award Response», in *Proceedings*, p. 45-48.

<sup>3</sup> Cf. Catherine BELL, «Ritual Tensions. Tribal and Catholic», in *Studia Liturgica*, 32 (2002/1), p. 15-28, p. 19.

<sup>4</sup> Reza ASLAN, «Foreword», in BELL, *Ritual*, p. vii-viii, p. vii.

Bell a publié dans les domaines des religions chinoises et asiatiques<sup>5</sup>, de la méthodologie en sciences religieuses<sup>6</sup>, de même que des *Ritual Studies*<sup>7</sup>, un champ de

---

<sup>5</sup> Cf. «Ritualization of Texts and Textualization of Ritual in the Codification of Taoist Liturgy», in *History of Religions*, 27 (1988/4), p. 366-392; «Religion and Chinese Culture. Toward an Assessment of “Popular Religion”», in *History of Religions*, 29 (1989/1), p. 35-57; «Printing and Religion in China. Some Evidence from the *Taishang Ganying Pian*», in *Journal of Chinese Religions*, 20 (Fall 1992), p. 173-186; «In Search of the Tao in Taoism. New Questions of Unity and Multiplicity», in *History of Religions*, 33 (1993/2), p. 187-201; «State and Ritual in East Asia», avec Pierre-Etienne WILL, in *International Institute for Asian Studies Newsletter* (Leiden), 6 (Autumn 1995), p. 58-59; «Stories from an Illustrated Explanation of the *Tract of the Most Exalted on Action and Response*», in Donald LOPEZ (éd.), *Religions of China in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1996, 499 p., p. 437-445; «“A Precious Raft to Save the World”. The Interaction of Scriptural Traditions and Printing in a Chinese Morality Book», in *Late Imperial China*, 17 (1996/1), p. 158-200; «Acting Ritually. Evidence from the Social Life of Chinese Rites», in Richard K. FENN (éd.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford [England]/Malden, Mass., Blackwell, 2001, 485 p., p. 371-387; «“The Chinese Believe in Spirits”. Belief and Believing in the Study of Religion», in Nancy K. FRANKENBERRY (éd.), *Radical Interpretation in Religion*, Cambridge, U.K., Cambridge University Press, 2002, 231 p., p. 100-116; «Exercice physique, rituel et dissidence politique», in *Hermès*, 43 (2005), p. 111-119 (je n’ai pu trouver l’original anglais).

<sup>6</sup> Cf. «Modernism and Postmodernism in the Study of Religion», in *Religious Studies Review*, 22 (1996/3), p. 179-190; «Pragmatic Theory», in Tim JENSEN et Mikael ROTHSTEIN (éd.), *Secular Theories on Religion. Current Perspectives*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2000, 279 p., p. 9-20; «Constraints on the Theological Absorption of Plurality», in Paul G. CROWLEY (éd.), *Rahner beyond Rahner. A Great Theologian Encounters the Pacific Rim*, Lanham [et al.], Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2005, 171 p., p. 39-43; «Theory, Palm Trees, and Mere Being», in *Criterion, University of Chicago Divinity School*, 44 (2005/2), p. 2-11, 38; «Culture. What Does One Do With It Now?», in *Method and Theory in the Study of Religion*, 18 (2006/4), p. 315-324; «Paradigms Behind (and Before) the Modern Concept of Religion», in *History and Theory*, 45 (2006/4), p. 27-46; «Response. Defining the Need for a Definition», in Evangelos KYRIAKIDIS (éd.), *The Archeology of Ritual* (Cotsen Advanced Seminars, 3), Los Angeles, University of California at Los Angeles, 2007, 319 p., p. 277-288; «Scriptures – Texts and Then Some», in Vincent L. WIMBUSH (éd.), *Theorizing Scriptures. New Critical Orientations to a Cultural Phenomenon*, New Brunswick / New Jersey / London, Rutgers University Press, 2008, 310 p., p. 23-28; «Extracting the Paradigm – Ouch!», in *Method and Theory in the Study of Religion*, 20 (2008), p. 114-124; «Belief: A Classificatory Lacuna and Disciplinary “Problem”», in Willi BRAUN et Russell T. MCCUTCHEON (éd.), *Introducing Religion. Essays in Honor of Jonathan Z. Smith*, London/Oakville, CT, Equinox Publishing Ltd., 2008, 506 p., p. 85-99.

<sup>7</sup> Elle a publié deux monographies : *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press, <sup>1</sup>1992, <sup>2</sup>2009, 270 p.; *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford University Press, <sup>1</sup>1997, <sup>2</sup>2009, 351 p. Elle a aussi édité un ouvrage : *Teaching Ritual* (éd.) (American Academy of Religion. Teaching Religious Studies Series), New York, Oxford University Press, 2007, 298 p. Elle compte encore à son actif un certain nombre d’articles : «Discourse and Dichotomies. The Structure of Ritual Theory», in *Religion*, 17 (1987/2), p. 95-118; «Ritual, Change, and Changing Rituals», in *Worship*, 63 (1989/1), p. 31-41; «The Ritual Body and the Dynamics of Ritual Power», in *Journal of Ritual Studies*, 4 (1990/2), p. 299-313; «The Authority of Ritual Experts», in *Studia Liturgica*, 23 (1993/1), p. 98-120; «Ritual as an Agent of Transformation. Expectations, Realities and Possibilities», in *Proceedings of the American Benedictine Academy*, 1994, p. 53-65; «Performance», in Mark C. TAYLOR (éd.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1998, 423 p., p. 205-224; «What’s So Powerful about Ritual?», in *Pacific Rim Report*, Center for the Pacific Rim, University of San Francisco, 22, 2001, p. 1-4 (impression maison à partir de [usf.usfca.edu/pac\\_rim/new/research/pacrimreport/pacrimreport22.html](http://usf.usfca.edu/pac_rim/new/research/pacrimreport/pacrimreport22.html), page consultée le 15 octobre 2011); «Introduction», in Joëlle ROLLO-KOSTER (éd.), *Medieval and Early Modern Ritual. Formalized Behavior in Europe, China and Japan* (Cultures, Beliefs, and Traditions, 13), Leiden / Boston / Köln, Brill, 2002, 310 p., p. 1-4; «Ritual Tensions. Tribal and Catholic», in *Studia Liturgica*, 32

recherche où elle est devenue une des spécialistes les plus reconnues. Ses deux monographies touchent d'ailleurs aux *Ritual Studies*. Son premier livre, *Ritual Theory, Ritual Practice* fait une critique de plusieurs théories rituelles et propose de considérer une activité rituelle comme étant plus intégrée à un contexte donné<sup>8</sup>. Cet ouvrage est devenu une référence incontournable dans l'étude de la ritualité<sup>9</sup> et lui a valu en 1994 le prix du «Best First Book in the History of Religions» décerné par l'*American Academy of Religion*<sup>10</sup>. Son second livre, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, se veut une présentation originale d'un tableau des idées et auteurs qui ont le plus marqué l'étude de la ritualité<sup>11</sup>. Durant les dernières années de sa vie, elle préparait un projet de livre sur la croyance<sup>12</sup>. Bell a marqué le domaine des *Ritual Studies* en favorisant une étude interdisciplinaire de la ritualité, en tenant compte de la postmodernité, en mettant en relief des difficultés méthodologique dans l'étude euro-américaine des activités rituelles et en explorant comment et pourquoi les rituels connaissent des changements<sup>13</sup>.

---

(2002/1), p. 15-28 (publié également en français : «Tensions à l'intérieur du rite. Tribal et catholique», in *La Maison-Dieu*, 228 (2001/4), p. 41-61); «Ritual [Further Considerations]», in Lindsay JONES [et al.] (éd.), *Encyclopedia of Religion*, 2<sup>e</sup> éd., t. 11, Detroit [et al.], Thomson Gale, 2005, p. 7848-7856; «Ritual», in Robert A. SEGAL (éd.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Malden, MA/Oxford, U.K./Carlton (Australia), Blackwell, 2006, 471 p., p. 397-411; «Embodiment», in Jens KREINATH – Jan SNOEK – Michael STAUSBERG (éd.), *Theorizing Rituals*, t. I : Issues, Topics, Approaches, Concepts (Numen Book Series. Studies in the History of Religions, 114/1), Leiden/Boston, Brill, 2006, 777 p., p. 533-543; «Religion through Ritual», in Bell, *Teaching*, p. 177-191.

<sup>8</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 80.

<sup>9</sup> Cf. MCGANN, «Introduction», p. 42; ASLAN, «Foreword», p. vii.

<sup>10</sup> Cf. MCGANN, «Introduction», p. 42.

<sup>11</sup> Cf. ASLAN, «Foreword», p. vii; cf. aussi MCGANN, «Introduction», p. 42; BELL, «Ritual [Further]», p. 7856.

<sup>12</sup> Cf. BELL, «The Godfrey Diekmann», p. 46. J'ai pu obtenir une copie de ce manuscrit : Catherine BELL, *Believing and the Practice of Religion* (manuscrit), 244 p. (incluant toutes les feuilles séparatrices). Je remercie Steven Gelber, époux de feu Catherine Bell, qui, dans un courriel daté du 5 février 2012, m'a accordé la permission de me référer à ce manuscrit et/ou de le citer dans la présente dissertation.

<sup>13</sup> Cf. BELL, «What's So Powerful» (présentation de l'auteure), p. 1; MCGANN, «Introduction», p. 41-42; BELL, «Constraints», p. 39.

Décédée au milieu de la cinquantaine, Bell n'a pas eu le temps de développer une bibliographie énorme. Mais ce qu'elle a écrit a un impact important et cela justifie qu'elle soit l'auteure principale considérée dans un travail doctoral<sup>14</sup>. Son oeuvre a été l'objet de quelques essais<sup>15</sup>. Je n'ai pas repéré de thèse de doctorat portant exclusivement sur l'œuvre de Bell, mais sa pensée a fait l'objet d'une section importante de certaines thèses<sup>16</sup>.

Même si Bell reconnaît elle-même ne pas être liturgiste, mais ritualiste<sup>17</sup>, elle est reconnue par la communauté scientifique de la liturgie. Certaines de ses publications ont paru dans des revues de liturgie<sup>18</sup>. Elle a reçu le prix Godfrey Diekmann, o.s.b., de la *North American Academy of Liturgy* (NAAL) en 2006, accordé à l'occasion à un non-membre de la NAAL qui a apporté une contribution majeure à la liturgie<sup>19</sup>. Dans ses écrits, elle donne

---

<sup>14</sup> En même temps, il faut dire que ma thèse ne porte pas spécifiquement sur l'œuvre de Bell. Elle porte sur le sacerdoce des baptisés exercé dans la liturgie. Mais Bell constitue l'auteure principale qui sera considérée.

<sup>15</sup> Cf. David A. HOGUE, «Catching the Dog's Own Tail. An Essay in Honor of Catherine Bell», in *Religious Studies Review*, 36 (2010/3), p. 175-181; John D. LAURANCE, «Catherine Bell and Liturgical Theology», in *Antiphon*, 4 (1999/2), p. 14-18; Dennis E. OWEN, «Ritual Studies as Ritual Practice. Catherine Bell's Challenge to Students of Ritual», in *Religious Studies Review*, 24 (1998/1), p. 23-30. Cet autre essai largement inspiré de Bell mérite aussi une mention : André BEAUREGARD, «Affirmation de l'identité personnelle au détriment du communautaire. De récit répété au récit intégré», in Bernard KAEMPF (éd.), *Rites et ritualités* (Théologies pratiques), Paris, Cerf/Lumen Vitae/Novalis, 2000, p. 371-392.

<sup>16</sup> J'ai repéré une vingtaine de thèses de doctorat en sciences religieuses qui recourent à Catherine Bell de manière significative, mais aucune ne fait appel à cette auteure au point de la mentionner dans le titre ou le sous-titre et aucune n'établit de lien entre l'apport de Bell et un thème touchant au sacerdoce. Les thèses les plus marquantes du point de vue de la liturgie : Martha Lane MOORE-KEISH, «*Do This in Remembrance of Me*». *A Ritual Approach to Reformed Eucharistic Theology*, Atlanta, Emory University, 2000, 210 p. (directeurs : Don Saliers, Rebecca Chopp); Patricia M. MANN, *How Rituals Form and Transform. The Scrutiny Rite from Medieval to Modern Times*, Washington, D.C., Catholic University of America, 2011, 295 p. (directeur : Michael G. Witczak); Krista MILLAY, *Ritual under Negotiation. A Catholic Feminist Engagement with Sacrificial Atonement Theology*, Boston, Boston University School of Theology, 2011, 277 p. (directrice : Shelly Rambo).

<sup>17</sup> Cf. BELL, «Ritual Tensions», p. 15.

<sup>18</sup> Elles ont déjà été mentionnées, mais je reprends ici leurs références : Catherine BELL, «Ritual, Change, and Changing Rituals», in *Worship*, 63 (1989/1), p. 31-41; «The Authority», in *Studia Liturgica*, 23 (1993/1), p. 98-120; «Ritual Tensions. Tribal and Catholic», in *Studia Liturgica*, 32 (2002/1), p. 15-28 (publié également en français : «Tensions à l'intérieur du rite. Tribal et catholique», in *La Maison-Dieu*, 228 (2001/4), p. 41-61).

<sup>19</sup> Cf. <http://www.naal-liturgy.org/about-naal/awards> (page consultée le 3 décembre 2014).

souvent des exemples tirés de la ritualité chrétienne, comme le montrera le présent chapitre<sup>20</sup>.

## 2. Remarques préalables à la présentation de l'«agent ritualisé»

Dans les propos qui vont suivre, mon but n'est pas de faire une synthèse de la pensée de Bell. De toute manière, cela ne répondrait pas aux besoins de ma thèse et il me faudrait employer une tout autre méthode. Je chercherai plutôt à faire ressortir de ses écrits tout ce qui contribue à exposer son concept d'agent ritualisé. Je laisserai alors tomber une partie significative de son corpus, surtout ce qui porte sur les religions asiatiques ou chinoises et sur la méthodologie en sciences religieuses. Pour tracer un portrait avènementiel de l'agent ritualisé, il me faut présenter son concept d'une manière différente de ce qu'elle a fait. Comparativement aux écrits de Bell, ma présentation apparaîtra plus phénoménologique que systématique.

On pourra beaucoup mieux explorer la notion d'«agent ritualisé» si l'on prend d'abord conscience d'un travail de déconstruction opéré par Bell dans son œuvre. Dans ses

---

<sup>20</sup> Compte tenu du sujet de cette thèse, il est intéressant de noter que, dans tout le corpus de Bell, j'ai repéré une mention du sacerdoce des baptisés. Dans un article où elle s'intéresse au rôle joué par l'imprimerie dans la diffusion de traditions scripturaires – et, tout spécialement, d'un livre de morale de la culture chinoise – elle mentionne au passage que «the advent of Gutenberg's printed vernacular Bible in 1457 helped usher in the “priesthood of all believers” and the formation of new forms of religious community centered on a personally accessible word of God» («la parution de la Bible imprimée en langue vernaculaire par Gutenberg en 1457 a favorisé la promotion du “sacerdoce de tous les croyants” et la formation de nouveaux types de communautés religieuses centrées sur une parole de Dieu personnellement accessible»). BELL, «“A Precious Raft”», p. 160. C'est moi qui traduis). Elle affirme cela en référant à Élisabeth EISENSTEIN, *The Printing as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, 794 p., p. 303-450). Mais elle ne revient pas sur le sujet particulier du sacerdoce des baptisés.

écrits, surtout *Ritual Theory*, Bell déconstruit la notion «rituel»<sup>21</sup>. Cette déconstruction aura un impact sur le vocabulaire et la méthode utilisés dans le présent chapitre.

## **2.1 La déconstruction de la notion «ritual»<sup>22</sup>**

Il n'est pas possible de présenter longuement la démonstration qu'elle développe pour une telle déconstruction, mais il est en même temps nécessaire d'en exposer les points essentiels pour saisir le point de vue particulier à partir duquel elle développe son concept d'«agent ritualisé». Elle opère cette déconstruction sur les plans substantiel et structurel.

### **2.1.1 Une déconstruction sur le plan substantiel**

En premier lieu, elle déconstruit la notion «rituel» sur le plan substantiel. Elle remet en question l'idée que la ritualité présente dans la vie humaine se traduise par des activités substantiellement autonomes et intrinsèquement distinctes des autres activités d'un contexte donné<sup>23</sup>. Selon elle, la ritualité ne consiste pas en une sorte de cadre plutôt extérieur et indépendant des sujets, une entité dans laquelle ils pourraient entrer et dont ils pourraient sortir pour reprendre leurs activités régulières. Bell utilise l'expression «ritual reification»<sup>24</sup> pour évoquer cette tendance à voir la ritualité de cette manière. En d'autres termes,

---

<sup>21</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 5, 8.

<sup>22</sup> «Ritual» peut être traduit de diverses manières en français, mais dans le présent propos, il sera question tout aussi bien des notions françaises «rite» et «rituel». Dans mon développement, à moins d'indication contraire, je simplifierai en n'utilisant que «rituel».

<sup>23</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 69-74; *Ritual*, p. 81; «Ritual [Further]», p. 7852.

<sup>24</sup> «réification rituelle». BELL, *Ritual*, p. 253. C'est moi qui traduis.

considérant la ritualité, elle ne souscrit pas à l'existence de «something essential and stable that undergoes variations according to time and place»<sup>25</sup>.

Si la notion «rituel» semble désigner un certain nombre d'activités humaines de manière naturelle<sup>26</sup>, Bell rappelle qu'il s'agit en fait d'une création culturelle. Le terme «rituel», tel qu'entendu ici, désigne un concept développé par des chercheurs depuis la fin du 19<sup>e</sup> siècle et le début du 20<sup>e</sup> siècle pour servir d'outil d'analyse dans l'étude et la comparaison d'activités couvrant un spectre très large, allant d'une célébration liturgique chrétienne à une cérémonie sacrificielle dans une société traditionnelle<sup>27</sup>. William Robertson Smith (1846-1894), James Frazer (1854-1941), Émile Durkheim (1858-1917) et Arnold van Gennep (1873-1957) font partie des premiers qui l'ont utilisé<sup>28</sup>. Plusieurs disciplines y ont eu recours, notamment l'anthropologie dans son étude des religions des sociétés dites primitives<sup>29</sup>.

Bell note que la notion «rituel» a connu un glissement. Censée n'être qu'un outil d'analyse, elle est venue à être traitée comme une entité<sup>30</sup>. Elle remarque cela entre autres à l'aide de Goody qui montre qu'un chercheur peut très bien hésiter à laisser tomber le concept «rituel» même s'il perçoit que cet outil d'analyse habituel ne convient pas pour étudier les données brutes d'une culture très différente de la sienne<sup>31</sup>, de même qu'à l'aide

---

<sup>25</sup> «quelque chose d'essentiel et de stable sous-jacent aux variations de temps et de lieu». BELL, *Ritual*, p. 253. C'est moi qui traduis.

<sup>26</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 223.

<sup>27</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 259-262.

<sup>28</sup> Cf. Edmund R. LEACH, «Ritual», in David L. SILLS (éd.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, t. 13, New York, Macmillan Company & The Free Press, 1968, p. 520-526, plus spécialement p. 521-523.

<sup>29</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 13-14; *Ritual*, p. 1, 20; «Ritual», p. 399-400, 403.

<sup>30</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 13.

<sup>31</sup> Cf. Jack GOODY, «Religion and Ritual. The Definitional Problem», in *British Journal of Sociology*, 12 (1961/2), p. 142-164, p. 155-156. Cf. aussi BELL, «Discourse», p. 96.

de Leach qui voit la nécessité de souligner que la notion «rituel» est une création culturelle, non pas une réalité naturelle<sup>32</sup>. Cela indique que l'outil d'analyse en vient à être traité comme un objet d'analyse. Autrement dit, l'objet d'analyse ne réside plus dans les données brutes, mais dans l'outil qui a été créé pour analyser ces données brutes<sup>33</sup>.

Selon Bell, un tel glissement est un signe qu'une dichotomie pensée / action habite souvent, de manière sous-jacente, les théories rituelles<sup>34</sup>. Cette dichotomie s'apparente à la distinction effectuée entre deux composantes d'une religion, soit celle entre croyance et rituel. La distinction en elle-même ne pose pas problème, mais une difficulté survient lorsqu'une hiérarchie est établie entre pensée et action, car tout comme la pensée tend à dominer l'action, la croyance tend à être considérée supérieure au rituel<sup>35</sup>, de telle sorte qu'on ne laisse plus l'action rituelle parler d'elle-même. À ce premier schéma formé par la dichotomie pensée / action s'ajoute souvent un second schéma. Il consiste à voir dans le rituel un lieu d'intégration de réalités opposées, comme croyance et comportement, individu et groupe, subjectivité et objectivité, etc.<sup>36</sup> L'opposition pensée / action peut facilement s'ajouter.

Parmi les quelques auteurs auxquels Bell renvoie pour appuyer ses affirmations, je n'en mentionne que deux, soit Émile Durkheim et Clifford Geertz. Quand Durkheim

---

<sup>32</sup> Cf. LEACH, «Ritual», p. 521.

<sup>33</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 16-17; «Discourse», p. 96.

<sup>34</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 13-16, 19-20.

<sup>35</sup> Cf. W. Richard COMSTOCK [et al.] (éd.), *Religion and Man. An Introduction*, New York, Harper & Row, 1971, 676 p., p. 5-9. Un renvoi de Bell à cette source lui permet de mettre en relief que lorsqu'on relit les progrès réalisés en sociologie et en anthropologie depuis le 19<sup>e</sup> siècle dans l'étude des origines de la religion, par exemple avec Max Müller (1823-1900), Edward Tylor (1832-1917), Herbert Spencer (1820-1903), etc., une place de choix est facilement accordée à la croyance. Cela peut se faire au détriment de la place du rituel.

<sup>36</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 16; «Discourse», p. 95.

cherche à définir la religion<sup>37</sup>, il accorde assez nettement préséance à la croyance par rapport au rite, même que, selon lui, «[o]n ne peut définir le rite qu'après avoir défini la croyance»<sup>38</sup>. Ce principe en accompagne un autre où un lien est établi entre les couples croyance / rite et pensée / action : «Les phénomènes religieux se rangent tout naturellement en deux catégories fondamentales : les croyances et les rites. Les premières sont des états de l'opinion, elles consistent en représentations; les secondes sont des modes d'action déterminés. Entre ces deux classes de faits, il y a toute la différence qui sépare la pensée du mouvement»<sup>39</sup>. Bell voit dans ce passage une affirmation claire d'une dichotomie pensée / action. Conjointement à cela, elle soutient que les développements sur le culte à la fin de l'ouvrage de Durkheim accordent au rituel la faculté de réintégrer la pensée et l'action<sup>40</sup>. Ce point de vue est identifiable lorsque Durkheim affirme qu'une idée peut «pénétrer dans le culte» et ainsi devenir «moins spéculative», «mêlée plus directement à l'action et à la vie», et prendre «plus de réalité»<sup>41</sup>, ou encore quand il dit, en parlant des rites, que «sous ces mouvements extérieurs et, en apparence, déraisonnables, nous avons découvert un mécanisme mental qui leur donne un sens et une portée morale»<sup>42</sup>. Quant à Geertz, l'articulation d'un rapport pensée / action est perceptible dans la distinction qu'il établit entre la «worldview» et l'«ethos»<sup>43</sup> d'une culture. La «vision du monde» que portent les gens d'une culture réside dans «their picture of the way things in sheer actuality are, their

---

<sup>37</sup> Cf. Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1912, 2008, 647 p. Cf. son chapitre «Définition du phénomène religieux et de la religion», p. 31-66.

<sup>38</sup> DURKHEIM, *Les formes élémentaires*, p. 50.

<sup>39</sup> DURKHEIM, *Les formes élémentaires*, p. 50.

<sup>40</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 20.

<sup>41</sup> DURKHEIM, *Les formes élémentaires*, p. 491.

<sup>42</sup> DURKHEIM, *Les formes élémentaires*, p. 496.

<sup>43</sup> «ethos». «vision du monde». Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, 470 p., p. 126-127. C'est moi qui traduis.

concept of nature, of self, of society», tandis que l'«ethos» désigne «the tone, character, and quality of their life, its moral and aesthetic style and mood»<sup>44</sup>. En mettant en relation pensée – vision du monde – croyance / action – ethos – rituel, Geertz estime que «[r]eligious belief and ritual confront and mutually confirm one another»<sup>45</sup>. Dans cette affirmation, Bell voit, d'une part, une dichotomie pensée / action, étant donné qu'il est question d'une confrontation, et, d'autre part, une idée d'intégration rendue possible par le rituel, puisqu'une confirmation entre ethos et vision du monde est également impliquée. Geertz voit réellement le rituel comme jouant un rôle intégrateur entre vision du monde et ethos : «[a]ny religious ritual [...] involves [a] symbolic fusion of ethos and world view»<sup>46</sup>.

Bell considère que même si des théoriciens reconnaissent dans le rituel un rôle intégrateur, le fait qu'il soit d'abord fondé sur une dichotomie pensée / action demeure un problème<sup>47</sup>, étant donné que cette notion implique dès son fondement une division dans l'expérience humaine<sup>48</sup> et que cela infirme sa capacité à rendre compte de cette expérience dans sa globalité.

En plus de la dichotomie pensée / action, Bell souligne un autre problème lié la notion «rituel», à savoir que la prétention à l'universalité qui lui est associée ne fonctionne pas. Elle illustre cela à partir de la culture chinoise en signalant que les Chinois ne discernent pas toujours la ritualité de la même manière que les Occidentaux, comme cela se

---

<sup>44</sup> «leur image de ce que sont les choses dans leur réalité pure, leur conception de la nature, d'eux-mêmes, de la société». «le ton, le caractère et la qualité de leur vie, de même que sa morale, son style esthétique et son ambiance». GEERTZ, *The Interpretation*, p. 127. C'est moi qui traduis.

<sup>45</sup> «[l]a croyance religieuse et le rituel se confrontent et se confirment mutuellement». GEERTZ, *The Interpretation*, p. 127. C'est moi qui traduis.

<sup>46</sup> «[t]out rite religieux implique une fusion symbolique d'un ethos et d'une vision du monde». GEERTZ, *The Interpretation*, p. 113. C'est moi qui traduis. Cf. aussi p. 89-90.

<sup>47</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 25.

<sup>48</sup> Cf. BELL, «Discourse», p. 95-96.

produit dans le rapport entre ritualité et théâtre. Pour les Chinois, d'une part, le théâtre peut être empreint de ritualité, comme certains opéras conçus non seulement pour leur valeur théâtrale mais aussi pour honorer la divinité d'un temple. D'autre part, l'exercice de la ritualité peut prendre une couleur théâtrale, comme les rites taoïstes pour la libération des âmes des défunts qui impliquent parfois, en plus de l'action du prêtre, des acrobates engagés pour exécuter des culbutes et des danses, celles-ci étant conçues non pas simplement comme une expression de la libération des âmes mais comme jouant un rôle effectif dans une telle libération<sup>49</sup>.

Bien sûr, le concept «rituel» apporte des bienfaits, tel que Bell sait l'indiquer<sup>50</sup>. Le plus important à noter ici est sans doute qu'il ait permis aux Occidentaux de trouver de la cohérence dans la pluralité des activités humaines et religieuses du monde<sup>51</sup>. En effet, la notion «rituel» permet de comparer des phénomènes qui, tout en pouvant être assez différents, présentent des similarités. Ainsi, la messe chrétienne, l'offrande quotidienne d'encens aux ancêtres à laquelle s'adonnent les Chinois dans leurs maisons, de même que la tente de sudation de plusieurs nations amérindiennes sont des activités très différentes, mais la notion «rituel» permet de les classer sous un même genre parce qu'elles impliquent, entre autres traits, des règles à suivre, de la répétition et une référence à une tradition.

Bien que la notion «rituel» ait pareille utilité pour la culture occidentale, elle n'arrive pas à rendre compte de toute la ritualité à l'œuvre à l'intérieur de cette même culture. En effet, en Europe et en Amérique du Nord, on assiste présentement à un déplacement de la ritualité qui, pour beaucoup de gens, est passée du public au privé,

---

<sup>49</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 165-166.

<sup>50</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 21-22.

<sup>51</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 21. Cf. aussi p. 259 et 262.

parfois dans le contexte d'une petite communauté, ou encore du domaine du religieux à celui du loisir, par exemple avec le sport, si bien qu'il devient plus difficile de repérer le comportement rituel<sup>52</sup>. Ainsi, dans l'état actuel de la culture occidentale, on ne peut plus vraiment parler de ritualité comme étant une réalité repérable, cristallisée, distincte, qui attendrait par exemple d'être analysée<sup>53</sup>. La ritualité apparaît plus fluide et mobile et il importe de trouver des outils de pensée plus adaptés à ces traits.

### 2.1.2 Une déconstruction sur le plan structurel

Bell déconstruit aussi la notion de «rituel» sur le plan de sa constitution interne. Le rituel se voit très souvent attribuer des caractéristiques intrinsèques, à savoir qu'il serait nécessairement formel, répétitif et traditionnel. On pense que ces traits doivent faire partie d'un rituel, mais on ne les retrouve pas dans toute activité où est exercée la ritualité<sup>54</sup>. Des activités pourraient très bien être informelles, comme une messe célébrée dans une maison privée, ou encore n'arriver qu'une seule fois dans la vie, comme un baptême, ou bien n'être pas directement liées à une tradition, comme les divers rituels *ad hoc* créés à la suite d'une tragédie, et on y reconnaîtrait quand même de la ritualité<sup>55</sup>. Ainsi, la notion de «rituel», telle que souvent adoptée dans la culture occidentale, ne fonctionne pas.

---

<sup>52</sup> Cf. BELL, «Ritual», p. 408-409.

<sup>53</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 266.

<sup>54</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 91-92; «Ritual [Further]», p. 7853; «Ritual», p. 398, 406.

<sup>55</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 92; «Ritual», p. 397-398.

## 2.2 Définitions et éléments de méthode

Même si Bell déconstruit la notion de «rituel», elle ne s'empêche pas de l'utiliser. À titre d'exemple, même dans des pages de *Ritual Theory* où certains éléments du cœur de sa pensée sur la ritualité sont exposés, elle emploie le terme «ritual» comme substantif ou adjectif<sup>56</sup>. Il lui arrive aussi d'inclure «rite»<sup>57</sup> dans son vocabulaire.

La déconstruction opérée par Bell exige tout de même quelques précautions dans la terminologie utilisée dans ce chapitre. En effet, elle emploie souvent un terme qui lui permet de se distancier de la notion régulière de «rituel», soit le mot «ritualization»<sup>58</sup>, qui ne pourra être considérée qu'à la fin du présent chapitre étant donné que la présentation de l'agent ritualisé permettra de la saisir beaucoup mieux. Pour tenir compte de cette terminologie, j'éviterai d'utiliser les termes «rite» et «rituel», à moins d'exception, pour présenter l'agent ritualisé. Je privilégierai deux autres expressions, soit «ritualité» et «activité ritualisée». Le mot «ritualité» garde le sens précisé au chapitre précédent. Il s'agit toujours de cette dimension constitutive de l'être humain qui porte celui-ci à entrer dans des actions dites rituelles. Ce terme s'apparente un peu à la notion «ritualisation» de Bell. La seconde expression, «activité ritualisée», sera employée beaucoup plus souvent pour désigner une activité dans laquelle un sujet met en œuvre la ritualité qui le constitue. Cette expression sera préférable à «activité rituelle», car celle-ci tend à ramener la notion «rituel»

---

<sup>56</sup> Par exemple, dans des expressions comme «“sense” of ritual» ou «ritual body» («“sens” de la ritualité», «corps rituel». BELL, *Ritual Theory*, p. 98, 100. C'est moi qui traduis). Cf. aussi p. 98-117, 204-218, où le substantif ou l'adjectif «ritual» est régulièrement utilisé, même dans des pages clefs de sa pensée sur la ritualité.

<sup>57</sup> À titre d'exemple, cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 116.

<sup>58</sup> «ritualisation». BELL, *Ritual Theory*, p. 88. C'est moi qui traduis.

déconstruite par Bell. Encore une fois, la présentation de l'agent ritualisé permettra de donner un sens encore plus précis à «action ritualisée» vers la fin de ce chapitre.

La déconstruction de Bell a aussi un impact méthodologique. Pour adopter une approche plus prometteuse de la ritualité, Bell choisit de prendre résolument comme point de départ l'action humaine comme action<sup>59</sup>. L'action ne doit pas être vue seulement comme une expression de pensées ou d'idées préexistantes, mais comme ayant aussi le potentiel de produire des idées et des pensées, de même que le contexte dans lequel évoluent les personnes<sup>60</sup>. En partant de l'action, on évite davantage le risque d'une division dans l'expérience humaine et on peut mieux rendre compte de cette expérience dans sa globalité ou son intégralité. C'est donc l'action qui doit être prise comme point de départ d'exploration événementielle de l'«agent ritualisé».

### **3. Caractériologie événementielle de l'agent ritualisé**

J'ai déjà décrit l'agent ritualisé de cette façon, de manière provisoire : il s'agit d'un sujet qui, mettant en œuvre la ritualité qui le constitue, se laisse façonner par le contexte dans lequel il se retrouve et le façonne à son tour. Je présenterai l'agent ritualisé de façon événementielle à l'aide de quatre traits : l'agent ritualisé (1) se situe dans son contexte, (2) incorpore une opposition dans un mouvement, (3) négocie une relation de pouvoir, jusqu'à (4) exercer une maîtrise rituelle.

---

<sup>59</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 74, 80.

<sup>60</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 76, 82.

Cette présentation de l'agent ritualisé sera accompagnée de plusieurs exemples. Je me servirai surtout des exemples déjà utilisés par Bell, que j'amplifie parfois. Mais j'ai dû en inventer quelques-uns pour arriver à présenter sa pensée le plus clairement possible. J'ai surtout privilégié les exemples qu'elle donne de la tradition chrétienne. Pour l'ensemble des quatre traits qui seront exposés, j'aurais préféré pouvoir reprendre une seule action ritualisée qui, déployée comme en filigrane, aurait pu illustrer les quatre traits et assurer une plus grande unité. Mais tant parmi les exemples de Bell que parmi ceux qui pourraient être tirés de la tradition chrétienne, je n'ai pas pu en identifier.

Il est difficile de présenter de manière narrative, successive ou chronologique diverses dimensions qui, au fond, surviennent simultanément ou de façon dialectique au cours de la mise en œuvre d'une action ritualisée<sup>61</sup>. Mais ce type d'articulation permet tout de même de saisir une logique dans le processus qui amène un sujet à ritualiser.

Le développement qui suit touchera deux questions<sup>62</sup>. Quand des agents ritualisés entrent-ils dans une action ritualisée? Comment procèdent-ils? La première question sera traitée au tout début du premier trait. L'ensemble des quatre traits événementiels de l'agent ritualisé constitueront une réponse à la seconde question.

---

<sup>61</sup> Les développements de Bell s'exposent parfois à cette difficulté (cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 211).

<sup>62</sup> Cf. Bell, *Ritual*, p. 81. Bell s'intéresse aussi à la question du «pourquoi» de l'action ritualisée. Mais je laisse tomber cet aspect car il m'amènerait à présenter un cinquième trait événementiel de l'agent ritualisé qui n'est pas essentiel à mon argumentation et allongerait indûment ma thèse.

### **3.1 L'agent ritualisé se situe dans son contexte**

Après la déconstruction de la notion «rituel», c'est à ce point-ci que commence à être construit le cadre particulier que propose Bell pour appréhender la ritualité de manière différente. Cette construction commence avec la considération du contexte dans lequel se trouve l'agent ritualisé. Ce contexte va être envisagé à partir des activités qui le composent.

#### **3.1.1 Les activités régulières comme fondement de l'action de l'agent ritualisé**

Avant même d'entrer dans une action que plusieurs théories appellent «rite» ou «rituel», un agent ritualisé est un sujet qui a appris à poser une grande diversité d'actions dans son quotidien. Ses occupations le font poser plusieurs actions de base, telles prendre un bain, s'habiller, se nourrir, marcher, échanger avec quelqu'un, etc. Ces actions effectuées dans la vie de tous les jours peuvent être qualifiées de «régulières».

Or il arrive qu'un sujet effectue ces mêmes actions d'une façon bien particulière. S'il peut prendre un bain, s'habiller, se nourrir, marcher, ou échanger avec quelqu'un d'une manière dite «régulière», il peut aussi prendre un bain dans une ablution, s'habiller en revêtant une aube, se nourrir en vivant une eucharistie, marcher en se joignant à une procession, échanger avec quelqu'un en participant au dialogue entre une assemblée et un président dans une célébration liturgique, etc. On peut dire que le sujet, en agissant ainsi, «ritualise» des actions. Mais les modifications apportées à ces actions ne rendent pas celles-ci totalement différentes des actions posées de façon habituelle. Comme le mentionne Bell,

«ritual is not a set of distinct acts»<sup>63</sup>. Une action que l'on pourrait qualifier de «ritualisée» ne se singularise pas au point de ne pas être constituée, au départ, d'une action régulière<sup>64</sup>.

### 3.1.2 Le désir d'empuissancement

En quelles circonstances les humains posent-ils des actions dites «ritualisées»? Pour répondre à cette question à partir de Bell, il faut tenir compte de l'idée d'«empowerment» à laquelle elle recourt et que je traduis par «empuissancement»<sup>65</sup>. Le sens de ce terme peut être donné à partir de Michel Foucault<sup>66</sup> auquel Bell se réfère pour parler du pouvoir.

Foucault remet en question la conception habituelle du pouvoir. Le plus souvent, le pouvoir est vu comme une influence ou une force, possédée ou recherchée, permettant de contrôler non seulement sa propre existence, mais aussi celle des autres<sup>67</sup>, parfois même de nier l'autonomie des autres<sup>68</sup>. Selon Foucault, cette conception mérite d'être remise en question notamment pour deux raisons. Premièrement, elle tend à être trop axée sur les actions d'un souverain ou d'une figure homologue et à ne pas rendre compte de ce qui se

---

<sup>63</sup> «la ritualité n'est pas un jeu d'actes distincts». BELL, «The Ritual Body», p. 302. C'est moi qui traduis. Cf. aussi BELL, «Ritual, Change», p. 34; *Ritual*, p. 81.

<sup>64</sup> Cf. BELL, «The Ritual Body», p. 302, 311 n. 2.

<sup>65</sup> Suivant le même principe de traduction que celui indiqué au chapitre 1.

<sup>66</sup> Michel FOUCAULT, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Colin GORDON (éd.), New York, Pantheon Books, 1980, 270 p.; «The Subject and Power», in Hubert L. DREYFUS et Paul RABINOW (éd.), *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, 231 p., p. 208-226. Ces commentaires s'avèrent aussi utiles : Hubert L. DREYFUS et Paul RABINOW, «Interpretive Analytics», in ID., *Michel Foucault*, p. 104-125; Mark COUSINS et Athar HUSSAIN, «Power», in ID., *Michel Foucault*, New York, St. Martin's Press, 1984, 278 p., p. 225-251.

<sup>67</sup> Cf. Colin GORDON, «Afterword», in FOUCAULT, *Power/Knowledge*, p. 234-235; BELL, *Ritual Theory*, p. 197-198; «The Ritual Body», p. 306.

<sup>68</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 198; Stewart R. CLEGG, *Frameworks of Power*, London/Newbury Park/New Delhi, 1989, 297 p., p. 4.

produit dans les micro-relations de la vie quotidienne, sur plan local<sup>69</sup>. En second lieu, cette vision désigne plus de la violence que du pouvoir. Pour lui, une action qui voudrait exercer une contrainte directe sur des personnes ou des choses ou une domination à la manière des adversaires ne consisterait pas en du pouvoir, mais en de la violence<sup>70</sup>.

Foucault préfère parler non pas de «pouvoir», mais de «relation de pouvoir». On peut se faire une idée d'une telle relation à partir de trois éléments tirés de sa pensée. Premièrement, le pouvoir est relationnel<sup>71</sup>. Il n'est pas une réalité substantielle que des individus pourraient posséder ou se voir attribuer et que d'autres ne posséderaient pas, mais une réalité qui circule dans des relations et dont les sujets sont les véhicules<sup>72</sup>. Les sujets ne sont pas les points d'application du pouvoir, comme si une personne qui domine pouvait les changer dans leur identité, mais ils sont les effets du pouvoir, au sens d'être constitués comme sujets par le pouvoir, étant donné qu'ils acceptent d'agir à partir des possibilités d'action qui leur sont offertes<sup>73</sup>. En second lieu, pour qu'il y ait exercice de pouvoir qui ne devient pas violence, il faut que soit reconnue la liberté de tous les sujets impliqués. Pouvoir et liberté vont de pair, même que «[p]ower is exercised only over free subjects, and only insofar as they are free»<sup>74</sup>, non pas libres d'une liberté paradisiaque, mais constituée

---

<sup>69</sup> Cf. FOUCAULT, *Power/Knowledge*, p. 96-97, 102; BELL, *Ritual Theory*, p. 199-200.

<sup>70</sup> Cf. FOUCAULT, «The Subject», p. 220-221; BELL, *Ritual Theory*, p. 199-201.

<sup>71</sup> Cf. FOUCAULT, *Power/Knowledge*, p. 198-199; BELL, *Ritual Theory*, p. 199.

<sup>72</sup> Cf. FOUCAULT, *Power/Knowledge*, p. 98; COUSINS et HUSSAIN, «Power», p. 231; DREYFUS et RABINOW, «Interpretive Analytics», p. 117; BELL, *Ritual Theory*, p. 199.

<sup>73</sup> Cf. FOUCAULT, *Power/Knowledge*, p. 98; BELL, *Ritual Theory*, p. 203. En même temps, en s'exprimant de la sorte, Foucault demeure conscient que le pouvoir puisse être mal partagé (cf. FOUCAULT, *Power/Knowledge*, p. 99). D'ailleurs, même si Foucault a beaucoup écrit sur le pouvoir, il affirme que ce n'est pas le pouvoir comme tel qui l'intéresse, mais le sujet, i.e. le processus par lequel une personne devient un sujet dans une relation de pouvoir (cf. FOUCAULT, «The Subject», p. 208-209).

<sup>74</sup> «le pouvoir n'est exercé que sur des sujets libres, et seulement dans la mesure où ils sont libres». Foucault, «The Subject», p. 221. C'est moi qui traduis. Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 200-201.

de «reciprocal incitation and struggle»<sup>75</sup>. Enfin, le pouvoir n'existe effectivement que dans son exercice, c'est-à-dire lorsqu'il est mis en œuvre<sup>76</sup>. Cette mise en œuvre implique que l'un ou l'autre sujet engagé dans une relation de pouvoir agit de façon à tenter d'avoir un impact sur l'action d'un ou plusieurs autres sujets libres, considérés comme étant capables d'agir<sup>77</sup>.

Considérant ces données de Foucault et ce que Bell en retient<sup>78</sup>, on peut définir «relation de pouvoir» et «empuissancement». Une relation de pouvoir est un mode d'action dans lequel un sujet libre est en relation avec un autre sujet qu'il reconnaît comme étant libre afin d'avoir un impact non pas sur ce sujet comme tel, comme s'il voulait le changer, mais sur son action. Quant à l'empuissancement, il s'agit d'une capacité d'entrer dans une relation de pouvoir telle que définie, ou encore comme une disposition relationnelle permettant d'advenir comme sujet libre.

La notion «empuissancement» ayant été définie, il est possible de répondre à la question posée au début de cette section – et mentionnée au tout début de cette caractériologie événementielle – à savoir à quel moment ou en quelles circonstances les humains posent des actions dites «ritualisées». Selon Bell, les humains posent des actions dites «ritualisées» quand, d'une part, des personnes ou des groupes ne font pas

---

<sup>75</sup> «incitation et lutte réciproques». FOUCAULT, «The Subject», p. 222. C'est moi qui traduis.

<sup>76</sup> Cf. FOUCAULT, «The Subject», p. 219; COUSINS et HUSSAIN, «Power», p. 230.

<sup>77</sup> Cf. FOUCAULT, «The Subject», p. 220; BELL, *Ritual Theory*, p. 199-200.

<sup>78</sup> «Foucault defines a relationship of power as a mode of action that does not intend to act directly on persons or things, which is what violence does, but indirectly on actions. The exercise of power is “always a way of acting upon an acting subject or acting subjects by virtue of their acting or being capable of action”». «Foucault définit une relation de pouvoir comme un mode d'action qui ne cherche pas à agir directement sur des personnes ou des choses, ceci étant ce que fait la violence, mais indirectement sur des actions. L'exercice du pouvoir est “toujours une manière d'agir sur un ou des sujets agissants en vertu de leur action ou de leur capacité d'action”». BELL, *Ritual Theory*, p. 199. C'est moi qui traduis. Dans le passage entre guillemets anglais, Bell cite FOUCAULT, «The Subject», p. 220. Cf. aussi COUSINS et HUSSAIN, «Power», p. 229.

suffisamment l'expérience d'un empuissancement dans leurs activités régulières, et quand, d'autre part, ces mêmes sujets ont l'intuition qu'un empuissancement efficace dépend d'une action qui rassemble trois conditions : (1) la référence à une réalité qui dépasse les agents ritualisés<sup>79</sup>; (2) le recours au langage non-verbal; (3) le caractère social de l'empuissancement recherché pour que celui-ci soit effectif sur le plan personnel<sup>80</sup>. Les implications de ces conditions seront explorées tout au long de la présente caractériologie.

### 3.1.3 La création de manières d'agir ritualisées

Pour être empuissancé, un agent ritualisé adopte ce que Bell appelle une «way of acting»<sup>81</sup> distincte de toutes les autres, voire même opposée à une autre manière d'agir. Cette manière d'agir opposée est une manière d'agir ritualisée. Un agent ritualisé fait cela en présupposant que si une action posée de manière régulière n'empuissance pas, la même action effectuée d'une manière opposée peut favoriser l'empuissancement souhaité.

---

<sup>79</sup> Lorsque Bell parle de ces «forces deemed to derive from beyond the immediate situation» («forces considérées comme provenant d'au-delà de la situation immédiate»). *Ritual*, p. 82. C'est moi qui traduis. Cf. aussi *Ritual Theory*, p. 99, 110, 141, 206; «Ritual, Change», p. 35; «The Ritual Body», p. 311; «Ritual [Further]», p. 7853), cela peut impliquer une force de l'ordre du religieux, mais pas nécessairement. En effet, elle mentionne un peu plus loin que ces forces peuvent consister en un dieu, mais aussi en une tradition, la vertu, et diverses autres réalités (cf. *Ritual*, p. 82). Dans le cas d'activités ritualisées en contexte thérapeutique, dont Bell parle à l'occasion (cf. «Ritual Tensions», p. 27; *Ritual*, p. 239-240; «Ritual», p. 407), on peut penser qu'une de ces autres réalités puisse être l'inconscient. Ainsi, l'expression «forces deemed to derive from beyond the immediate situation» doit être entendue dans un sens d'abord séculier (cf. BELL, «Ritual [Further]», p. 7853), afin que la quête d'empuissancement – et, par le fait même, la ritualité – soit considérée dans toute son extension possible, la quête d'empuissancement à l'aide du religieux demeurant bien sûr une possibilité évidente.

Par ailleurs, on a vu que la notion d'«empuissancement» implique un rapport intersubjectif, et donc que la réalité qui dépasse l'agent ritualisé et avec laquelle il est en rapport soit considéré comme un sujet libre. Cela demande une précision. Si jamais un agent ritualisé désire être empuissancé grâce à une réalité que, dans les faits, il ne considère pas comme un sujet au sens plein du terme – par exemple, dans un rituel thérapeutique où la réalité non maîtrisable pourrait être considérée comme étant l'inconscient – on peut dire au moins que l'agent subjectivise la réalité à partir de laquelle il souhaite être empuissancé.

<sup>80</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 116; «The Ritual Body», p. 311.

<sup>81</sup> «manière d'agir». BELL, «Ritual», p. 405. C'est moi qui traduis.

L'expression «manière d'agir ritualisée» demande un éclaircissement et ce, à l'aide d'illustrations<sup>82</sup>. Pour ce faire, il est utile de distinguer, dans un premier temps, «agir» et «manière d'agir». D'une part, les êtres humains sont des êtres qui agissent. Il a déjà été dit que le quotidien de la vie humaine est constitué de toutes sortes d'actions de base, telles prendre un bain, s'habiller, se nourrir, marcher, échanger avec quelqu'un, etc., des actions qui impliquent les humains à la fois individuellement et socialement. D'autre part, «agir» peut survenir de diverses manières, c'est-à-dire selon divers styles qui dépendent des circonstances. Pour ne considérer qu'une seule des actions mentionnées, celle de se nourrir, elle peut être réalisée de manière rapide quand on est pressé ou en voyage, de manière calculée quand on suit un régime, de manière récréative quand on partage un repas au restaurant en bonne compagnie, de manière familiale quand c'est le dimanche soir, etc.

Cette première distinction entre «agir» et «manière d'agir» étant établie, il faut aussi distinguer la «manière d'agir ritualisée» de toutes les autres manières d'agir. Tel que mentionné ci-haut, si des sujets adoptent une manière d'agir qui donne lieu à une activité ritualisée, c'est qu'ils présupposent que cette même manière d'agir va les empuissancer davantage que ne le font leurs autres manières d'agir. Pour reprendre l'exemple de se nourrir, si les manières rapide, calculée, récréative et familiale de réaliser cette action, toutes considérées comme des manières régulières d'agir, ne sont pas vécues comme un empuissancement par un sujet, il peut passer, pour un temps, de l'une de ces manières de manger à une autre qui lui est opposée. Cela signifie qu'il pourrait manger d'une manière lente, ou généreuse, ou sérieuse, ou communautaire, si bien qu'on se retrouve avec les

---

<sup>82</sup> Il apparaît peu important pour Bell d'éclaircir cette expression au moyen d'exemples, alors l'illustration est de moi.

oppositions suivantes : rapide / lent, calculé / généreux, récréatif / sérieux, familial / communautaire. Fondamentalement, la même action du quotidien est posée, mais elle est «mimed by the contrast»<sup>83</sup>. On peut déjà noter que ces manières opposées de se nourrir ne sont pas étrangères à un contexte chrétien. On reconnaît que l'une ou l'autre contribue à structurer un repas eucharistique, peut-être aussi un repas précédé d'une bénédiction ou suivi d'une action de grâce.

### 3.1.4 Des manières d'agir opposées structurées par des schèmes

Bell indique que les oppositions qui structurent des actions ritualisées sont effectuées à partir de «schemes», plus précisément d'«oppositional schemes»<sup>84</sup>. Il est nécessaire de définir cette notion majeure présente dans le concept d'«agent ritualisé». Mais comme Bell n'offre presque pas d'éléments pour en formuler une définition systématique, je la définirai en faisant appel à la pensée du sociologue Pierre Bourdieu, l'auteur le plus important auquel elle se réfère lorsqu'elle introduit cette notion<sup>85</sup>.

D'après Bourdieu, un schème est une structure mentale ou corporelle structurée par des pratiques et structurante de pratiques<sup>86</sup>. Conjuguée à la pensée de Bell, cette définition

---

<sup>83</sup> «mimée par contraste». BELL, «The Ritual Body», p. 302. C'est moi qui traduis. Cf. aussi p. 304.

<sup>84</sup> «schèmes», «schèmes oppositionnels». BELL, *Ritual*, p. 81. C'est moi qui traduis.

<sup>85</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 97 (cf. aussi p. 79); «The Ritual Body», p. 301-302, 311(n. 2). Pour recourir à BOURDIEU, Bell se sert surtout d'*Outline of a Theory of Practice* (Cambridge studies in social anthropology, 16), Cambridge, Cambridge University Press, 1977, 2005, 248 p. (cf. notamment p. 87). Pour introduire le terme «schème», Bell réfère aussi à Jean COMAROFF, *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1985, 296 p., mais un parcours de cet ouvrage indique que l'auteure ne fournit pas d'éléments conceptuels décisifs permettant de formuler une définition satisfaisante.

<sup>86</sup> Cette définition peut être construite à partir de formules brèves de Bourdieu qui offrent un début de précision systématique de ce qu'il entend par «schème». Elles ont été repérées dans trois des quatre œuvres considérées comme des synthèses de sa pensée (cf. Gérard MAUGER, «La théorie de la pratique», in Frédéric

permet de définir le «schème oppositionnel» de Bell comme une structure corporelle structurée à partir d'une bipolarité insérée dans des pratiques et structurante d'autres pratiques à partir de cette même bipolarité. Des qualificatifs «mental» et «corporel» de la définition de «schème», je ne retiens que «corporel» pour définir «schème oppositionnel», car, comme on le verra plus loin, Bell le relie étroitement au corps<sup>87</sup>.

Pour illustrer la notion de «schème oppositionnel», on peut penser aux personnes qui se rendent dans une église en vue d'une eucharistie dominicale<sup>88</sup>. Cette activité implique une foule d'oppositions, mais il suffira ici d'en nommer cinq : (1) puisque l'horaire régulier des jours de la semaine n'empuissance pas nécessairement, on suit un horaire différent le dimanche; (2) pour toutes les fois où le lieu domestique ne favorise pas d'empuissancement, on se rend dans un lieu public; (3) si les vêtements de tous les jours ne créent pas une ambiance d'empuissancement, on revêt des habits chics; (4) l'autodétermination ne suscitant pas un empuissancement à tout coup pour prier, on fait le choix de se laisser guider par une personne qui préside le rassemblement; (5) étant donné que l'empuissancement n'est pas au rendez-vous à coup sûr lors d'une démarche libre, on opte pour une démarche structurée. On se retrouve donc avec les cinq oppositions suivantes : jours de semaine / dimanche, lieu domestique / lieu public, vêtements de tous les

---

LEBARON et Gérard MAUGER (éd.), *Bourdieu (Lectures de...)*, Paris, Ellipses, 2012, 399 p., p. 125-153, p. 127) : (1) *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle* (Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques, 92), Genève, Droz, 1972, 269 p., p. 188, 204, 259 (n. 83); *Outline*, édition anglaise enrichie (cf. p. vii) déjà mentionnée, p. 16, 86; (2) *Le sens pratique* (coll. «Le sens commun»), Paris, Éditions de Minuit, 1980, 475 p., p. 88, 92, 101; (3) (avec Loïc J. D. WACQUANT), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive* (coll. «Libre examen»), Paris, Seuil, 1992, 267 p., p. 16-17; *An Invitation to Reflexive Sociology*, édition anglaise plus détaillée, Chicago, University of Chicago Press, 1992, 332 p., p. 7.

<sup>87</sup> Bell mentionne même que les schèmes oppositionnels sont une «physical construction» («construction physique». BELL, *Ritual Theory*, p. 101. C'est moi qui traduis). Cf. aussi p. 100, 110.

<sup>88</sup> Cf. BELL, «Ritual [Further Considerations]», p. 7852-7853. Je modifie un peu l'exemple donné par Bell et je le développe davantage pour que, dans l'ensemble de ce chapitre, je puisse mieux articuler ma propre exposition de sa pensée.

jours / vêtements chics, autodétermination / conduite d'un président, démarche libre / démarche structurée. Dans chacune de ces oppositions, avant même que soient effectuées des oppositions, on trouve des pratiques, plus précisément des actions : suivre un horaire, habiter un lieu, se vêtir, prier, suivre une démarche. De façon régulière, ces actions sont posées par les agents ritualisés selon les schèmes qui se sont structurés en eux dans le quotidien. Mais le besoin d'être empuissancé aura pour effet de restructurer ces schèmes d'action en y insérant une bipolarité<sup>89</sup>, de telle sorte que, en des moments différents, ces actions pourront être effectuées en suivant des pôles différents. Ainsi, dans les oppositions énumérées, puisque le premier pôle est perçu comme ne favorisant pas un empuissancement, le second sera privilégié afin d'effectuer ces actions d'autres manières, en supposant que ces autres manières d'agir favoriseront, elles, l'empuissancement souhaité. Les schèmes qui génèrent les cinq actions mentionnées ont alors pris la forme de schèmes oppositionnels. Bien sûr, quand un agent ritualisé effectue de telles oppositions, il fait cela avec une certaine méconnaissance de ce qu'il est en train d'accomplir. Cette méconnaissance n'indique pas une inconscience de la part de l'agent. Elle indique plutôt que les schèmes comme tels ne deviennent pas explicites dans la conscience personnelle ou le discours social<sup>90</sup>.

Une précision doit être apportée au sujet de l'insertion d'une bipolarité. Suivant la pensée de Bell, cette insertion ne consiste pas en une division de l'expérience humaine, comme si le pôle suivi pour ritualiser une action créait du sacré qui serait à distinguer du

---

<sup>89</sup> Bell parle de «creating and manipulating contrasts» («créer et manipuler des contrastes»). BELL, *Ritual Theory*, p. 98. C'est moi qui traduis).

<sup>90</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 82-83, 97; «The Ritual Body», p. 301-302. Cf aussi BOURDIEU, *Outline*, p. 87, mais plus haut dans le même ouvrage, p. 27, il précise que les schèmes sont «implicit rather than unconscious» («implicites plutôt qu'inconscients»). C'est moi qui traduis).

profane. Cette insertion d'une bipolarité consiste plutôt en l'intégration – ou la réintégration<sup>91</sup> – d'une polarité complémentaire à celle qui est le plus souvent privilégiée dans les actions régulières, comme c'est le cas, par exemple, de la démarche structurée d'une eucharistie par rapport à la démarche libre d'autres activités. Cette bipolarité insérée dans un schème pour structurer une action ritualisée indique la capacité de l'action ritualisée de renvoyer à des aspects du réel qu'il serait plus difficile de trouver dans des activités régulières.

Bell utilise plus d'une expression pour désigner les schèmes oppositionnels<sup>92</sup>. Dans la présente thèse, je privilégie l'expression «schème oppositionnel» pour sa précision et sa concision, mais aussi parce que Bell emploie parfois cette désignation lorsqu'elle synthétise son approche de la ritualité<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 104.

<sup>92</sup> Pour mentionner les désignations les plus importantes, elle introduit la notion de «schème oppositionnel» dans *Ritual Theory* avec l'expression «schemes of privileged opposition» («schèmes d'opposition privilégiée»). BELL, *Ritual Theory*, p. 98. C'est moi qui traduis). Cette désignation souligne, d'une part, que l'opposition effectuée pour ritualiser a pour but de privilégier l'un des pôles, comme l'illustre l'exemple qui vient d'être donné, et, d'autre part, que l'action ritualisée qui sera structurée va dominer les activités régulières, au sens où l'action ritualisée va induire qu'elle a une valeur plus haute, un peu comme la manière de vivre une célébration eucharistique annonce la plus haute valeur de la nourriture spirituelle qui y est consommée comparativement à la nourriture régulière (cf. BELL, «The Ritual Body», p. 302-303). Un peu plus loin dans *Ritual Theory*, Bell parle de «schemes of binary oppositions» («schèmes d'oppositions binaires»). BELL, *Ritual Theory*, p. 101. C'est moi qui traduis), mettant ainsi en relief la bipolarité introduite par une telle structure. Au lieu d'«opposition», elle parle parfois de «contraste», comme dans «practical schemes of privileged contrast» («schèmes pratiques de contraste privilégié»). BELL, «The Ritual Body», p. 305. C'est moi qui traduis) ou «schemes of privileged contrasting» («schèmes d'établissement d'un contraste privilégié»). BELL, «The Ritual Body», p. 305. C'est moi qui traduis).

<sup>93</sup> Cf. BELL, «Ritual», p. 405; *Ritual*, p. 81.

### 3.1.5 Des manières d'agir ritualisées qui reprennent les structures d'actions d'un contexte

Les manières d'agir ritualisées et les schèmes oppositionnels qui leur donnent forme sont directement liés à l'environnement ou au contexte dont ils font partie<sup>94</sup>. Dans tous les propos de Bell sur le contexte – ou l'environnement, les deux termes étant synonymes pour Bell – trois points sont à noter, à savoir le caractère incontournable qu'elle lui reconnaît, la conception particulière qu'elle en adopte et les points de vue qu'elle suggère pour caractériser un contexte sur le plan rituel.

Bell indique que le contexte s'avère un aspect incontournable dans la ritualité. Elle souligne que depuis la démonstration d'Arnold van Gennep voulant qu'un déplacement en un lieu physique précis joue un rôle clef dans la mise en œuvre d'un rite de passage<sup>95</sup>, divers chercheurs ont relevé l'importance de l'espace où se déroule une activité ritualisée<sup>96</sup>, tels Mircea Eliade<sup>97</sup>, Victor W. Turner<sup>98</sup> et Jonathan Z. Smith<sup>99</sup>. Selon Bell, le contexte est

---

<sup>94</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 98-101; *Ritual*, p. 81-82.

<sup>95</sup> Cf. Arnold VAN GENNEP, «Le passage matériel», in ID., *Les rites de passage* (Maison des sciences de l'homme. Rééditions, 5), New York, Johnson Reprint, 1909, 1969, 288 p., p. 19-33.

<sup>96</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 99.

<sup>97</sup> Mircea ELIADE parle de la création d'un espace sacré à partir des rites, ceci n'étant pas sans lien avec le désir de faire l'expérience d'un temps sacré, i.e. d'une régénération du temps (cf. *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1969, 187 p., p. 13-111, spécialement p. 33); *Le sacré et le profane* (coll. «Idées»), Paris, Gallimard, 1965, 186 p., p. 21-98, spécialement p. 79) (original : «Das Heilige und das Profane», in Ernesto GRASSI (éd.), *Rowohlts Deutsche Enzyklopädie*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuchverlag GmbH, 1957; je n'ai pu consulter cette source).

<sup>98</sup> Victor W. TURNER mentionne l'importance du «ritualized space» («espace ritualisé»). «Ritual as Communication and Potency. An Ndembu Case Study», in Carole E. HILL (éd.), *Symbols and Society. Essays on Belief Systems in Action* (Southern Anthropological Society Proceedings, 9), Athens, Southern Anthropological Society, 1975, 140 p., p. 58-81, p. 69. C'est moi qui traduis).

<sup>99</sup> Cf. Jonathan Z. SMITH, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1987, 183 p., p. 74-95, où il indique que le choix d'un site pour une activité ritualisée est un processus en soi (cf. p. 75), ceci pouvant aller jusqu'à privilégier «a fixed place, at a fixed time, to perform or participate in a fixed act» (p. 90. «un lieu précis, un temps précis, pour mettre en œuvre ou prendre part à un acte précis»). C'est moi qui traduis). Ailleurs, le même auteur avait déjà indiqué qu'un «ritual represents the

essentiel pour saisir le comment et le pourquoi d'une activité ritualisée<sup>100</sup> : «When abstracted from its immediate context, an activity is not quite the same activity»<sup>101</sup>. Cette dimension contextuelle indique, d'une part, qu'une activité ritualisée a toujours une part de contingence<sup>102</sup> et ne peut être envisagée qu'à partir de la situation socioculturelle où elle est déployée<sup>103</sup>. L'aspect contextuel indique, d'autre part, que l'environnement dans lequel évolue un sujet est symboliquement constitué<sup>104</sup>, c'est-à-dire qu'il établit avec son milieu des liens qui ne pourraient pas facilement être saisis en dehors du contexte.

Bell a sa propre conception d'un contexte dans lequel ont lieu des activités ritualisées. D'une part, elle considère qu'un contexte est le «full spectrum of ways of acting within any given culture»<sup>105</sup>. On reconnaît ici les manières d'agir dont il a été question plus haut. D'autre part, elle affirme qu'un environnement est à la fois «structured and structuring»<sup>106</sup>. Même que les structures que constituent les schèmes oppositionnels ne sont rien d'autres que l'intériorisation des structures d'actions du contexte<sup>107</sup>, et des structures dans lesquelles une bipolarité est insérée. On peut synthétiser ces données en affirmant que

---

*creation of a controlled environment*) («rituel implique la création d'un environnement contrôlé». Jonathan Z. SMITH, *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown* (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago/London, University of Chicago Press, 1982, 165 p., p. 63. C'est l'auteur qui souligne. C'est moi qui traduis).

<sup>100</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 81.

<sup>101</sup> «Lorsqu'elle est abstraite de son contexte immédiat, une activité n'est pas tout à fait la même activité». BELL, *Ritual Theory*, p. 81. C'est moi qui traduis.

<sup>102</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 91.

<sup>103</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 81-82, 98-100; «Ritual [Further]», p. 7852; «The Ritual Body», p. 302.

<sup>104</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 93; «Ritual [Further]», p. 7853. Ce propos introduit le symbole dans la présentation événementielle de l'agent ritualisé. Mais Bell ne se sert presque pas du concept «symbole» dans sa pensée sur la ritualité. Il apparaîtra alors rarement dans le présent chapitre.

<sup>105</sup> «éventail de toutes les manières d'agir à l'intérieur d'une culture donnée». BELL, *Ritual*, p. 81. C'est moi qui traduis. Même que pour Bell, «the context is created in the act» («le contexte est créé dans l'acte»). BELL, «The Ritual Body», p. 310. C'est moi qui traduis. Ceci est dit de l'action rituelle, mais peut aussi être dit de toute action.

<sup>106</sup> «structuré et structurant». BELL, *Ritual Theory*, p. 98, 100. C'est moi qui traduis.

<sup>107</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 98-99, 107.

pour Bell, un contexte envisagé du point de vue de la ritualité consiste en un ensemble de structures d'actions qui constituent une culture et qui sont à la fois structurées et structurantes. Cela veut dire que dans un contexte donné, les actions ritualisées de chacun sont non seulement structurées par les actions passées et présentes de ceux et celles qui ont contribué à former ce contexte, mais ont aussi un potentiel structurant pour les actions du présent et du futur. Pour considérer l'exemple du geste de paix à l'eucharistie, il reprend l'action régulière de se saluer, une action constituée de structures qui varient d'un contexte à l'autre en termes de gestes effectués, de temps mis à se saluer, de quantité de paroles échangées, etc. En reprenant l'action de se saluer de manière ritualisée, ce sont notamment une ou quelques structures d'actions du contexte qui sont reprises tout en insérant dans chacune une bipolarité, par exemple en posant le geste de manière plus lente et plus chaleureuse que dans une salutation régulière, de telle sorte que sont constitués, dans ce cas, les schèmes oppositionnels rapide / lent et sobre / chaleureux. Si une action ritualisée dépend ainsi du contexte, c'est dire qu'elle n'est pas simplement en opposition, mais aussi en intégration ou en continuité par rapport aux autres actions de son contexte<sup>108</sup>. Par ailleurs, Bell est consciente que des traditions rituelles croient pouvoir fonctionner indépendamment de leur contexte, comme la messe catholique ou le sacrifice védique avec le feu. Elle reconnaît que ces traditions peuvent exiger le recours à d'autres outils d'analyse pour examiner leur dynamique propre. Elle note par contre que si la pertinence de ces activités ritualisées demeure reconnue, c'est entre autres parce qu'elles aident à définir le présent qui, lui, situe les agents ritualisés dans un contexte<sup>109</sup>. Ainsi, il importe d'admettre

---

<sup>108</sup> Cf. BELL, «The Authority», p. 106; *Ritual Theory*, p. 115; ASLAN, «Foreword», p. vii.

<sup>109</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 100-101.

que même ces types d'activités ritualisées conservent une relation minimale avec un contexte<sup>110</sup>.

C'est une chose de dire que les manières d'agir ritualisées reprennent les structures d'actions d'un contexte. C'en est une autre de disposer de balises pour caractériser un contexte d'un point de vue rituel, d'abord pour situer les manières d'agir ritualisées dans un ensemble, mais aussi et surtout pour comprendre pourquoi celles-ci varient d'un contexte à l'autre. Bell répond à cette attente<sup>111</sup>. Dans son sixième chapitre de *Ritual*, intitulé «Ritual Density»<sup>112</sup>, elle présente six points de repère pour caractériser un contexte sur le plan rituel, soit ceux qu'elle considère les plus utiles pour l'époque contemporaine<sup>113</sup>. Je ne retiens que le premier point de vue, étant donné que c'est le seul dont je me servirai dans cette thèse, spécialement dans le cadre du chapitre 3. Il consiste à tenir compte du système rituel dans lequel s'insère une activité ritualisée, un tel système constituant un ensemble de cérémonies religieuses qui structurent les comportements ritualisés d'un groupe donné<sup>114</sup>, tel le système sacramentel chrétien et le système rituel védique indien<sup>115</sup>. On peut entrer dans la logique d'un système rituel en examinant, d'une part, les liens qui existent entre les

---

<sup>110</sup> Cette affirmation sur le recours à d'autres outils pour étudier la messe catholique pourrait invalider en partie le recours à Bell dans la présente thèse. Mais puisqu'elle ajoute qu'aucune activité ritualisée ne peut prétendre sérieusement se distinguer totalement d'un contexte, la pertinence de sa pensée dans la présente thèse s'en trouve restaurée. De toute manière, le contexte n'est qu'un élément parmi d'autres dans cette caractériologie de l'agent ritualisé, de sorte que si le concept d'«agent ritualisé» ne pouvait, aux yeux de certains, être appliqué à la liturgie chrétienne à partir de cet élément, le présent chapitre en expose divers autres à partir desquels effectuer cette application.

<sup>111</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 171-172.

<sup>112</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 173-209.

<sup>113</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 173.

<sup>114</sup> Les autres points de vue consistent en l'usage de grilles d'analyse construites par des chercheurs, en l'étude du rapport entre orthopraxie et orthodoxie, entre traditionalisme et sécularisation, et entre tradition orale et tradition écrite, de même qu'en la considération du type de regroupement religieux (cf. BELL, *Ritual*, p. 177-209).

<sup>115</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 176. Dans *Ritual Theory*, p. 116, Bell affirme qu'on ne trouve pas beaucoup de pratiques rituelles efficaces en dehors des systèmes rituels.

activités ritualisées qu'il rassemble et en le comparant, d'autre part, à d'autres systèmes rituels. Un tel exercice aide à entrer dans le sens de chaque activité ritualisée particulière<sup>116</sup>.

### 3.1.6 Synthèse du premier trait

Envisagé d'un point de vue événementiel, un agent ritualisé est d'abord un sujet qui se situe dans son contexte. Ce contexte est formé de multiples structures d'actions. Lorsque ses manières régulières d'agir ne l'empuissent pas ou peu, il peut choisir de poser des gestes en suivant un schème oppositionnel, c'est-à-dire en insérant une opposition dans une structure d'action empruntée au contexte. Il présuppose alors que si une manière régulière d'agir n'empuissent pas, une manière d'agir opposée – et, dans ce cas-ci, ritualisée – favorisera l'empuissance souhaitée. En entrant dans une action ritualisée, un agent ritualisé agira d'une manière distincte par rapport à ses autres activités, mais une action ritualisée aura du sens pour lui si elle est en intégration avec ces autres activités.

Jusqu'ici, l'agent ritualisé, examiné de manière événementielle, n'est pas encore entré pleinement dans l'action ritualisée. Pour le moment, on a surtout pris conscience du milieu dans lequel il se trouve pour structurer une manière d'agir ritualisée. C'est l'étape suivante qui explore son entrée dans l'action ritualisée proprement dite.

---

<sup>116</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 173-174.

### 3.2 L'agent ritualisé incorpore une opposition dans un mouvement

La structuration d'une manière d'agir ritualisée est un processus très incarné. Cela ne peut se produire autrement que par une implication du corps. Il importe, en ce deuxième point qui présente l'agent ritualisé, de préciser ce que Bell remarque dans le fait qu'une action ritualisée dépende d'un mouvement du corps.

#### 3.2.1 Le lien essentiel entre schème oppositionnel et mouvement du corps

Bell accorde une grande place au corps dans sa présentation de l'agent ritualisé. Cela permet de dépasser une approche trop intellectuelle de la ritualité<sup>117</sup> de même qu'un dualisme corps-esprit<sup>118</sup>. Même si Bell focalise beaucoup sur la personne avec son concept d'«agent ritualisé», elle ne considère pas le corps d'un sujet de manière individualiste, mais sociale. En effet, elle utilise à l'occasion l'expression «social body»<sup>119</sup>, parfois aussi «socialized body»<sup>120</sup>. Cette expression trouve des origines dans des travaux de la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle<sup>121</sup> et a été mise en valeur par des recherches anthropologiques des

---

<sup>117</sup> Cf. BELL, «Ritual», p. 407.

<sup>118</sup> Cf. BELL, «Embodiment», p. 538; *Ritual Theory*, p. 95.

<sup>119</sup> «corps social». BELL, *Ritual Theory*, p. 99. C'est moi qui traduis. Cf. aussi «The Ritual Body», p. 300-301.

<sup>120</sup> «corps socialisé». BELL, «Ritual [Further]», p. 7853. C'est moi qui traduis.

<sup>121</sup> À ce titre, dans *Ritual Theory*, p. 94, Bell renvoie à Émile DURKHEIM et Marcel MAUSS, «De quelques formes primitives de classification», in *Année sociologique*, 6 (1901-1902), p. 1-72 (cf. spécialement la conclusion); Robert HERTZ, «La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse», in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 68 (1909), p. 553-580 (cf. p. 557); Marcel MAUSS, «Les techniques du corps», in *Sociologie et Anthropologie* (Bibliothèque de sociologie contemporaine), Paris, Presses Universitaires de France, <sup>1</sup>1950, <sup>4</sup>1968, 482 p., p. 363-386.

dernières décennies<sup>122</sup>. Elle indique que le corps d'une personne est structuré en bonne partie grâce aux activités sociales dans lesquelles elle est impliquée. Le corps est donc, en un sens, une construction sociale qui entretient une relation interdépendante avec la société. Ainsi, quand Bell parle du «corps social», elle ne l'entend pas au sens corporatif, comme si l'expression désignait la société comme telle. Elle s'intéresse vraiment à «how the human psychophysical entity is socialized»<sup>123</sup>. Ainsi, un agent ritualisé est un sujet à la fois personnel et socialisé<sup>124</sup>.

Le corps est directement lié aux schèmes oppositionnels qui ont été introduits plus haut. En effet, tel que défini déjà, un schème oppositionnel est une structure dite «corporelle». Cela indique que ces schèmes n'existent pas sans l'implication du corps. Plus précisément encore, ces schèmes ne peuvent être créés et prendre forme autrement que dans les postures et les mouvements du corps : «[...] oppositions [...] all prove to be based on the movements and postures of the body»<sup>125</sup>.

---

<sup>122</sup> Cf., par exemple, COMAROFF, *Body of Power*, p. 6-7; Mary DOUGLAS, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, New York, Vintage Books, 1970, 1973, 218 p., p. 93; Victor W. TURNER, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1967, 405 p., p. 90. Cf. aussi BELL, *Ritual Theory*, p. 94-95.

<sup>123</sup> «comment l'entité psychophysique humaine est socialisée». BELL, *Ritual Theory*, p. 96. C'est moi qui traduis.

<sup>124</sup> Cf. BELL, «Ritual [Further]», p. 7853.

<sup>125</sup> «les oppositions s'avèrent toutes être fondées sur les mouvements et postures du corps». BELL, *Ritual Theory*, p. 103. C'est moi qui traduis. Cf. aussi *Ritual Theory*, p. 98, 109; *Ritual*, p. 81. Bell affirme cela en s'appuyant sur BOURDIEU (cf. *Outline*, p. 118-119, que je cite directement à partir de l'édition française) :

[U]ne analyse de l'univers des objets mythiquement ou rituellement qualifiés [...] établit que les innombrables oppositions qui peuvent être enregistrées dans tous les domaines de l'existence se laissent ramener à un petit nombre de couples [...] qui ont presque tous pour principes des mouvements ou des états du corps humain comme monter et descendre [...], aller à droite et aller à gauche, entrer et sortir [...], être couché et être debout (etc.) (BOURDIEU, *Esquisse*, p. 214).

Alors que Bell lie les oppositions aux mouvements et aux postures du corps (cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 103), Bourdieu, lui, les rattache *ou bien* aux mouvements, *ou bien* aux postures (ou états du corps humain). Pour éviter de court-circuiter la dynamique sur la ritualité articulée par la pensée de Bell, je ne parlerai que de mouvement. En effet, dans plusieurs contextes chrétiens, une posture tend très souvent à assimiler une activité ritualisée à la méditation, étant donné que les participants sont beaucoup encouragés à demeurer dans la

Un rapport étroit existe donc entre un schème oppositionnel et un mouvement du corps. L'un ne va pas sans l'autre. Il faut un mouvement du corps pour matérialiser un schème oppositionnel. Pour reprendre l'exemple de l'eucharistie dominicale, c'est le mouvement de s'habiller de vêtements chics pour cette célébration qui fait exister le schème oppositionnel vêtements chics / vêtements de tous les jours; c'est le mouvement de se déplacer à l'église qui matérialise le schème lieu public / lieu domestique; c'est l'ensemble des actions par lesquelles une assemblée liturgique se laisse guider par un président qui donne corps au schème conduite d'un président / autodétermination, etc. Inversement, un schème est nécessaire pour donner forme au mouvement du corps. Ce sont les schèmes qui donnent une structure aux mouvements qui viennent d'être énumérés<sup>126</sup>.

Le mouvement du corps joue un rôle majeur sur le plan de la réintégration recherchée dans une action ritualisée. Le mouvement permet à l'agent ritualisé d'incorporer la polarité qu'il va chercher dans l'action ritualisée en vue d'être empuissancé<sup>127</sup>. Ainsi, l'agent ritualisé devient davantage porteur de deux polarités, non seulement celle avec laquelle il est familier dans ses activités régulières, mais aussi celle qui est complémentaire.

---

réceptivité. La réceptivité est essentielle dans une activité ritualisée, et les postures favorisent cette réceptivité, mais elle n'a pas à être vécue de la même façon que dans une méditation. Dans une méditation, une posture a pour but de favoriser la réceptivité dans l'immobilité. Cependant, dans une activité ritualisée, la réceptivité doit être nourrie dans une ambiance où les participants doivent constamment s'attendre à être mobilisés pour demeurer dans une action, au moyen, par exemple, d'un répons, d'un appel à porter attention à l'action d'un ministre, d'un changement de posture, etc. Autrement dit, une posture ritualisée demande à être située dans le mouvement, étant donné que la ritualité maintient les sujets d'abord dans une action.

<sup>126</sup> Compte tenu de ce lien essentiel entre schème oppositionnel et mouvement du corps, il aurait été plus naturel de les introduire simultanément dans le présent exposé. Mais ayant parlé des schèmes oppositionnels dans un premier temps, et de manière distincte, il était davantage possible de souligner que ces schèmes sont formés à partir de structures d'actions qui n'appartiennent pas en propre à un agent ritualisé, mais proviennent du contexte.

<sup>127</sup> Dans *Ritual*, p. 81, et «Ritual, Change», p. 35, BELL mentionne que les schèmes oppositionnels sont incorporés.

En d'autres termes, par le mouvement, l'agent ritualisé s'imprègne d'un schème oppositionnel ou l'intériorise<sup>128</sup>.

La panoplie d'exemples d'actions ritualisées donnés par Bell dans ses écrits permet de déceler trois types de mouvements corporels : (1) se déplacer d'un lieu à un autre, comme dans un rite de passage<sup>129</sup>, (2) être en train de bouger sur place ou dans l'espace rituel, par exemple en s'agenouillant, en chantant ou en allumant de l'encens ou un cierge<sup>130</sup>, et (3) adopter une posture – en gardant à l'esprit qu'elle ne sera gardée que pendant un moment plus ou moins long, puisque la ritualité engage d'abord dans des actions – tel en se tenant debout<sup>131</sup>.

### 3.2.2 Le mouvement engage le corps dans une performance

Le mouvement situe les agents ritualisés dans une performance. Le terme «performance», suivant la théorie du même nom, peut prendre deux sens différents en sciences religieuses, selon les indications de Bell<sup>132</sup>. La performance consiste d'abord en l'observance d'un écrit qui prescrit l'exécution d'un rite, tel le fait qu'un prêtre suive un livre liturgique pour présider une célébration sacramentelle. Le terme désigne aussi la dimension d'une action ritualisée qui est non-écrite et qui ne dépend que de la mise en œuvre de l'acteur ou l'actrice, ceci amenant à s'intéresser par exemple au style adopté par un acteur, à sa manière de poser des gestes, à la part de créativité avec laquelle il exécutera

---

<sup>128</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 98-99; «The Ritual Body», p. 305.

<sup>129</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 99, et *Ritual*, p. 36-37, où elle se réfère à VAN GENNEP, *Les rites de passage*, en faisant allusion au chapitre «Le passage matériel», p. 19-33.

<sup>130</sup> Cf. BELL, «Religion through Ritual», p. 185.

<sup>131</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 99.

<sup>132</sup> Cf. BELL, «Performance», p. 205-206.

une action, etc. Actuellement, c'est ce second sens qui intéresse le plus les théoriciens de la performance<sup>133</sup> et c'est aussi dans cette direction qu'est orientée la pensée de Bell. De façon spontanée, on pourrait croire que la théorie de la performance appliquée à la ritualité met en valeur d'abord et avant tout l'inventivité. Mais ce n'est pas tout à fait le cas. Si la théorie de la performance voit la nécessité de cette inventivité, elle reconnaît aussi l'importance des traditions pluriséculaires, puisqu'elles apportent beaucoup à l'expérience rituelle en jouant un rôle dans la quête identitaire et aidant à se situer dans un contexte large<sup>134</sup>.

La performance rend attentif à l'aspect sensoriel d'une activité ritualisée. Les sens informent le corps au sujet du contexte<sup>135</sup> et le disposent à agir de manière à ce que son action ait une résonance dans ce même contexte. Cela implique bien entendu les cinq sens, soit la vue, l'ouïe, d'odorat, le goût, le toucher<sup>136</sup>. On peut s'y intéresser avec méthode, par exemple à partir de la synesthésie, qui consiste en une «symbolic experience of the unity of the senses»<sup>137</sup>, c'est-à-dire au fait que, dans un événement, même si plusieurs sens sont stimulés en même temps, toutes les perceptions sont condensées pour que l'événement soit vécu comme une expérience unifiée<sup>138</sup>. Bell mentionne aussi la kinesthésie qui implique de porter attention aux sensations provoquées par les mouvements du corps<sup>139</sup>.

---

<sup>133</sup> Cf. BELL, «Performance», p. 206; «What's So Powerful», p. 2.

<sup>134</sup> Cf. BELL, «Ritual [Further]», p. 7854; Felicia HUGHES-FREELAND, «Introduction», in ID., (éd.), *Ritual, Performance, Media*, London/New York, 1998, 237 p., p. 1-27 (spécialement p. 7-8).

<sup>135</sup> Bourdieu laisse entendre que les sens jouent un rôle pour faire du corps un «socially informed body» («corps socialement informé»). BOURDIEU, *Outline*, p. 124. C'est moi qui traduis, une expression citée par BELL, *Ritual Theory*, p. 80.

<sup>136</sup> Cf. BELL, «Ritual [Further]», p. 7854. Cf. aussi *Ritual*, p. 160.

<sup>137</sup> «expérience symbolique de l'unité des sens». Lawrence E. SULLIVAN, «Sound and Senses. Toward a Hermeneutics of Performance», in *History of Religions*, 26 (1986/1), p. 1-33, p. 6. C'est moi qui traduis.

<sup>138</sup> Cf. SULLIVAN, «Sound and Senses», p. 6-8; BELL, «Performance», p. 209; *Ritual*, p. 74.

<sup>139</sup> Cf. BELL, «Performance», p. 209; *Ritual*, p. 74. Bell renvoie à Richard SCHECHNER, «Kinesics and Performance», in ID., *Essays in Performance Theory, 1970-1976*, New York, Drama Book Specialists, 1977, p. 99-107, celui-ci parlant alors de «kinésie» qu'il décrit comme l'étude des mouvements du corps

La performance sensibilise au fait que la ritualité doit demeurer dans le mode de l'action et non pas passer à celui du discours<sup>140</sup>. Les actions ritualisées impliquent assez naturellement des symboles<sup>141</sup>. Elles peuvent comprendre aussi des paroles, mais pas dans le but d'informer ou d'entrer en communication comme le ferait un discours. On n'a qu'à penser à la formule «Je le jure» pour prêter serment à la cour, ou, dans les sacrements chrétiens, aux paroles «Oui, je le veux» par lesquelles les époux échangent leur consentement, et à «Ceci est mon corps» et «Ceci est la coupe de mon sang» auxquelles, au cours de l'histoire, la tradition eucharistique a reconnu une valeur de plus en plus importante pour reconnaître que le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Christ<sup>142</sup>. Ces paroles ne sont pas de l'ordre du discours mais demeurent dans le mode de l'action. Non pas au sens où elles seraient magiques, mais au sens où elles sont performatives, c'est-à-dire qu'elles procèdent à la manière du langage symbolique pour accomplir ce qui est exprimé<sup>143</sup>.

La performance met beaucoup en valeur l'expression. Elle aide à reconnaître que la ritualité rend possible des formes d'expression qui ne pourraient être obtenues autrement :

---

humain à partir de gestes, de postures, de groupements de personnes et de regroupements de groupements de personnes, en présupposant que ces mouvements constituent des actes de communication (cf. p. 100, 105). Cette seule référence sur laquelle Bell s'appuie mentionne un peu la place que peuvent occuper les sens dans les mouvements du corps (cf. p. 103), mais il faut dire que Schechner n'insiste pas sur une «kinesthésie» proprement dite.

<sup>140</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 110-114. Bell se réfère à Lévi-Strauss pour dire qu'un rituel ne consiste pas seulement en «paroles proférées», mais aussi «gestes accomplis» et en «objets manipulés» (Claude LÉVI-STRAUSS, *L'homme nu (Mythologiques, 4)*, Paris, Plon, 1971, 688 p., p. 600; cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 111). Par ailleurs, dans son manuscrit inédit, BELL mentionne plusieurs fois une hypothèse voulant qu'une croyance soit, du point de vue de la pratique, une forme d'action, au sens où une croyance ne peut se résumer simplement à un état d'esprit, une pensée ou un sentiment qui serait préalable à une action proprement dite (cf. *Believing*, p. 3, 9, 40, 57, 153, 201). Cela dit combien elle cherche à adopter une approche intégrale de l'expérience humaine.

<sup>141</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 103. Cf. aussi BOURDIEU, *Outline*, p. 125.

<sup>142</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 112-113; «Ritual», p. 404.

<sup>143</sup> Cf. BELL, «Ritual», p. 404.

«[...] ritual communication is not just an alternative way of expressing something but the expression of things that cannot be expressed in any other way»<sup>144</sup>. Plus précisément, elle fait voir que non seulement l'expression extériorise des ressources ou états intérieurs et spirituels<sup>145</sup>, des croyances<sup>146</sup>, des idées et des dispositions<sup>147</sup>, mais permet de produire ces ressources, états, croyances, idées et dispositions. Par ailleurs, en misant sur l'expression, la théorie de la performance fait envisager de manière nouvelle le processus d'incorporation – par exemple, de schèmes oppositionnels – impliqué dans une activité ritualisée. Alors que l'incorporation est vue le plus souvent, suivant une conception passive, en tant que «submissive imprinting or molding of [a] physical identity»<sup>148</sup>, où l'action ritualisée structure le corps, la théorie de la performance amène à soutenir que l'incorporation consiste aussi à ce que le corps structure l'action ritualisée, amenant ainsi à voir l'action ritualisée comme une expression du corps. Bell considère que ces deux approches aident ensemble à adopter une vision plus complète de l'incorporation<sup>149</sup>.

Si le mouvement engage le corps dans une performance avec ses dimensions sensorielle, active et expressive, cela ne veut pas dire que les agents ritualisés ne pourront en aucune manière faire place à une intériorité. Dans la pensée de Bell, le mouvement a une manière propre de favoriser l'intériorité d'un agent ritualisé. C'est ce qu'il faut examiner.

---

<sup>144</sup> «la communication rituelle n'est pas seulement une voie alternative pour exprimer quelque chose mais l'expression de choses qui ne peuvent être exprimées en aucune autre manière». BELL, *Ritual Theory*, p. 111. C'est moi qui traduis. Cf. aussi Roy RAPPAPORT, «The Obvious Aspects of Ritual», in ID., *Ecology, Meaning, and Religion*, Berkeley, North Atlantic Books, 1979, 259 p., p. 173-221, p. 174.

<sup>145</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 241, 257; *Ritual Theory*, p. 100.

<sup>146</sup> Cf. BELL, «Ritual», p. 404. Dans son manuscrit inédit, Bell mentionne qu'«a practice approach would not let us assume that believing is a purely internal state of any kind» («une approche pratique ne nous laisserait pas prétendre que la croyance soit de quelque manière un état purement interne»). BELL, *Believing*, p. 197. C'est moi qui traduis).

<sup>147</sup> Cf. BELL, «Performance», p. 208.

<sup>148</sup> «impression ou moulage d'une identité physique accepté docilement». BELL, «Embodiment», p. 533. C'est moi qui traduis.

<sup>149</sup> Cf. BELL, «Embodiment», p. 538-539.

### 3.2.3 Les mouvements du corps structurent une intériorité

Bell tient des propos qui aident à entrevoir en quoi les activités ritualisées structurent des agents ritualisés sur le plan intérieur. Le point précédent a déjà souligné que les activités ritualisées font place aux ressources intérieures des sujets. Mais l'apport principal de Bell sur l'intériorité est basé sur les schèmes oppositionnels. Elle affirme que les distinctions établies entre activités régulières et activités ritualisées constituent une stratégie externe mise en œuvre par l'agent ritualisé et que cette stratégie externe «parallels what can be called its “internal strategy”», celle-ci impliquant d'abord «the generation of schemes of opposition [...]»<sup>150</sup>. Dans ce passage, un rapport entre extériorité et intériorité est impliqué. Il peut être entendu de la façon suivante. On a vu que chaque action ritualisée insère une bipolarité dans la structure d'une action, de telle sorte que cette action puisse être posée de deux manières différentes, régulière ou ritualisée. Or cela implique un travail de structuration qui est à la fois extérieur et intérieur. Cette structuration advient extérieurement dans la succession des mouvements du corps. Mais à cela correspond une structuration intérieure de l'agent ritualisé qui demeure en connivence avec l'extériorité et qui peut être examinée en portant attention à la succession des schèmes oppositionnels impliqués dans ces mouvements. Entre ces schèmes a lieu un jeu de hiérarchisation et d'homologisation. Il est utile d'explorer le sens de ces dynamiques.

La hiérarchisation consiste à ce que les schèmes oppositionnels se dominent les uns les autres au fur et à mesure que se déroule une activité ritualisée. En effet, si une

---

<sup>150</sup> «est en parallèle avec ce qui peut être appelé sa “stratégie interne”». «la génération de schèmes d'opposition». BELL, *Ritual Theory*, p. 106. C'est moi qui traduis.

hiérarchisation peut avoir lieu entre deux polarités<sup>151</sup>, ce phénomène peut aussi se produire entre les schèmes oppositionnels eux-mêmes. Bell illustre cela à l'aide de trois schèmes pouvant facilement faire partie du déroulement d'une célébration eucharistique<sup>152</sup>. Si une telle célébration a lieu dans une église, on peut considérer d'abord que le déplacement des fidèles vers le lieu de rassemblement se structure à partir d'un schème communauté dispersée / communauté centrée. Une fois le rassemblement effectué, un des schèmes grandement impliqués pour donner forme à des actions ritualisées est celui qui oppose haut / bas et qui se matérialise de diverses manières, par exemple au récit de l'institution, où l'hostie est élevée à un autel surélevé, où le prêtre élève la voix pour prononcer les paroles «Ceci est mon corps» et «Ceci est la coupe de mon sang», où les fidèles s'agenouillent pour ensuite élever ou baisser les yeux, etc. Un peu plus tard, le geste de la communion met en œuvre un autre schème, celui qui oppose intériorité / extériorité, puisque la nourriture spirituelle est présentée comme plus importante que la nourriture physique. Au fur et à mesure que l'action liturgique avance, une hiérarchie s'établit entre les trois schèmes mentionnés. Le schème communauté dispersée / communauté rassemblée cède la place au schème haut / bas, présenté comme plus important. Par la suite, le schème haut / bas en vient à être un peu moins important à côté de celui qui oppose intériorité / extériorité<sup>153</sup>. C'est dire que dans cette succession de schèmes oppositionnels, une hiérarchie est

---

<sup>151</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 102-103. Cf. aussi Terence TURNER, «Dual Opposition, Hierarchy, and Value. Moeity Structure and Symbolic Polarity in Central Brazil and Elsewhere», in Jean-Claude GALEY (éd.), *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1984, 520 p., p. 335-370, p. 336, 364; BOURDIEU, *Outline*, p. 163.

<sup>152</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 101-102; «Ritual, Change», p. 35.

<sup>153</sup> La domination du schème intériorité / extériorité n'enlève pas l'importance du schème haut / bas, puisque le geste de la communion, en misant sur l'intériorité, est vu notamment comme une manière d'intérioriser les réalités qui ont été identifiées au pôle «haut» (cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 102; «Ritual, Change», p. 35).

orchestrée entre eux. Des schèmes en viennent à en dominer d'autres, apportant ainsi entre eux des nuances. La hiérarchisation de schèmes structure l'intériorité des agents ritualisés, par exemple en arrivant à accorder plus d'importance au fait de communier qu'à celui de vivre un rassemblement.

Les hiérarchisations ne donnent toujours des résultats équilibrés<sup>154</sup>. Il arrive que des aspects d'une activité ritualisée soient dénigrés au bénéfice d'autres. Par exemple, si le rassemblement d'une communauté est vu comme secondaire à côté de la possibilité de communier, on peut lire ce dénigrement comme dévalorisant le schème communauté dispersée / communauté centrée par rapport au schème intériorité / extériorité. Mais avant même qu'il y ait dénigrement entre des parties d'une activité ritualisée – et aussi entre schèmes – un dénigrement peut se produire à l'intérieur même d'un schème, quand une hiérarchisation démesurée est effectuée entre les deux polarités impliquées. Bell mentionne l'exemple le schème droite / gauche où la droite tend à être tenue en haute estime, la gauche connaissant tout le contraire<sup>155</sup>.

En plus de hiérarchisations, les schèmes peuvent faire l'objet d'homologisations<sup>156</sup>, c'est-à-dire d'établissement d'équivalences entre les oppositions. À ce sujet, on peut prendre l'exemple du schème droite / gauche qui structure le signe de la croix posé avec la main droite dans le rite catholique latin. Dans ce même rite, une diversité de paroles peuvent facilement associer la droite au bien, comme la droite de Dieu où Jésus est assis (cf. Mc 16,19) et qui est mentionnée à chaque récitation du *Credo*, ou encore la droite où sont placées les brebis dans la parabole du jugement dernier (cf. Mt 25,33). Il y a de quoi

---

<sup>154</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 102.

<sup>155</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 102-103; HERTZ, «La prééminence», p. 553-580.

<sup>156</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 103-104.

associer l'opposition droite / gauche à l'opposition bien / mal, pour en arriver à l'homologisation droite = bien / gauche = mal, jusqu'à amener certaines personnes à éviter de poser des gestes rituels avec la main gauche. L'homologisation peut se développer encore avec plusieurs autres schèmes. Par exemple, si, dans les célébrations de mariage du même rite, les chrétiens s'habituent à voir l'époux se placer du côté droit de l'église et l'épouse, du côté gauche, l'homologisation peut se poursuivre aisément : droite = bien = homme / gauche = mal = femme<sup>157</sup>. Une fois qu'une homologisation a été effectuée, il suffit de mentionner un des éléments de l'homologisation (ex. : droite) pour que l'agent ritualisé soit porté à faire une association avec les autres éléments (ex. : bien, homme)<sup>158</sup>. L'homologisation de schèmes structure l'intériorité des agents ritualisés, ceci pouvant amener des personnes à penser ou croire éventuellement que les hommes sont plus aptes que les femmes à mettre en œuvre certaines actions liturgiques, pour reprendre l'homologisation développée.

Ainsi, tout comme la hiérarchisation, l'homologisation a ses limites. Si les associations effectuées se cristallisent, on peut imaginer qu'elles nourrissent de la discrimination<sup>159</sup>.

Les hiérarchisations et homologisations effectuées dans les mouvements corporels impliquent aussi les symboles pouvant faire partie de ces actions. Les symboles vont eux-

---

<sup>157</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 102-103, mais j'ai développé mon propre exemple. TURNER souligne tout comme Bell l'homologisation droite = homme / gauche = femme (cf. «Dual Opposition», p. 368). De son côté, HERTZ donne en exemple les homologisations suivantes : droite = monde supérieur / gauche = monde inférieur, droite = est ou sud = lumière / gauche = ouest ou nord = ténèbres (cf. «La prééminence», p. 566-567). BOURDIEU élabore beaucoup sur les homologisations pouvant être effectuées dans un contexte donné (cf. *Outline*, p. 114-127).

<sup>158</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 104.

<sup>159</sup> BELL demeure neutre par rapport aux côtés plus sombres favorisés parfois par l'homologisation dans la ritualisation (cf. *Ritual Theory*, p. 102-104).

mêmes contribuer à nourrir ces dynamiques de hiérarchisation et d'homologisation<sup>160</sup>. Par exemple, si le symbole du pain eucharistique entretient la supériorité de la nourriture spirituelle par rapport à la nourriture physique<sup>161</sup>, il peut en même temps entretenir la supériorité du schème intériorité / extériorité par rapport au schème communauté dispersée / communauté rassemblée, pour reprendre l'exemple déjà développé. Dans de tels jeux, les symboles peuvent se compléter les uns les autres de manière à la fois libre et organisée<sup>162</sup>.

### 3.2.4 Synthèse du deuxième trait

Le deuxième trait avènementiel de l'agent ritualisé consiste à ce que celui-ci incorpore une opposition dans un mouvement du corps. Cela signifie que les schèmes oppositionnels structurés en vue d'un empuissancement ne peuvent exister qu'en étant matérialisés dans des mouvements du corps. Grâce aux mouvements, les polarités que réintègre l'agent ritualisé pour être empuissancé peuvent prendre corps en lui. Les mouvements engagent dans une performance qui mise sur les sens, l'action et l'expression. Ces mouvements structurent aussi l'intériorité de l'agent, en raison d'une série de liens hiérarchiques et homologues qu'il établit entre les différents schèmes.

Ce deuxième trait avènementiel de l'agent ritualisé a permis entre autres de voir ce que Bell apporte d'original pour comprendre un tant soit peu l'intériorité des agents ritualisés au sein des activités ritualisées. On a aussi pu considérer qu'une activité ritualisée fait beaucoup place à de l'extériorité. Or il se peut fort bien que, dans une activité ritualisée,

---

<sup>160</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 104.

<sup>161</sup> Cf. BELL, «The Ritual Body», p. 303.

<sup>162</sup> Cf. BELL, «The Ritual Body», p. 303.

l'intériorité et l'extériorité ne concordent pas. Cette problématique pouvant être examinée selon plusieurs angles, Bell a choisi de le faire surtout du point de vue du pouvoir. Cela conduit au troisième trait de l'agent ritualisé.

### 3.3 L'agent ritualisé négocie une relation de pouvoir

L'incorporation de schèmes qui a lieu chez l'agent ritualisé au cours d'une action ritualisée a véritablement une dimension sociale. En effet, cette incorporation se produit le plus souvent au sein d'une relation avec un expert rituel<sup>163</sup>, surtout un expert rituel local qui guide l'activité ritualisée d'un groupe donné<sup>164</sup>. L'agent ritualisé doit apprendre à maîtriser sa relation avec cet expert pour que, dans cette dynamique, il s'approprie les actions ritualisées, demeure pleinement sujet et advienne toujours plus comme sujet.

---

<sup>163</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 107, 130-140. Bell soutient qu'une activité ritualisée sera souvent perçue plus efficace si elle est guidée par un expert rituel (cf. *Ritual Theory*, p. 135), une affirmation énoncée aussi par Emily M. AHERN (cf. «The Problem of Efficacy. Strong and Weak Illocutionary Acts», in *Man*, n.s. 14, (1979/1), p. 1-17, p. 14).

<sup>164</sup> Lu de manière compréhensive, l'article que Bell a publié sur l'autorité des experts rituels permet d'identifier trois types d'experts rituels, soit (1) le théoricien de la ritualité, i.e. un chercheur qui étudie la ritualité du point de vue de sa discipline, tel l'ethnologue ou le liturgiste, (2) l'expert rituel du centre, qui désigne un représentant d'une institution qui promeut une orthodoxie et/ou une orthopraxie sur la ritualité selon une approche bureaucratique, ainsi que (3) l'expert rituel local, celui qui guide l'activité ritualisée d'un groupe donné (cf. BELL, «The Authority», p. 100, 108, 113-118). Je me concentrerai ici sur la relation qui existe entre un agent ritualisé et un expert rituel local afin de demeurer dans une présentation de l'agent ritualisé qui demeure à la fois événementielle et pratique.

### 3.3.1 Une relation de pouvoir entre personnes humaines

La relation que vit l'agent ritualisé avec un expert rituel est une «relation de pouvoir» selon le sens déjà donné à cette expression à l'aide de Foucault<sup>165</sup>. Plus haut, «relation de pouvoir» désignait la relation que vit un agent ritualisé avec une réalité qui le dépasse afin d'être empuissancé. Ici, l'expression s'appliquera à la relation entre un agent ritualisé et un expert rituel local qui se développe dans et par une action ritualisée<sup>166</sup>.

Cette double application de «relation de pouvoir» impose une remarque. Il peut paraître curieux que cette notion soit utilisée à la fois pour un rapport avec une force qui dépasse l'agent ritualisé – qui implique souvent un salut religieux – et pour une relation avec un être humain qui, bien qu'il puisse exercer une fonction religieuse, demeure un humain. Or que l'agent ritualisé soit en lien avec un expert rituel ou avec une force qui le dépasse, Bell traite le pouvoir de la même manière. On peut constater cela dans *Ritual Theory*, quand elle affirme qu'une action ritualisée se présente comme la stratégie la plus efficace à adopter notamment «when the relationships of power being negotiated are based not on direct claims but on indirect claims of power conferred», et qu'elle ajoute par la suite qu'en pareilles circonstances, le pouvoir peut être «claimed to be from God»<sup>167</sup>. La

---

<sup>165</sup> Il est bon de noter que même si Bell recourt beaucoup à Foucault pour parler de relations de pouvoir, elle est consciente de critiques qui ont été formulées à l'endroit de cet auteur, spécialement parce que son étude des relations de pouvoir n'aide pas vraiment à faire face aux pratiques coercitives qui ont cours sur les plans politique et correctionnel (cf. *Ritual Theory*, p. 204; José Guilherme MERQUIOR, «Foucault's "cratology". His Theory of Power», in ID., *Foucault*, London, Fontana Press, <sup>1</sup>1985, <sup>2</sup>1991, 188 p., p. 108-118 et 169-170, p. 117; Cousins et Hussain, «Power», p. 238).

<sup>166</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 197.

<sup>167</sup> «quand les relations de pouvoir en train d'être négociées sont basées non pas sur des revendications directes, mais indirectes de pouvoir conféré». «revendiqué comme venant de Dieu». BELL, *Ritual Theory*, p. 116. C'est moi qui traduis. La même approche du pouvoir est présente, quoique de manière plus brève, dans BELL, *Ritual*, p. 82, et «Ritual [Further]», p. 7853.

«relation de pouvoir en train d’être négociée» dont parle Bell désigne une relation entre un agent ritualisé et un expert rituel qui dirige une activité ritualisée. Ce passage indique qu’un pouvoir qui dépasse les relations humaines, tel un pouvoir divin, peut très bien être impliqué dans ce rapport entre agent ritualisé et expert rituel. Ainsi, à partir de son point de vue de spécialiste en *Ritual Studies*, Bell ne manifeste pas le besoin de distinguer le pouvoir impliqué dans un rapport humain-humain (agent ritualisé et expert rituel) et celui qui a lieu dans un lien humain-divin (agent ritualisé et Dieu). Pareille approche peut être vue comme une dévalorisation majeure du rapport humain-divin où est impliqué un salut religieux. Mais tel n’est pas le cas à partir du moment où l’on tient pleinement compte de la notion de «relation de pouvoir» de Foucault dont Bell s’inspire. Dans une telle relation de pouvoir, que l’agent ritualisé soit en lien avec un expert rituel ou avec Dieu, il importe peu ici de se demander de quelle manière le pouvoir se différencie, puisque l’accent est mis non pas sur le pouvoir avec les divers sens qu’il pourrait prendre comme possible entité substantielle, mais sur le processus par lequel une personne advient comme sujet dans ses relations. En d’autres termes, l’intérêt du présent propos réside non pas dans le pouvoir comme tel, mais dans ce à quoi il renvoie – et qui est le thème de ce chapitre – c’est-à-dire l’agent ritualisé, et en tant qu’il est empuissancé ou engagé dans un processus d’empuissancement, ceci le faisant advenir comme sujet<sup>168</sup>.

Dans la deuxième partie de *Ritual Theory*, Bell introduit très brièvement le thème de la relation de pouvoir qui existe entre un agent ritualisé et un expert rituel. Elle fait cela à

---

<sup>168</sup> Ce recentrement sur l’agent ritualisé s’avère d’autant plus important si celui-ci ne considère pas comme un sujet la réalité qui le dépasse et avec laquelle il croit être en rapport. Dans ce cas, la relation de pouvoir n’implique pas une relation de sujet à sujet au sens strict du terme. Bell ne pousse pas sa réflexion jusqu’à se demander quelle différence impliquerait la relation de pouvoir d’un agent ritualisé avec une réalité qui le dépasse, suivant que cette réalité soit ou non considérée comme un sujet. Cela montre l’importance de demeurer focalisé sur l’agent ritualisé dans son processus d’avènement comme sujet.

partir d'un exemple tiré de Roy Rappaport qui, pour parler du pouvoir du langage corporel dans les activités ritualisées, utilise l'image d'un sujet qui s'agenouille :

[...] the use of the body defines the self of the performer for himself and for others. In kneeling, for instance, he is not merely sending a message to the effect that he submits in ephemeral words that flutter away from his mouth. He identifies his inseparable, indispensable, and enduring body with his subordination<sup>169</sup>.

Bell commente ce passage en soulignant que quel que soit l'état intérieur de l'agent ritualisé, en l'occurrence une attitude de subordination ou d'insubordination, le simple fait de poser le geste corporel de s'agenouiller ne peut faire autrement que produire en lui, un tant soit peu, de la subordination, ceci soulignant l'efficacité des gestes corporels pour former un agent ritualisé. Or elle profite de cet exemple pour mentionner la non-correspondance pouvant exister dans une action ritualisée entre l'intériorité et l'extériorité. Un agent ritualisé peut très bien annoncer de la subordination par son geste extérieur d'agenouillement tout résistant intérieurement à cette subordination. Mais à ce point-là de son exposé, elle annonce que cette problématique ne sera traitée que dans la troisième partie de son ouvrage, où il est question du pouvoir impliqué dans les activités ritualisées<sup>170</sup>. En effet, parmi tous les angles qui pourraient être considérés pour examiner cette problématique, Bell choisit celui de la relation de pouvoir entre un agent ritualisé et un expert rituel. Elle cherche particulièrement à démontrer que même si, dans une activité ritualisée, le pouvoir semble exercé de manière unidirectionnelle, une telle activité,

---

<sup>169</sup> «l'implication du corps définit l'identité de l'acteur pour lui-même et les autres. En s'agenouillant, par exemple, il n'est pas simplement en train d'annoncer sa subordination au moyen de paroles éphémères qui effleurent ses lèvres. Ce corps dont il ne peut se séparer, qui lui est indispensable et qui s'inscrit dans la durée se trouve à être identifié à la subordination». RAPPAPORT, «The Obvious», p. 200. C'est moi qui traduis.

<sup>170</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 99-100, 169-170.

contrairement aux apparences, ne favorise pas vraiment le contrôle d'un leader, mais bel et bien l'empuissancement de l'ensemble des agents ritualisés impliqués<sup>171</sup>.

La résistance que peut connaître un agent ritualisé devant une structure d'action amenée par un expert rituel au cours d'une action ritualisée est révélatrice. Apparente ou pas, légitime ou pas, plus ou moins méconnue, cette résistance indique d'abord que l'agent se comporte vraiment en sujet. Mais cette résistance souligne aussi la possibilité que quelqu'un profite de l'activité ritualisée pour promouvoir une idéologie<sup>172</sup>. Bien sûr, ceci est plus probable pour l'expert rituel. Pour reprendre l'exemple de l'agenouillement, si un ministre ordonné demande aux participants, au cours d'une eucharistie, de s'agenouiller plus longuement qu'à l'habitude durant la prière eucharistique pour cultiver un sens du mystère, certains peuvent acquiescer facilement parce qu'ils considèrent que cette action extérieure correspond bien à leur intériorité. Mais d'autres, tout en désirant intérieurement ce sens du mystère, peuvent aussi résister s'ils ont l'impression que l'intention annoncée par le ministre au sujet du sens du mystère se mêle au désir du ministre d'affirmer par le fait même son autorité.

---

<sup>171</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 181.

<sup>172</sup> Bell distingue deux types d'idéologies, soit l'«ideology-as-worldview» et l'«ideology-of-the-dominant-class» («idéologie comme vision du monde», «idéologie de la classe dominante»). BELL, *Ritual Theory*, p. 188. C'est moi qui traduis). Une idéologie comme vision du monde consiste en un «body of ideas, values, and assumptions fundamental to a society and shared by all members» («corps d'idées, de valeurs et de présomptions fondamentales pour une société et partagées par tous ses membres»). Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 187-188. C'est moi qui traduis). Quand à une idéologie de la classe dominante, il s'agit d'un «[set] of doctrines promoted by the dominant social group because those doctrines support their interests over the interests of other groups in the society» («[ensemble] de doctrines promues par le groupe social dominant parce que ces doctrines privilégient leurs intérêts par rapport aux intérêts d'autres groupes de la société»). Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 188. C'est moi qui traduis). Le premier type d'idéologie est plutôt neutre, peu articulée, rassembleuse et correspond beaucoup aux sociétés homogènes ou tribales, alors que la seconde est plus critique, articulée de manière à mettre en relief les distinctions sociales, rassembleuse pour autant qu'elle stabilise la position du groupe dominant, et concerne davantage les sociétés hétérogènes et pluralistes (cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 187-188, p. 231 (n. 81)).

Bell traite de front ce problème à la fois rituel et relationnel. Elle cherche à démontrer que l'incorporation de schèmes oppositionnels est examinée de manière plus efficace si l'on porte attention à la maîtrise qu'un agent ritualisé doit développer dans sa relation avec un expert rituel, à savoir que, compte tenu des divers types de valeurs pouvant être véhiculées dans une activité ritualisée, l'agent ritualisé ne peut accepter de manière simplement passive les structures d'actions utilisées par l'expert rituel qui dirige, mais doit effectuer un travail d'appropriation négociée pour demeurer pleinement sujet dans cette relation de pouvoir<sup>173</sup>. En d'autres termes, Bell veut démontrer que même si un agent ritualisé semble contrôlé dans sa relation avec un expert, il est, de fait, empuissancé<sup>174</sup>. Cela fait passer l'agent ritualisé par un consentement, une résistance et une appropriation.

### 3.3.2 Consentement, résistance, appropriation<sup>175</sup>

Le consentement<sup>176</sup> est la première attitude adoptée par un agent ritualisé dans son rapport à un expert rituel. Même dans le cas où une action ritualisée laisse transparaître la possibilité d'une idéologie, le consentement de l'agent ne doit pas être vu de manière péjorative, car il comporte l'immense avantage d'une unité sociale<sup>177</sup>. Il épargne aux personnes dominées des combats trop onéreux à mener pour faire valoir pleinement leurs droits ou aspirations. Les bienfaits de cette unité sociale peuvent être très pragmatiques.

---

<sup>173</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 182.

<sup>174</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 207.

<sup>175</sup> C'est cette triade par laquelle Bell décrit le plus souvent le processus que vit l'agent ritualisé dans son rapport avec un expert rituel (cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 207, 209, 210-211, 216; cf. aussi p. 191, 196, 206, 208, 215-218).

<sup>176</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 189-190.

<sup>177</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 192.

Dans le monde du travail, si un employeur exige que ses employés prennent part à une activité de style rituel pour que, au moyen de mouvements du corps qui ressemblent à des exercices physiques, ils développent de l'enthousiasme et un esprit de corps, ils ont avantage à consentir pour conserver leur emploi<sup>178</sup>. Pour reprendre l'exemple de l'agenouillement durant la prière eucharistique, des personnes peuvent facilement consentir, tel qu'indiqué déjà, tandis que d'autres, tout en ayant plus de difficulté à consentir, font le choix de rester pour bénéficier de l'unité ecclésiale. Mais consentir ne veut pas dire être aveuglé : «In a very basic way, one consents to participation by a variety of internal discriminations about one's relation to what is going on. A persons's involvement in ritual activities [...] is never an indiscriminate openness to what is going on»<sup>179</sup>. Ainsi, consentir à participer ne signifie pas nécessairement intérioriser les valeurs promues ou croire en ces valeurs<sup>180</sup>, surtout si une tendance idéologique est perçue. Les personnes mal à l'aise avec l'agenouillement demandé peuvent chercher une stratégie pour continuer de participer tout en n'adhérant pas à l'idéologie.

Si un agent ritualisé consent sans intérioriser, il est en train de faire place à une deuxième attitude, celle de la résistance. On peut consentir de corps, mais résister en

---

<sup>178</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 208. Je développe un peu l'exemple donné très brièvement par Bell.

<sup>179</sup> «Fondamentalement, on consent à participer moyennant un discernement intérieur par rapport à ce qui se déroule. L'engagement d'une personne dans des activités rituelles n'est jamais une ouverture aveugle à ce qui se passe». BELL, *Ritual Theory*, p. 207-208. C'est moi qui traduis.

<sup>180</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 189; José Guilherme MERQUIOR, «The Veil and the Mask. On Ideology, Power and Legitimacy», in ID., *The Veil and the Mask. Essays on Culture and Ideology*, London/Boston/Henley, Routledge & Kegan Paul, 1979, 161 p., p. 1-38, p. 28-29, 35; Kenneth THOMPSON, *Beliefs and Ideology* (Key Ideas), Chichester/London et New York, Ellis Horwood Limited/Tavistock Publications, 1986, 135 p., p. 86.

esprit<sup>181</sup>. La possibilité de résister – et, à la limite, de fuir – est essentielle pour qu’une relation de pouvoir advienne dans la liberté, de sujet à sujet :

Every power relationship implies, at least *in potentia*, a strategy of struggle, in which the two forces are not superimposed, do not lose their specific nature, or do not finally become confused. Each constitutes for the other a kind of permanent limit, a point of possible reversal<sup>182</sup>.

L’analyse de Bell fait voir que dans une ambiance teintée d’idéologie, cette résistance a une raison d’être et un bien-fondé. À propos de sa raison d’être, elle souligne, à partir de Merquior, qu’une idéologie ne peut en elle-même être satisfaisante pour une société dans son ensemble. Puisqu’une idéologie sert les intérêts et les valeurs d’un groupe qui domine ou cherche à dominer, elle est nécessairement partielle et jamais holistique. Merquior met en relief la «sectional, class nature of ideological belief»<sup>183</sup> qui fait que celle-ci ne peut être acceptée telle que présentée. Quand au bien-fondé de la résistance, elle réside dans son potentiel à renvoyer les promoteurs de l’idéologie à eux-mêmes, comme sujets. Merquior, en effet, voit une idéologie comme «a veil to its normal class-bearer and conveyer»<sup>184</sup>,

---

<sup>181</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 208; cf. aussi p. 203-204.

<sup>182</sup> «Toute relation de pouvoir implique, au moins *in potentia*, une stratégie de lutte dans laquelle les deux forces ne sont pas superposées, ne perdent pas leur nature spécifique, ou n’en viennent pas à être confondues. Chacun constitue pour l’autre une sorte de limite permanente, un point de possible revirement». FOUCAULT, «The Subject», p. 225. C’est moi qui traduis. Cité dans BELL, *Ritual Theory*, p. 201. Cf. aussi FOUCAULT, «The Subject», p. 221. Dans le même écrit, Foucault montre que cette résistance ou lutte n’implique pas simplement de l’individualisme, mais plutôt un rapport entre individu et communauté : «[...] on the one hand, [struggles] assert the right to be different and they underline everything which makes individuals truly individual. On the other hand, they attack everything which separates the individual, breaks its links with others, splits up community life, forces the individual back on himself and ties him to its own identity in a constraining way». «d’une part, les luttes défendent le droit d’être différent et elles soulignent tout ce qui rend les individus vraiment individuels. D’autre part, elles attaquent tout ce qui sépare l’individu, freine ses liens avec les autres, brise la vie commune, replie l’individu sur lui-même et le lie de manière contraignante à sa propre identité». FOUCAULT, «The Subject», p. 211-212. C’est moi qui traduis.

<sup>183</sup> «nature factionnelle d’une croyance idéologique». MERQUIOR, *The Veil*, p. 38. C’est moi qui traduis. Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 189-190.

<sup>184</sup> «un voile pour la classe qui en est normalement porteuse». MERQUIOR, *The Veil*, p. 27. C’est moi qui traduis.

autrement dit comme «a veil that hides a group from itself»<sup>185</sup>. Bell peut alors constater que «ideologies are not primarily for the consumption of the exploited classes, but for the internal self-understanding of the class producing the ideology»<sup>186</sup>. La résistance est alors nécessaire pour que l'agent ritualisé demeure sujet, intérieurement d'abord par son attitude, mais éventuellement aussi de manière extériorisée de par son comportement.

La tension créée entre consentement et résistance engage l'agent ritualisé dans l'appropriation<sup>187</sup> d'une action ritualisée. Cette appropriation se saisit mieux grâce à la distinction déjà effectuée entre schème oppositionnel et mouvement du corps. Dans l'exemple utilisé jusqu'ici, l'expert rituel demande un agenouillement, mais ce geste constitue un mouvement du corps qui mérite d'être distingué du schème oppositionnel qu'il incarne, soit le schème haut / bas qui structure l'action de se tenir devant Dieu et qui fait qu'un sujet peut choisir de s'abaisser devant Dieu pour accentuer sa grandeur avec des moyens humains, dans l'adoration et l'humilité, et ainsi être empuissancé. Or ce schème haut / bas peut être incarné de diverses manières et ce, pour au moins deux raisons. D'abord parce que la structure de l'action de se tenir devant Dieu qu'utilise l'expert rituel ne lui appartient pas, elle est empruntée au contexte. Mais aussi parce que l'agent ritualisé n'entre pas aveuglément dans cette action. Il arrive avec une histoire personnelle constituée de toute l'incorporation de diverses manières de structurer cette action de se tenir devant Dieu. Cette histoire lui donne une capacité de discerner<sup>188</sup> et elle influencera sa manière d'incorporer le schème haut / bas auquel recourt l'expert rituel : «Embodiment [...] is

---

<sup>185</sup> «un voile qui cache un groupe à lui-même». BELL, *Ritual Theory*, p. 190. C'est moi qui traduis.

<sup>186</sup> «les idéologies ne sont pas d'abord destinées à l'usage des classes exploitées, mais à l'auto-compréhension interne de la classe qui produit l'idéologie». BELL, *Ritual Theory*, p. 190. C'est moi traduis.

<sup>187</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 191, 208-209, 215.

<sup>188</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 208.

*experienced* as a negotiated appropriation, not as a total and indiscriminate absorption or social molding»<sup>189</sup>. Tout en laissant l'action de l'expert avoir un impact sur sa propre action, il va personnaliser l'incorporation du schème oppositionnel impliqué, i.e. le schème haut / bas. Cette personnalisation peut être effectuée à divers degrés. Il se peut que cette personnalisation ne se distingue pas beaucoup de ce que promeut l'expert, surtout si un agent ritualisé, dans son histoire, a déjà incorporé ce schème d'une manière similaire à ce que souhaite l'expert. Mais si un agent, tout en acceptant de s'abaisser devant Dieu, résiste à une possible prétention de l'expert, il peut choisir d'agir différemment, pas nécessairement sur le coup, mais peut-être à une occasion ultérieure, par exemple en demeurant debout durant la prière eucharistique et en incorporant l'abaissement devant Dieu par une inclinaison de la tête au moment du récit de l'institution. En faisant sienne l'action ritualisée et, jusqu'à un certain point, en la transformant, on peut dire que la relation de pouvoir qui empuissance l'agent ritualisé est négociée.

Cette appropriation négociée et personnalisée révèle que l'agent ritualisé advient comme sujet. Tout comme l'expert rituel agit en sujet en utilisant une structure d'action de l'environnement qui, structurant son action, l'amène à poser des gestes structurants par rapport aux actions des agents ritualisés et, par le fait même, dans l'ensemble de l'environnement, la personnalisation opérée par l'agent ritualisé révèle que tout en laissant ses actions être structurées par l'expert rituel et, de manière plus large, par l'environnement, il a aussi le potentiel d'avoir un impact structurant sur l'action des autres et l'ensemble plus large de l'environnement – même l'expert rituel! – et ce, grâce à sa capacité de

---

<sup>189</sup> «On fait l'expérience de l'incorporation comme étant une appropriation négociée, non pas une absorption totale et aveugle ou un moulage social». BELL, *Ritual Theory*, p. 208. C'est l'auteure qui souligne. C'est moi qui traduis.

personnaliser l'action ritualisée. L'état de sujet de l'agent ritualisé entraîne une conséquence pour la relation de pouvoir, à savoir que cette relation, tout en pouvant être hiérarchique, est aussi «co-ordinated»<sup>190</sup>, si bien qu'un impact peut non seulement être exercé du haut vers le bas, mais potentiellement aussi du bas vers le haut<sup>191</sup>.

Dans une relation de pouvoir ainsi vécue, l'agent ritualisé approfondit son identité. Il est vrai qu'en faisant abstraction de la relation de pouvoir, une action ritualisée contribue en soi à former une personne<sup>192</sup> et même à structurer, par exemple, un «subordinated kneeler», pour reprendre l'image de l'agenouillement dans les termes de Rappaport, à condition de ne pas confondre personne et action<sup>193</sup>. Mais cette formation de la personne est envisagée de manière plus intégrale si on la situe dans le contexte d'une relation de pouvoir. Compte tenu de l'appropriation visée, on voit que la résistance n'a pas pour but de défaire la relation de pouvoir, mais de la stabiliser<sup>194</sup>, voire même de favoriser sa vitalité<sup>195</sup>. La résistance contribue à ce que les agents ritualisés se définissent eux-mêmes et trouvent leur juste place dans l'environnement<sup>196</sup>.

---

<sup>190</sup> «co-ordonnée». FOUCAULT, *Power/Knowledge*, p. 198. C'est moi qui traduis. Une partie de la phrase où se trouve ce terme employé par Foucault est citée par BELL, *Ritual Theory*, p. 200.

<sup>191</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 200. Bell affirme cela en s'appuyant directement sur la pensée de Foucault (cf. *Power/Knowledge*, p. 199-200).

<sup>192</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 204.

<sup>193</sup> «agenouilleur subordonné». BELL, *Ritual Theory*, p. 100. C'est moi qui traduis. Rappaport, lui, n'utilise pas cette expression dans l'image qu'il donne, mais affirme plutôt que lorsque le sujet s'agenouille, «[h]e identifies his inseparable, indispensable, and enduring body with his subordination» («ce corps dont il ne peut se séparer, qui lui est indispensable et qui s'inscrit dans la durée se trouve à être identifié à la subordination»). RAPPAPORT, «The Obvious», p. 200. C'est moi qui traduis. Ainsi, l'expression de Bell souligne l'ampleur de l'avènement identitaire dans l'action rituelle, mais la formule de Rappaport aide à conserver une distinction entre la personne et ses actions.

<sup>194</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 201.

<sup>195</sup> John Brookshire THOMPSON affirme que les attitudes d'opposition ne sont pas nécessairement une menace à l'ordre social, même qu'elles sont le plus souvent une aide pour sa reproduction (cf. *Studies in the Theory of Ideology*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1984, 347 p., p. 62-63, cité par Bell, *Ritual Theory*, p. 189).

<sup>196</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 208; cf. aussi BELL, «The Ritual Body», p. 308-309.

### 3.3.3 Synthèse du troisième trait

L'action ritualisée par laquelle l'agent ritualisé incorpore un schème oppositionnel dans un mouvement du corps se déroule au sein d'une relation de pouvoir avec un expert rituel. Cette relation de pouvoir est négociée. Elle passe par le consentement à l'action ritualisée et à la relation qui facilite cette action, mais aussi par la résistance afin que l'agent s'approprie cette action ritualisée, surtout la structure d'action qui lui donne forme, et adienne comme sujet. Cette relation, située de manière plus large dans un contexte, implique que l'agent ritualisé laisse non seulement ses actions être structurées par le contexte, mais se dispose aussi à avoir un impact structurant dans le contexte.

En apprenant à s'approprier des schèmes oppositionnels au sein d'une diversité d'activités ritualisées, l'agent ritualisé développe des habiletés qui lui serviront non seulement au cours de l'action ritualisée même, mais aussi en dehors de cette action. Cela fait passer au quatrième trait de l'agent ritualisé.

### 3.4 L'agent ritualisé exerce une maîtrise rituelle

L'appropriation effectuée par l'agent ritualisé développe chez lui une maîtrise rituelle. Cette maîtrise constitue le quatrième trait événementiel de l'agent ritualisé. Ce trait met en relief que les habiletés développées par le sujet dans une activité ritualisée lui serviront aussi dans des activités autres que l'action ritualisée qui vient d'être accomplie<sup>197</sup>. On verra que cette idée de «maîtrise rituelle» encourage beaucoup à laisser tomber l'entité

---

<sup>197</sup> Cf. BELL, «Religion through Ritual», p. 183.

«rituel»<sup>198</sup>, surtout parce qu'elle montre qu'une activité ritualisée mérite d'être considérée beaucoup plus que comme la «completed, or “dead,” execution of a system»<sup>199</sup>, comme cela risque de se produire parfois avec l'entité «rituel».

### 3.4.1 Nature de la maîtrise rituelle

Au sein d'une relation de pouvoir avec un expert rituel, l'agent ritualisé développe une habileté à s'approprier des schèmes oppositionnels de façon négociée et personnelle. Bell donne à cette habileté le nom de «ritual mastery»<sup>200</sup>. Dans *Ritual Theory*, elle définit cette notion de manière très compréhensive en la présentant comme

the ability – not equally shared, desired, or recognized – to (1) take and remake schemes from the shared culture that can strategically nuance, privilege, or transform, (2) deploy them in the formulation of a privileged ritual experience, which in turn (3) impresses them in a new form upon agents able to deploy them in a variety of circumstances beyond the circumference of the rite itself<sup>201</sup>.

Il vaut la peine d'examiner chacun des points de cette définition. Certains seront examinés un peu rapidement, car ils récapitulent des aspects développés précédemment.

---

<sup>198</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 107.

<sup>199</sup> «exécution accomplie ou “morte” d'un système». BELL, *Ritual Theory*, p. 72. C'est moi qui traduis. Cf. aussi p. 92, de même que Gilbert LEWIS, *Day of Shining Red. An Essay on Understanding Ritual* (Cambridge Studies in Social Anthropology, 27), Cambridge [et al.], Cambridge University Press, 1980, 235 p., p. 15; BOURDIEU, *Outline*, p. 1-30; Raymond WILLIAMS, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977, 1985, 217 p., p. 128.

<sup>200</sup> «maîtrise rituelle». BELL, *Ritual Theory*, p. 107. C'est moi qui traduis. Pour formuler cette notion, Bell s'inspire de la «practical mastery» («maîtrise pratique». BOURDIEU, *Outline*, p. 87. C'est moi qui traduis) de Bourdieu, celle-ci pouvant être décrite comme une habileté à incorporer des structures du monde sous forme de schèmes au sein de pratiques et à produire à partir de ces schèmes de nouvelles pratiques efficaces (cf. BOURDIEU, *Outline*, p. 87-89, 91, 111, 118, 123-124; cf. aussi BELL, *Ritual Theory*, p. 107; «The Ritual Body», p. 304).

<sup>201</sup> «l'habileté – non également partagée, désirée ou reconnue – de (1) prendre en compte et façonner des schèmes de la culture commune qui peuvent stratégiquement nuancer, privilégier ou transformer, (2) les déployer dans la formulation d'une expérience rituelle privilégiée, laquelle en retour (3) les inculque selon une forme nouvelle sur les agents capables de les déployer dans une variété de circonstances au-delà du cadre même du rite». BELL, *Ritual Theory*, p. 116. C'est moi qui traduis. Pour d'autres définitions plus brèves et moins articulées de la «maîtrise rituelle», cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 107; «The Ritual Body», p. 306.

La maîtrise rituelle est tout d'abord une habileté et ce, au sens plein du terme. En se référant à Bourdieu, Bell peut mieux préciser ce que cela implique<sup>202</sup>, à savoir qu'une telle maîtrise ne consiste pas en une connaissance de règles à suivre de façon consciente pour mettre en œuvre une action rituelle. Il s'agit plutôt d'une «cultivated disposition»<sup>203</sup> ou d'un «instinctive knowledge»<sup>204</sup> qui s'est incarné chez un agent ritualisé et qui rend capable d'incorporer les schèmes de diverses manières et dans diverses circonstances sans que n'intervienne la réflexion et sans pour autant tomber dans une mécanique<sup>205</sup>. Cette maîtrise est exercée de manière méconnue<sup>206</sup>, c'est-à-dire implicite. Elle ne se résume pas simplement en une capacité à répéter de manière fixe un ou des gestes dans des circonstances données, elle rend plutôt apte à manipuler les schèmes et à jouer avec eux<sup>207</sup>, comme dans l'exemple développé plus haut où un agent ritualisé joue avec le schème haut / bas en inclinant la tête au lieu de s'agenouiller.

Comme l'indique la définition de Bell, la maîtrise rituelle rend capable en premier lieu d'emprunter des structures d'actions d'un contexte et d'adopter comme stratégie de les reproduire en y insérant une bipolarité, de façon à faire place à des schèmes oppositionnels qui nuancent, privilégient, transforment, autant de potentialités qui reprennent ce qui a été dit plus haut. Un schème oppositionnel nuance au sens où il renvoie à une autre dimension du réel pour favoriser une réintégration. Il privilégie en ce qu'il fait dominer l'action

---

<sup>202</sup> Cf. BOURDIEU, *Outline*, p. 87-95, 118-120, 124, dont BELL se sert dans «The Ritual Body», p. 304, 306, et *Ritual Theory*, p. 98.

<sup>203</sup> «disposition cultivée». BELL, *Ritual Theory*, p. 98; «The Ritual Body», p. 304. C'est moi qui traduis.

<sup>204</sup> «savoir instinctif». BELL, *Ritual Theory*, p. 221; *Ritual*, p. 82. C'est moi qui traduis.

<sup>205</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 221; BOURDIEU, *Outline*, p. 88. Si cette maîtrise rituelle est un savoir instinctif et incarné, on comprend qu'il s'agit encore moins d'une capacité à suivre un programme écrit pour diriger une activité rituelle.

<sup>206</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 108.

<sup>207</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 221.

ritualisée sur l'action régulière. Il favorise une transformation dans la mesure où il sert un empuissancement de l'agent ritualisé.

Dans un deuxième temps, la maîtrise rituelle habilite à déployer ces schèmes oppositionnels en les laissant structurer des mouvements du corps. Les actions ritualisées sont alors mises en œuvre. Le rapport étroit entre schème oppositionnel et mouvement du corps a été suffisamment exposé.

En troisième lieu, la maîtrise rituelle rend les agents ritualisés aptes à déployer ces schèmes dans des activités autres que celle qui vient d'être ritualisée<sup>208</sup>. Ce déploiement est rendu possible grâce à l'inculcation de ces schèmes sur les agents lors des activités ritualisées et aux diverses manières que peuvent avoir les agents de les incorporer. Ces schèmes ont appris aux agents à privilégier des polarités dans des manières d'agir, par exemple l'intériorité par rapport à l'extériorité dans le fait de consommer le pain consacré à l'eucharistie. Les agents pourront alors structurer eux-mêmes d'autres actions à partir de ces schèmes oppositionnels et avoir par le fait même un impact structurant sur leur environnement. Cela signifie que les agents dotés de cette maîtrise rituelle ne sont pas seulement ritualisés, ils sont aussi ritualisants<sup>209</sup>. Le quatrième trait événementiel de l'agent ritualisé ici exposé permettra d'examiner ce troisième moment de la maîtrise rituelle.

Enfin, en définissant «maîtrise rituelle», Bell précise que cette habileté n'est pas également partagée, désirée ou reconnue. Autrement dit, les agents ritualisés développent leur maîtrise rituelle de manières bien différentes. Cela signifie notamment que la maîtrise

---

<sup>208</sup> Cf. BELL, «Ritual, Change», p. 35.

<sup>209</sup> Par exemple, dans «Ritual [Further]», p. 7853, BELL utilise l'expression «ritualized and ritualizing agent» («agent ritualisé et ritualisant». C'est moi qui traduis). L'aspect ritualisant du concept d'«agent ritualisé» est déjà implicite dans le terme «agent», mais il peut être utile de le mettre en relief.

rituelle de l'un ne fera pas nécessairement écho chez l'autre. Pour employer une expression de Bell, le «“sense” of ritual»<sup>210</sup> diffère d'une personne à l'autre.

### 3.4.2 Ritualisation et action ritualisée

Pour saisir les implications de la maîtrise rituelle, il est nécessaire de préciser une autre notion utilisée par Bell, celle de la «ritualisation». Elle aurait pu être présentée au début du présent chapitre, mais il m'est apparu préférable d'attendre à ce point-ci pour l'exposer, car tout ce qui précède permettra de comprendre la notion assez facilement. De plus, si elle avait été introduite beaucoup plus tôt, on aurait risqué de demeurer accroché à l'un ou l'autre aspect de la notion «rituel» que Bell déconstruit.

Bell signale que le terme «ritualisation» a pris de l'importance dans la pensée contemporaine<sup>211</sup>. Il a été introduit pour mettre en relief diverses dimensions de la ritualité, surtout celles voulant qu'elle dépasse le seul domaine des activités religieuses traditionnelles<sup>212</sup>, qu'elle doit se traduire d'abord par des actions<sup>213</sup> ou qu'elle puisse faire

---

<sup>210</sup> «“sens” de la ritualité». BELL, *Ritual Theory*, p. 98. C'est moi qui traduis. Cf. aussi BELL, *Ritual Theory*, p. 80, 107; «The Ritual Body», p. 304.

<sup>211</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 88-89; «Ritual [Further]», p. 7848.

<sup>212</sup> Cf. Max GLUCKMAN, «Les rites de passage», in ID. (éd.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press, 1962, 1966, p. 1-52 (cf. p. 20); Julian HUXLEY, «A Discussion on Ritualization of Behavior in Animals and Man. Introduction», in *Philosophical Transactions of the Royal Society. Series B, Biological Sciences*, 251 (1966), p. 249-271 (cf. p. 267). Chacun d'eux est à l'origine d'une école de pensée sur la ritualisation, celle venant de Gluckman étant plus spécifiquement orientée vers la ritualisation dans des cadres non-religieux, celle d'Huxley privilégiant un recours à l'éthologie pour étudier le comportement rituel humain (cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 73, 88-89; «Ritual [Further]», p. 7848).

<sup>213</sup> Cf. Fritz STAAL, «The Sound of Religion : Parts IV-V», in *Numen*, 33 (1986/2), 185-224 (cf. p. 185, 196); Mary Catherine BATESON, «Ritualisation. A Study in Texture and Texture Change», in Irving I. ZARETSKY et Mark P. LEONE (éd.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1974, 837 p., p. 150-165.

place à l'invention<sup>214</sup>. Bell adopte une conception de la ritualisation qui tient compte de ces sensibilités tout en lui donnant un sens très particulier<sup>215</sup>. Elle la conçoit comme étant la génération stratégique d'une manière d'agir qui s'oppose à une manière régulière d'agir et qu'un sujet adopte jusqu'à laisser son corps être imprégné de cette opposition, afin que l'empuissancement rendu ainsi possible le fasse contribuer à une structuration du contexte dont il fait partie<sup>216</sup>. Cette définition intègre et synthétise des aspects importants de l'agent ritualisé qui ont été vus jusqu'ici, soit (1) l'établissement de manières d'agir opposées ou en contraste par rapport à d'autres manières d'agir<sup>217</sup>, (2) l'implication du corps du sujet qui interagit avec l'environnement de façon à mettre en valeur le mouvement et non pas un discours<sup>218</sup>, et (3) l'appel à une réalité qui dépasse le sujet<sup>219</sup>. Les trois traits ici énumérés sont en même temps considérés par Bell comme des traits essentiels ou intrinsèques de cette dynamique appelée «ritualisation». Cette description de Bell n'amène pas à

---

<sup>214</sup> Cf. Eric HOBBSBAWN, «Introduction. Inventing Traditions», in Eric HOBBSBAWN et Terence RANGER (éd), *The Invention of Tradition* (Past and Present Publications), Cambridge [et al.], Cambridge University Press, 1983, 1989, 322 p., p. 1-14, p. 4.

<sup>215</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 89-93.

<sup>216</sup> Cf. BELL, «The Ritual Body», p. 304-305; *Ritual*, p. 81-82; *Ritual Theory*, p. 140, 205; «Ritual, Change», p. 34.

<sup>217</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 90-93, 204-205; «Ritual, Change», p. 35; «Ritual [Further]», p. 7852-7853. Dans *Ritual Theory*, p. 74, BELL associe l'établissement de telles oppositions à la distinction sacré / profane, en laissant entendre que la polarité avec laquelle on ritualise prend une valeur sacrée. Ce type d'association demeure toutefois exceptionnel, car elle recourt rarement au vocabulaire du «sacré» dans son corpus. Tenant compte de l'ensemble de ses écrits dans le domaine rituel, cette occurrence de la distinction sacré / profane apparaît plus comme ayant une valeur illustrative que descriptive. De toute manière, la pensée de Bell fait voir tout autrement la distinction sacré / profane (cf. ASLAN, «Foreword», p. viii). Bell considère que la distinction sacré / profane est beaucoup plus une création de l'agent ritualisé (cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 91, 151-152 (n. 106)), et donc une réalité intérieure à lui, plutôt qu'extérieure ou indépendante de lui, et que cette distinction n'est pas une conséquence nécessaire de la ritualisation (cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 123). Bell tend même à dépasser la distinction sacré / profane, spécialement lorsqu'elle s'intéresse au fait que les schèmes oppositionnels déployés dans des activités ritualisées peuvent aussi, tel qu'on le verra, être déployés en dehors des activités ritualisées proprement dites (cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 116).

<sup>218</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 93; *Ritual*, p. 82; «Ritual, Change», p. 35; «Ritual [Further]», p. 7852.

<sup>219</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 82; «Ritual, Change», p. 35.

circonscrire la réalité rituelle de manière aussi nette que le ferait l'entité «rituel»<sup>220</sup>. Cela fait partie du caractère heuristique de son approche, où elle cherche à situer la ritualité non pas dans une entité distincte du sujet, mais dans le sujet en interaction avec son environnement<sup>221</sup>. En effet, elle affirme que la ritualisation vise le développement de l'agent ritualisé<sup>222</sup>, i.e. un sujet doté de la maîtrise rituelle ci-haut décrite qui le rend capable de s'imprégner de schèmes oppositionnels et de structurer, à partir d'eux, une diversité de pratiques ritualisées qui ont à leur tour un effet structurant sur l'environnement<sup>223</sup>. Bell affirme aussi à l'occasion que la ritualisation a pour but de produire un «ritualized body» ou un «ritualized social body»<sup>224</sup>, cet accent sur le corps lui permettant de souligner que l'agent ritualisé développe un sens de la ritualité<sup>225</sup>, un aspect déjà évoqué qui fait appel de façon incarnée à la maîtrise rituelle<sup>226</sup>.

La notion de «ritualisation» qui vient d'être décrite permet du même coup de définir de façon plus complète une «action ritualisée». En deux mots, il s'agit d'une action faite de ritualisation, et donc d'une action dans laquelle un sujet incorpore une opposition par rapport à une manière régulière d'agir afin de faire appel à une réalité qui le dépasse. Cette définition reprend simplement des éléments intégrés jusqu'ici et peut être saisie d'une façon où l'on évite de revenir à une entité «rituel» qui serait indépendante de l'action du sujet.

---

<sup>220</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 141-142.

<sup>221</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 107; cf. aussi *Ritual*, p. 159, où elle donne en exemple le caractère sacré des chutes Niagara, disant que cette valeur sacrée ne dépend pas tant du site comme tel que des activités ritualisées effectuées à cet endroit, tels les couples en lune de miel.

<sup>222</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 81; cf. aussi *Ritual Theory*, p. 108.

<sup>223</sup> Cf. BELL, «The Ritual Body», p. 304-305; *Ritual Theory*, p. 107-108; *Ritual*, p. 81.

<sup>224</sup> «corps ritualisé», «corps social ritualisé». BELL, *Ritual Theory*, p. 98, 107. C'est moi qui traduis. Cf. aussi BELL, «The Ritual Body», p. 304-305; «Ritual», p. 405. Encore une fois, ce «corps social ritualisé» doit être entendu en un sens personnel et non pas corporatif.

<sup>225</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 98.

<sup>226</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 215.

### 3.4.3 Des stratégies pour ritualiser une activité

Un agent ritualisé peut utiliser différentes stratégies pour ritualiser une action. En d'autres termes, il peut déployer les schèmes oppositionnels suivant diverses stratégies.

Bell en identifie six, soit le formalisme, le traditionalisme, l'invariance, la gouvernance de règles, le symbolisme sacré et la performance<sup>227</sup>. Il ne s'agit pas de stratégies essentielles, mais potentielles pour la ritualisation. Chacune demande une explication.

Premièrement, un schème oppositionnel peut être déployé à l'aide du formalisme. Il consiste en l'«use of a more limited and rigidly organized set of expressions and gestures, a “restricted code” of communication or behavior in contrast to a more open or “elaborated code”»<sup>228</sup>. Cette stratégie permet de parler et d'agir de manière contrôlée et efficace et

---

<sup>227</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 138. Cf. aussi BELL, «Ritual [Further]», p. 7848. Dans *Ritual*, au chapitre 5, BELL présente ces stratégies de ritualisation comme des caractéristiques de «ritual-like activities» (*Ritual*, p. 138), que je traduis littéralement par «activités qui-ressemblent-à-des-rituels» – dans *Ritual Theory*, p. 69, on retrouve une expression similaire quand elle parle de «nearly-but-not-quite-ritual behavior» («comportement qui-ressemble-à-un-rituel-mais-n'en-est-pas-tout-à-fait-un». C'est moi qui traduis). Je fais le choix de présenter ces stratégies de manière différente et ce, pour deux raisons. Premièrement, l'expression «ritual-like activity» est plus ou moins heureuse. Elle met en relief qu'une activité peut être ritualisée à divers degrés grâce à l'une ou l'autre des six stratégies mentionnées. Mais qualifier une activité de «ritual-like» risque de laisser entendre l'existence d'un seuil entre des activités ritualisées au sens plein du terme et des activités ritualisées de seconde classe dont le degré de ritualisation ne serait pas assez élevé. Dans la pensée de Bell, un tel seuil n'existe pas. De plus, l'expression «ritual-like» fait perdurer le recours au rituel conçu comme une entité, ceci ne facilitant pas l'exposition de la pensée originale de Bell. Tout compte fait, l'expression «ritual-like activity» employée par Bell apparaît plus comme ayant une valeur pédagogique pour des lecteurs qui seraient encore peu familiers avec sa critique de l'entité «rituel». Je conserve donc l'expression «action» ou «activité ritualisée» pour désigner ce que Bell appelle parfois une «ritual-like activity», d'autant plus que l'expression «activité ritualisée» concorde très bien avec la dynamique de «ritualisation» sur laquelle insiste Bell. En second lieu, le terme «caractéristique» par lequel Bell désigne les six réalités énumérées peut prêter à confusion. Il peut induire l'idée que ces six réalités seraient essentielles aux activités ritualisées, alors que, comme on le verra, Bell les présente comme étant seulement potentielles. Il est plus utile de désigner ces réalités avec le terme «stratégie», d'abord parce que Bell elle-même utilise ce terme à l'occasion pour considérer certaines d'entre elles (cf. *Ritual Theory*, p. 90, 92; «Ritual [Further]», p. 7853; «Ritual, Change», p. 36), mais aussi parce qu'il sera davantage possible de souligner le rapport de ces réalités avec les schèmes oppositionnels.

<sup>228</sup> «usage d'un jeu d'expressions et de gestes plus limité et organisé de manière plus rigide, un “code restreint” de communication ou de comportement en contraste avec un “code” plus “élaboré”». BELL, *Ritual*, p. 139. C'est moi qui traduis. Cf. aussi DOUGLAS, *Natural Symbols*, p. 42-49, surtout 44; Basil BERNSTEIN, H.

d'entraîner plus facilement l'acceptation de ce qui est dit et fait<sup>229</sup>. Si l'on considère, par exemple, les gestes de salutations et l'étiquette à table, ces activités peuvent prendre un aspect rituel si elles sont vécues avec l'intention plutôt méconnue d'un individu d'être inséré dans une réalité qui dépasse sa seule personne, soit l'ordre social. Le formalisme joue alors un rôle clef pour ritualiser ces activités<sup>230</sup>.

La deuxième stratégie de déploiement des schèmes, celle du traditionalisme, est l'«attempt to make a set of activities appear to be identical to or thoroughly consistent with older cultural precedents»<sup>231</sup>. Cette stratégie apporte de la légitimité et de l'authenticité à une action et la rend satisfaisante<sup>232</sup>. Bell illustre l'usage de cette stratégie notamment à partir du traditionnel repas du *Thanksgiving* étatsunien, celui-ci pouvant d'ailleurs donner lieu à diverses traditions familiales : «Such customs may be as simple as always using great grandmother's lace tablecloth, having rhubarb pie instead of the more common pumpkin or apple pie, or always delegating a particular person to say grace and carve the turkey»<sup>233</sup>.

En tant que troisième stratégie de mise en œuvre des schèmes, l'invariance est le fait de poser un geste constamment de façon semblable, c'est-à-dire de façon répétitive, disciplinée et avec un contrôle physique<sup>234</sup>. L'invariance contribue pour beaucoup à la

---

Lionel ELVIN, Richard S. PETERS, «Ritual in Education», in *Philosophical Transactions of the Royal Society. Series B, Biological Sciences*, 251 (1966), p. 429-436, p. 434.

<sup>229</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 139-141.

<sup>230</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 141-144.

<sup>231</sup> «tentative de faire apparaître un ensemble d'activités comme identique ou tout à fait congruent par rapport à des précédents culturels». BELL, *Ritual*, p. 145. C'est moi qui traduis.

<sup>232</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 145.

<sup>233</sup> «De telles coutumes peuvent consister simplement à utiliser à chaque fois la nappe de dentelle de l'arrière-grand-mère, à manger de la tarte à la rhubarbe au lieu de la régulière tarte aux pommes ou à la citrouille, ou à désigner toujours une personne particulière pour dire le bénédicité et découper la dinde». BELL, *Ritual*, p. 145. C'est moi qui traduis.

<sup>234</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 150.

structuration d'une personne<sup>235</sup>. La vie des moines, marquée de plusieurs gestes quotidiens repris de la même manière et pour des motifs religieux, en offre une illustration<sup>236</sup>.

En quatrième lieu, la gouvernance de règles parle d'elle-même. Il s'agit simplement de la structuration d'une activité par des règles extérieures au sujet, leur observance ne se traduisant pas par un comportement mécanique, mais par une attention de la part des sujets<sup>237</sup>. Les règles structurent l'action et les rapports entre les personnes, comme le montrent, par exemple, les procédures suivies dans un tribunal, celles-ci pouvant être vues comme une évocation des forces sociales impliquées dans le procès<sup>238</sup>.

Cinquièmement, la stratégie du symbolisme sacré à partir de laquelle peuvent être déployés des schèmes désigne le recours à des réalités qui transcendent le sujet, tels «the group, the nation, humankind, the power of God, or the balance of the cosmos»<sup>239</sup>, et qui sont vues comme demandant de la part des humains une réponse qui doit être rituelle pour être considérée appropriée. Cette réponse s'exprime par l'implication d'une réalité sacralisée. Faire appel à une réalité sacralisée peut se traduire par l'usage d'un objet (tel le drapeau d'une nation lors d'une cérémonie), un déplacement vers un lieu (comme les chutes Niagara pour les couples en lune de miel), l'érection d'un édifice ou d'un monument (telle une statue du dieu hindou Shiva qui a été consacrée) ou l'action d'une personne (comme un prêtre taoïste qui performe le rite du chiao, un rite de renouveau cosmique)<sup>240</sup>.

---

<sup>235</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 150-152.

<sup>236</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 151.

<sup>237</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 153.

<sup>238</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 155.

<sup>239</sup> «le groupe, la nation, l'humanité, la puissance de Dieu ou l'équilibre du cosmos». BELL, *Ritual*, p. 159. C'est moi qui traduis.

<sup>240</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 155-159. À propos de l'exemple du prêtre taoïste, cf. Michael R. SASO, «The Chiao Ritual : An Emic Description», in ID., *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*, Pullman, Washington State University Press, 1990, 152 p., p. 75-101.

À première vue, cette stratégie, que Bell considère non pas comme essentielle, mais potentielle pour ritualiser une action, semble se confondre au troisième des traits essentiels de la ritualisation, celui du recours à une réalité qui dépasse le sujet. Bell semble peu préoccupée de les distinguer lorsqu'elle indique que cette cinquième stratégie du symbolisme sacré peut résider, par exemple, dans «the group, the nation, humankind, the power of God, or the balance of the cosmos»<sup>241</sup>. Mais elle apporte un tant soit peu une distinction lorsqu'elle mentionne que ce symbolisme sacré implique la transcendance<sup>242</sup> – même si cette transcendance peut être envisagée de diverses manières discutables. En effet, la transcendance n'est pas nécessairement impliquée dans le troisième trait de la ritualisation, car les réalités qui dépassent le sujet et qui sont nécessaires pour ritualiser peuvent demeurer immanentes au sujet, comme c'est le cas dans une activité ritualisée en contexte thérapeutique qui fait appel à l'inconscient.

Enfin, Bell note la performance comme sixième stratégie de déploiement des schèmes oppositionnels. Plus haut, il a été question de performance, non pas au sens où elle serait une stratégie de ritualisation, mais en tant qu'outil pour décrire le mouvement du corps impliqué dans une action ritualisée. Ici, la performance est considérée comme une stratégie – demeurant non intrinsèque – pour ritualiser une activité et ce, lorsque la ritualisation passe par une démonstration publique. Dans cette optique, la performance désigne un «deliberate, self-conscious “doing” of highly symbolic actions in public»<sup>243</sup>, un peu à la manière du théâtre. En faisant appel aux sens, une performance crée un

---

<sup>241</sup> «le groupe, la nation, l'humanité, la puissance de Dieu ou l'équilibre du cosmos». BELL, *Ritual*, p. 159. C'est moi qui traduis.

<sup>242</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 157, 159.

<sup>243</sup> «mise en acte volontaire et consciente d'actions publiques hautement symboliques». BELL, *Ritual*, p. 159-160. C'est moi qui traduis.

microcosme pour éveiller l'attention des sujets à propos de vérités universelles et ainsi tenter d'apporter un sens de totalité et de cohérence<sup>244</sup>. Bell expose divers cas d'actions ainsi ritualisées, dont celui de Gandhi et de quelques disciples qui, dans leurs efforts pour obtenir l'indépendance de l'Inde par rapport à la Grande-Bretagne, organisèrent en 1930 une marche de 386 kilomètres jusqu'à l'océan Indien<sup>245</sup>.

Trois remarques s'imposent au sujet de ces six stratégies. D'abord, cette liste n'a aucune prétention à l'exclusivité ni à l'exhaustivité<sup>246</sup>. Ensuite, le nombre de stratégies utilisées et l'intensité d'implication de chacune entraîne divers degrés de ritualisation. Plus une activité comprend un grand nombre de ces stratégies, et avec une intensité importante, plus une activité sera ritualisée<sup>247</sup>. Enfin, le fait que chacune de ces stratégies soit non pas essentielle ou intrinsèque, mais potentielle à la ritualisation signifie que chacune d'elles n'a pas nécessairement à être impliquée dans une activité pour que celle-ci soit ritualisée. Même qu'une seule de ces six stratégies suffirait à ritualiser une action. Par exemple, Bell mentionne que le repas du *Thanksgiving* évoqué plus haut peut être ritualisé en faisant place à l'une ou l'autre des traditions déjà énoncées, mais tout en laissant tomber le formalisme en raison du brouhaha pouvant régner dans la maison<sup>248</sup>.

---

<sup>244</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 160-161.

<sup>245</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 162.

<sup>246</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 138. Bell invite à comparer sa liste avec RAPPAPORT, «The Obvious», p. 175-177, qui parle de formalité et de performance (cf. *Ritual*, p. 294, n. 3; elle écrit que Rappaport ajoute à cette liste l'instrumentalité, mais cela apparaît comme une erreur d'interprétation de sa part).

<sup>247</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 138 (cf. aussi p. 91-92); «Ritual [Further]», p. 7848.

<sup>248</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 145.

### 3.4.4 Tradition et innovation

Les stratégies examinées touchent directement à la tension qui existe souvent dans les activités ritualisées entre, d'une part, la reprise d'une tradition et, d'autre part, l'innovation ou l'improvisation<sup>249</sup>. La pensée de Bell accorde beaucoup de latitude à l'innovation rituelle qui marque beaucoup la culture contemporaine<sup>250</sup>, même les traditions religieuses<sup>251</sup>. Certains trouvent que cette innovation de l'époque présente manque d'autorité<sup>252</sup>, mais il faut rappeler qu'elle permet, entre autres, d'intégrer une tradition à des circonstances actuelles<sup>253</sup>. L'aspect traditionnel, qui met en valeur des réalités considérées éternelles et vraies<sup>254</sup> et prémunit contre les changements frivoles<sup>255</sup>, n'est pas négligé pour autant. En effet, tel que présenté plus haut, il est très présent dans plusieurs des points de repères que donne Bell pour caractériser un contexte sur le plan rituel et il constitue l'une des six stratégies de ritualisation d'une action. De fait, Bell considère qu'une ritualité efficace et authentique ne dépend pas seulement de l'innovation, mais aussi de traditions<sup>256</sup>. La tradition et l'innovation ont toutes deux leur place dans les actions d'un agent ritualisé, même que la ritualité constitue «a medium for appropriating some changes while

---

<sup>249</sup> Cf. BELL, «Ritual», p. 398.

<sup>250</sup> Cf. BELL, «Ritual as an Agent of Transformation», p. 53-65; *Ritual*, p. 240-242; «Ritual», p. 408.

<sup>251</sup> Cf. BELL, «Ritual», p. 406-407. D'ailleurs, Bell fait remarquer que les activités ritualisées des traditions religieuses connaissent souvent plus de changements qu'elles le prétendent (cf. BELL, «What's So Powerful», p. 1).

<sup>252</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 263.

<sup>253</sup> Cf. BELL, «Ritual, Change», p. 36.

<sup>254</sup> Cf. BELL, «Ritual, Change», p. 36.

<sup>255</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 210-211. Dans son manuscrit inédit, BELL souligne en quelques mots que la culture étatsunienne fait peu de place à une conscience historique dans sa manière d'être créative (cf. *Believing*, p. 235).

<sup>256</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 223; *Ritual Theory*, p. 116.

maintaining a sense of cultural continuity»<sup>257</sup>. Bell illustre cela à partir de plusieurs exemples, mais il suffira ici de n'en présenter que deux.

Le premier, celui de l'eucharistie, indique que même une tradition en apparence immuable connaît des transformations. Comme l'enseigne l'histoire de la tradition liturgique chrétienne<sup>258</sup>, ce rite a connu des nouveautés, d'une part dans ses structures, puisque l'eucharistie de style domestique des premiers siècles a pris un visage plus hiérarchique à la fin de l'antiquité et au cours du moyen âge pour devenir plus communautaire à partir de Vatican II<sup>259</sup>. D'autre part, le sens de l'eucharistie a connu divers enrichissements ou accents selon les époques. Les tout premiers chrétiens l'ont vue comme une anamnèse des actions de Jésus<sup>260</sup>. Au 2<sup>e</sup> siècle, Justin l'a présentée comme une action de grâce<sup>261</sup>. Quand à eux, les médiévaux ont insisté sur la messe comme épiphanie de Dieu à partir de la présence réelle, comme sacrifice et comme représentation allégorique de la rédemption<sup>262</sup>. Au 20<sup>e</sup> siècle, les théologiens ont notamment mis en valeur sa qualité de célébration par le peuple, comme est appelée à l'être d'ailleurs toute liturgie chrétienne<sup>263</sup>.

---

<sup>257</sup> «un médium pour s'approprier des changements tout en maintenant un sens de continuité culturelle». BELL, *Ritual*, p. 251. C'est moi qui traduis. Cf. aussi BELL, «Ritual, Change», p. 34-36. BELL mentionne encore qu'une activité ritualisée, même très traditionnelle, implique toujours une part d'appropriation de la part de ses acteurs (cf. «Introduction», in ROLLO-KOSTER (éd.), *Medieval*, p. 3).

<sup>258</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 212-223; «Ritual, Change», p. 36-39.

<sup>259</sup> Parmi les références données par Bell à ce sujet, cf. Anscar J. CHUPUNGCO, *Cultural Adaptation of the Liturgy*, New York/Ramsey, Paulist Press, 1982, 119 p., surtout p. 17-27, 68-69.

<sup>260</sup> Cf. Gregory DIX, *The Shape of the Liturgy*, London, A. & C. Black, 1982, 764 p., p. 12-15; Bard THOMPSON, *Liturgies of the Western Church*, Cleveland, World Publishing Company, 1961, 434 p., p. 17 (que BELL cite dans «Ritual, Change», p. 37).

<sup>261</sup> Cf. THOMPSON, *Liturgies*, p. 6-7.

<sup>262</sup> Cf. THOMPSON, *Liturgies*, p. 48.

<sup>263</sup> D'ailleurs, dans son manuscrit inédit, BELL mentionne qu'il est reconnu que la religion connaît des adaptations selon l'évolution humaine (cf. *Believing*, p. 182).

En contrepartie, le second exemple, celui de Kwanzaa<sup>264</sup>, fait voir qu'une nouvelle activité ritualisée doit impliquer un élément traditionnel pour pouvoir durer. Kwanzaa est une fête créée en 1966 pour les Afro-Américains afin que, du 26 décembre au 1<sup>er</sup> janvier, ceux-ci célèbrent le temps des fêtes d'une manière qui maintient davantage leurs coutumes propres. Tout en étant une innovation, Kwanzaa ne peut prétendre être totalement indépendante de traditions religieuses ou séculières. Par exemple, cette fête met en valeur des coutumes afro-américaines, telle «[t]he unity cup [...] used to pour a libation to the ancestors»<sup>265</sup>. De plus, considérant un rituel central de cet événement qui consiste en l'allumage de sept bougies représentant les sept principes valorisés en ces jours, soit l'unité, l'auto-détermination, le travail en commun et la responsabilité, la coopération économique, le but, la créativité et la foi<sup>266</sup>, Bell affirme que cette pratique trouve probablement des origines dans d'autres fêtes impliquant elles aussi un allumage de bougies<sup>267</sup>.

La marge de manœuvre reconnue par Bell chez l'agent ritualisé peut laisser l'impression d'une approche trop subjective de la ritualisation. Mais Bell soutient que l'avènement de l'agent ritualisé n'est pas pure subjectivité<sup>268</sup> et que l'objectivité conserve sa place. De toute manière, l'agent ritualisé est engagé, selon une expression de Bourdieu,

---

<sup>264</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 235-237.

<sup>265</sup> «[I]a coupe de l'unité [...] utilisée pour faire une libation aux ancêtres». BELL, *Ritual*, p. 236. C'est moi qui traduis.

<sup>266</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 236.

<sup>267</sup> Plus précisément, Bell affirme que le rituel d'allumage de sept bougies de Kwanzaa s'est vraisemblablement inspiré de l'allumage de bougies des fêtes de Hanukkah et de Noël, lesquelles trouvent probablement des origines, pour cette pratique, dans les coutumes de la fête romaine du Sol Invictus au solstice d'hiver. Bell ne fournit pas de sources précises au sujet de ce lignage, tout en précisant que la recherche d'un lignage clair n'est pas très importante dans la ritualisation (cf. BELL, *Ritual*, p. 236-237). Même si l'intuition de Bell à propos d'un tel lignage puisse se comprendre, son argumentation pose problème. Peut-être aurait-il été plus juste de partir du fait que l'allumage de bougies est compris dans le langage religieux de l'humanité, si bien que l'invention d'un rituel qui comprend ce geste ne peut faire autrement qu'être influencée tôt ou tard par une tradition religieuse qui inclut une action similaire, ceci pouvant suffire à ce que soit constatée une forme de transmission.

<sup>268</sup> Cf. BELL, *Ritual Theory*, p. 100.

dans une «dialectic [...] of incorporation and objectification»<sup>269</sup> qui a pour but de dépasser le dualisme entre objectivité et subjectivité. Cela signifie, d'une part, que l'agent ritualisé n'est pas dans la simple subjectivité lorsqu'il se meut à partir de schèmes oppositionnels. Ces schèmes ont une objectivité, car ils sont une incorporation des structures objectives du contexte<sup>270</sup>. Mais, d'autre part, en incorporant ces structures ou en se les appropriant, l'agent ritualisé leur apporte des nuances à partir de sa subjectivité : «[...] just as ritualization is never merely the expression of a subjective state, neither is it merely a spatiotemporal reflection of this larger situation or more encompassing social structures»<sup>271</sup>. Cela veut dire que les schèmes oppositionnels constituent un point d'appui pour dépasser le dualisme entre objectivité et subjectivité.

### 3.4.5 Synthèse du quatrième trait

Ce quatrième trait de l'agent ritualisé montre que l'action ritualisée que vit un sujet fait croître en lui une maîtrise rituelle. En s'appropriant une action ritualisée dans sa relation avec un expert rituel, il s'approprie du même coup le schème oppositionnel qui structure cette action, de telle sorte qu'il pourra déployer ce schème dans d'autres activités s'il considère que cela favorisera son empuissancement. L'agent devient alors capable de ritualisation. Il peut faire appel à diverses stratégies pour ritualiser une activité, spécialement le formalisme, le traditionalisme, l'invariance, la gouvernance de règles, le

---

<sup>269</sup> «dialectique d'incorporation et d'objectification». BOURDIEU, *Outline*, p. 72. C'est moi qui traduis. Cf. aussi BELL, *Ritual Theory*, p. 78, 97, 206-209; «The Ritual Body», p. 301-302, 305.

<sup>270</sup> Cf. BELL, *Ritual*, p. 81; «Ritual», p. 405.

<sup>271</sup> «tout comme la ritualisation n'est jamais simplement l'expression d'un état subjectif, pas plus que d'être purement un reflet spatiotemporel d'une situation particulière ou de structures sociales plus englobantes données». BELL, *Ritual Theory*, p. 100. C'est moi qui traduis. Cf. aussi p. 141.

symbolisme sacré et la performance. L'agent ritualisé apprend ainsi à ritualiser en composant avec la tension entre tradition et innovation.

#### 4. Synthèse du chapitre 2

Ce chapitre avait comme objectif de présenter une caractériologie événementielle de l'agent ritualisé exposé dans la pensée de Bell. Il s'agissait de décrire ce qu'est un agent ritualisé en le situant le plus possible dans le contexte dans lequel il prend forme, c'est-à-dire en partant le plus possible de l'action ritualisée qui, elle, fait advenir un sujet comme agent ritualisé.

Une présentation événementielle de l'«agent ritualisé» n'est pas le premier souci de Bell. Sa présentation de l'agent ritualisé se situe dans un discours qui a comme objectif premier de justifier le recours à la pratique pour étudier la ritualité. Mais cela ne l'empêche pas d'énoncer des définitions dignes d'intérêt. Pour trouver une définition systématique et succincte de l'«agent ritualisé», on peut consulter son ouvrage *Ritual* où elle le définit comme un «actor with a form of ritual mastery, who embodies flexible sets of cultural schemes and can deploy them effectively in multiple situations so as to restructure those situations in practical ways»<sup>272</sup>. Par ailleurs, le meilleur passage de toute son œuvre qui articule l'agent ritualisé de manière plus événementielle se trouve dans *Ritual Theory*. C'est ce passage qui m'a convaincu que Bell pouvait apporter beaucoup à l'opérationnalisation du sacerdoce des baptisés dans la liturgie :

---

<sup>272</sup> «acteur ayant développé une maîtrise rituelle, qui incorpore un jeu flexible de schèmes culturels et peut les déployer de manière efficace dans de multiples situations, de façon à restructurer ces situations de manières pratiques». BELL, *Ritual*, p. 81. C'est moi qui traduis.

The goal of ritualization as a strategic way of acting is the ritualization of social agents. Ritualization endows these agents with some degree of ritual mastery. This mastery is an internalization of schemes with which they are capable of reinterpreting reality in such a way as to afford perceptions and experiences of a redemptive hegemonic order. Ritualization always aligns one within a series of relationship [*sic*] linked to the ultimate sources of power. Whether ritual empowers or disempowers one in some practical sense, it always suggests the ultimate coherence of a cosmos in which one takes a particular place. This cosmos is experienced as a chain of states or an order of existence that places one securely in a field of action and in alignment with the ultimate goals of action<sup>273</sup>.

Le présent chapitre s'est voulu une manière de contribuer à mettre en relief ce type de présentation de l'agent ritualisé. Suivant les données recueillies chez Bell, je propose cette définition événementielle de l'«agent ritualisé». Il s'agit d'un sujet qui, ne faisant pas suffisamment une expérience d'empuissancement dans ses actions régulières, puise dans les ressources de son contexte pour structurer une action selon un schème oppositionnel; il suppose qu'il trouvera l'empuissancement recherché en laissant ce schème structurer un mouvement de son corps, ce mouvement étant déployé dans une performance qui mise sur les sens, l'action et l'expression; il déploie ce mouvement dans un lien avec un expert rituel devant qui il s'approprie l'action ritualisée proposée, ceci le faisant passer par le consentement et la résistance pour qu'il advienne comme sujet; il développe ainsi une maîtrise rituelle qui le rend apte à déployer les schèmes incorporés dans des activités autres que l'action ritualisée à laquelle il vient de prendre part.

---

<sup>273</sup> «Le but de la ritualisation comme manière stratégique d'agir réside dans la ritualisation d'agents sociaux. La ritualisation munit ces agents d'un certain degré de maîtrise rituelle. Cette maîtrise consiste en l'intériorisation de schèmes qui habilitent à la réinterprétation de la réalité, de manière à offrir des perceptions et des expériences d'un ordre hégémonique rédempteur. La ritualisation place toujours un sujet dans des relations liées aux sources ultimes du pouvoir. Qu'un rituel empuissance un sujet de manière pratique ou effectue le contraire, il suggère toujours la cohérence ultime d'un univers dans lequel on occupe une place particulière. On fait l'expérience de cet univers comme étant un enchaînement de manières d'être ou un ordre d'existence qui situe un sujet de manière sûre dans un champ d'action et l'oriente vers les buts ultimes de l'action». BELL, *Ritual Theory*, p. 141. C'est moi qui traduis.

Le concept d'«agent ritualisé» de Bell provenant des *Ritual Studies*, il demande à être interprété dans un cadre théologique pour répondre aux besoins de la présente thèse. Ce sera la tâche du prochain chapitre.

## CHAPITRE 3

### L'AGENT RITUALISÉ CHRÉTIEN : L'APPORT DE SACRAMENTOLOGUES EN POSTMODERNITÉ

La présentation événementielle de l'«agent ritualisé» de Catherine Bell a fait voir comment peut advenir un sujet dans une action ritualisée. Ce discours se situait sur le plan des *Ritual Studies*. Or la présente thèse se veut théologique. Il importe alors de développer un cadre théologique pour interpréter les données de Bell. Ce cadre consistera en une présentation événementielle de ce que je désigne comme un «agent ritualisé chrétien».

Le présent chapitre poursuivra le développement de la grille anthropologico-théologique nécessaire à l'articulation de ma thèse. Le chapitre 2 a exposé la première partie de la grille en expliquant les quatre traits événementiels de l'agent ritualisé. Dans ce chapitre-ci, j'identifierai des traits événementiels d'un agent ritualisé chrétien qui sont co-essentiels à ceux de l'agent ritualisé. Ceci constituera la deuxième partie de la grille recherchée. On pourra constater une homologie entre les traits de l'agent ritualisé et ceux de l'agent ritualisé chrétien. Cette étape créera un pont qui permettra, au chapitre 4, d'opérationnaliser le sacerdoce des baptisés dans la liturgie grâce à l'«agent ritualisé».

Pour présenter cet agent ritualisé chrétien, je recourrai à quatre théologiens de la sacramentaire intéressés par les questions postmodernes, soit Louis-Marie CHAUVET<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Monographies : *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements* (Rites et Symboles, 9), Paris, Cerf, 1979, 306 p.; *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (Cogitatio

David N. POWER<sup>2</sup>, Andrea GRILLO<sup>3</sup> et Kenan B. OSBORNE<sup>4</sup>. Pour chacun de ces quatre théologiens, je me servirai de leurs principaux écrits en sacramentaire fondamentale. Je

---

fidei, 144), Paris, Cerf, 1987, 582 p.; *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps* (coll. «Vivre, Croire, Célébrer». Série «Recherches»), Paris, Éditions Ouvrières, 1993, 216 p.; *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements* (Theologia), Montrouge, Bayard, 2010, 421 p. Articles : «La ritualité chrétienne dans le cercle infernal du symbole», in *La Maison-Dieu*, 133 (1978/1), p. 31-77; «Ritualité et théologie», in *Recherches de Science Religieuse*, 78 (1990/4), p. 535-564; «La singularité du rapport chrétien à la Bible», in *La Maison-Dieu*, 190 (1992/2), p. 142-154; «La théologie sacramentaire aujourd'hui : quelques axes de recherche à promouvoir», in *Recherches de Science Religieuse*, 97 (2009/4), p. 491-514. Contributions à des ouvrages collectifs : «Sacrements et institution», in Marc MICHEL (éd.), *La théologie à l'épreuve de la vérité. Travaux du CERIT* (Cogitatio Fidei, 126), Paris, Cerf, 1984, 301 p., p. 201-235; «Sacrements», in G. MATHON – G.-H. BAUDRY – E. THIERY (éd.), *Catholicisme*, t. 13, Paris, Letouzey et Ané, 1993, 1272 c., c. 326-361; «La liturgie demain : essai de prospective», in Paul DE CLERCK (éd.), *La liturgie, lieu théologique* (Sciences théologiques et religieuses, 9), Paris, Beauchesne, 1999, 240 p., p. 201-229; «La liturgie, lieu d'accomplissement de la vérité», in Joël MOLINARIO et François MOOG (éd.), *La théologie et le travail de la foi. Mélanges offerts à Henri-Jérôme Gagey*, Paris, Salvator, 2015, 351 p., p. 229-243.

<sup>2</sup> Monographies : *Unsearchable Riches. The Symbolic Nature of Liturgy*, New York, Pueblo Publishing Company, 1984, 240 p.; *Worship. Culture and Theology*, Washington, D.C., Pastoral Press, 1990, 283 p.; *Sacrament. The Language of God's Giving*, New York, Crossroad Publishing Company, 1999, 338 p. Articles : «Sacramental Celebration and Liturgical Ministry», in *Concilium*, 62 (1972), p. 26-42; «In Spirit, Mind and Body. A Catholic Response», in *Concilium*, 265 (1996), p. 99-103; «Liturgy as an Act of Communication and Communion. Cultural and Practical Implications in an Age Becoming Digital», in *Mission*, 3 (1996/1), p. 43-62; «Sacrament. An Economy of Gift», in *Louvain Studies*, 23 (1998/2), p. 143-158; «Sacramental Abundance. An Economy of Gift», in *The Way. Supplement*, 94 (1999), p. 90-99; «Vatican Two and the Liturgical Future», in *Antiphon*, 5 (2000/2), p. 10-18; «The Experience of God in Christian Liturgy», in *Concilium*, (2001/1), p. 11-16; «SC to GIRM, and Beyond. The *Ars Celebrandi*», in *Liturgical Ministry*, 20 (2011/1), p. 1-12.

<sup>3</sup> Monographies : *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-) modernità* (coll. Leiturgia. Sezione storico-pastorale), Assisi, Cittadella Editrice, 2003, 223 p.; *Il rinnovamento liturgico tra prima e seconda svolta antropologica. Il presupposto rituale nell'epoca del postmoderno* (Quaderni della Rivista di Scienze Religiose, 2), Roma, Vivere In, 2004, 125 p. Article : «Actuosa participatio. Il vero fine della riforma liturgica», in *Revista Pistis & Praxis*, 4 (2012/2), p. 441-461. Contributions à des ouvrages collectifs : «L'esperienza rituale come "dato" della teologia fondamentale : ermeneutica di una rimozione e prospettive teoriche di reintegrazione», in Aldo Natale TERRIN (éd.), *Liturgia e incarnazione* («Caro Salutis Cardo». Contributi, 14), Abbazia di Santa Giustina Padova, Edizioni Messaggero Padova, 1997, 399 p., p. 167-224; «Teologia sacramentaria, teologia liturgica e teologia fondamentale : verso una convergenza», in Andrea GRILLO – Marinella PERRONI – Pius-Ramon TRAGAN (éd.), *Corso di teologia sacramentaria*, t. 1 : Metodi e prospettive, Brescia, Queriniana, 2000, 628 p., p. 108-138; «Liturgia e rivelazione. La lettura liturgica della rivelazione nel rapporto tra *Sacrosanctum Concilium* e *Dei Verbum*», in Pierangelo CHIARAMELLO (éd.), *Il Concilio Vaticano II e la liturgia. Memoria e futuro. Atti della XL Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Rocca di Papa, 27-31 Agosto 2012* (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». «Subsidia», 165. Collana Studi di Liturgia – Nuova Serie, 56), Roma, CLV-Edizioni Liturgiche, 2013, 285 p., p. 37-57.

<sup>4</sup> Monographies : *Sacramental Theology. A General Introduction*, New York / Mahwah, Paulist Press, 1988, 154 p.; *Sacramental Guidelines. A Companion to the New Catechism for Religious Educators*, New York / Mahwah, N.J., Paulist Press, 1995, 145 p.; *Christian Sacraments in a Postmodern World. A Theology for the Third Millennium*, New York / Mahwah, N.J., Paulist Press, 1999, 249 p. Articles : «Methodology and the Christian Sacraments», in *Worship*, 48 (1974/9), p. 536-549; «Sacramental Life in the Year 1000», in *Chicago Studies*, 37 (1998/3), p. 245-256.

n'utiliserai que les écrits de ces théologiens qui permettent le mieux d'articuler un «agent ritualisé chrétien» de manière co-essentielle à l'agent ritualisé de Bell. Il faut dire que cette interaction avec Bell sera effectuée principalement à partir de Chauvet, car il est celui qui, parmi les quatre, propose la meilleure réflexion systématique sur l'expérience de la ritualité chrétienne.

Ce chapitre débutera avec une brève section herméneutique qui vise à clarifier l'usage de la théologie sacramentaire dans un discours ritologique. Viendra par la suite la section majeure, celle d'une caractériologie avènementielle de l'agent ritualisé chrétien.

### **1. L'usage de la théologie sacramentaire dans une ritologie chrétienne**

Dans mon recours à ces quatre théologiens, une question d'ordre herméneutique doit être clarifiée. En effet, ces auteurs ont apporté des contributions pouvant être classées dans la théologie sacramentaire. Or la présente thèse s'applique à l'ensemble de la liturgie chrétienne, celle-ci ayant une extension plus large que le septénaire sacramentel. De plus, ce chapitre a pour objet la ritualité chrétienne, une réalité dont l'extension s'avère elle-même plus large que celle de la liturgie chrétienne et, par conséquent, plus large aussi que le septénaire sacramentel. En utilisant les données d'une discipline pour développer une argumentation dans un domaine dont l'extension est beaucoup plus large, ne risque-t-on pas de formuler un discours mal fondé? Ne court-on pas également le danger de diluer des données dans un champ d'application qui ne leur convient pas de manière propre?

Se limiter à un tel questionnement serait méconnaître le nouveau visage adopté par la théologie sacramentaire depuis quelques décennies. En effet, l'objet de la théologie

sacramentaire, notamment celle développée en postmodernité, ne se limite pas au septénaire comme tel, voire même aux généralités pouvant être développées à partir des points communs aux sept sacrements. La théologie sacramentaire contemporaine a étendu son objet pour toucher à l'ensemble de l'existence chrétienne et ce, en partant des sept sacrements comme lieu théologique. Karl Rahner a exercé une influence notable pour que la théologie sacramentaire prenne cette direction. Power affirme cela en renvoyant au *Grundkurs des Glaubens* de Rahner<sup>5</sup> qui, de fait, donne une idée du rapport étroit établi par le théologien allemand entre existence chrétienne et sacrements. Dans une brève section du *Grundkurs* qui présente des «Bemerkungen zum christlichen Leben»<sup>6</sup>, une première sous-section expose des traits de la vie chrétienne en général, tels sa liberté, son réalisme, son espérance, son accueil du pluralisme, sa responsabilité, alors que «[d]as sakramentale Leben»<sup>7</sup> fait l'objet de la seconde sous-section. La structure de cette section et les remarques introductives à la seconde sous-section sont porteuses d'une théologie, à savoir que, d'une part, la vie chrétienne comporte une dimension sacramentelle et que, d'autre part, un traité des sacrements est développé plus justement si l'on reconnaît qu'«in dem wir das christliche Leben betrachten»<sup>8</sup>. Cette intégration des sacrements dans l'ensemble de la vie chrétienne est confirmée dans la suite du texte :

Die amtliche Heilsgeschichte ist [...] nichts anderes als das Ausdrücklichwerden, die geschichtliche Greifbarkeit jener Heils- und Gnadengeschichte, die sich von dem Grund des durch die Selbstmitteilung Gottes vergöttlichten menschlichen

---

<sup>5</sup> Cf. Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1976, 448 p., plus spécifiquement la sous-section «Das sakramentale Leben», p. 396-413.

<sup>6</sup> «Remarques sur la vie chrétienne». RAHNER, *Grundkurs*, p. 388. Trad. fr. *Traité fondamental de la foi. Études sur le concept du christianisme* (Oeuvres, 26), Paris, Cerf, 2011, 585 p., p. 447.

<sup>7</sup> «[l]a vie sacramentelle». RAHNER, *Grundkurs*, p. 396. Trad. fr. *Traité*, p. 456.

<sup>8</sup> «aussi bien c'est la vie chrétienne qu'ici nous considérons». RAHNER, *Grundkurs*, p. 396. Trad. fr. *Traité*, p. 456.

Wesens in alle Dimensionen des Menschen, in seine ganze Geschichte hinein ausbreitet. [...] Überall dort, wo der Mensch [das] Leben [Gottes] annimmt, [...] geschieht auch Heils- und Offenbarungsgeschichte Gottes selbst, der sich durch die Vermittlungen der ganzen Tiefe und Breite des menschlichen Lebens dem Menschen mitteilt. Und das, was wir Kirche nennen, was wir amtliche, ausdrückliche Heilsgeschichte nennen und deswegen auch das, was wir Sakramente nennen, sind nur besonders markierte, geschichtlich in deutlicher Greifbarkeit hervortretende Ereignisse einer Heilsgeschichte, die identisch ist mit dem Leben des Menschen im ganzen<sup>9</sup>.

Power indique que selon cette vision, «sacramental mediation gives shape, form, development and fullness to the experience of God found in any human encounter with creation and throughout life»<sup>10</sup>. En d'autres termes, la médiation sacramentelle constitue un lieu théologique pouvant offrir un éclairage sur tout aspect de l'expérience chrétienne.

Power renchérit ensuite avec des propos qui laissent entendre son adoption de cette approche : «[...] it is the avenue of liturgical expression's relation to the wider experience of human existence that seems the more fruitful for an understanding today of the experience which believers have of God in and through liturgy»<sup>11</sup>.

Non seulement Power, mais les trois autres théologiens impliqués dans ce chapitre empruntent ce sillage. Chauvet est très explicite en ce sens. Dès l'introduction de *Symbole*

---

<sup>9</sup> «[...] l'histoire institutionnelle du salut n'est rien d'autre que la venue à expression, la visibilité historique de cette histoire du salut et de la grâce qui, à partir de la profondeur de l'être humain divinisé par l'autocommunication de Dieu, se déploie dans toutes les dimensions de l'homme, dans son histoire totale. [...] Partout où l'homme accueille [la] vie [de Dieu], [...] advient aussi l'histoire du salut et de la Révélation de Dieu même, lequel se communique à l'homme par les médiations de toute la profondeur et de toute la largeur de la vie humaine. Et ce que nous appelons Église, ce que nous appelons histoire institutionnelle, explicite, du salut, ce que nous appelons sacrements, ce sont seulement des événements particulièrement marqués, émergeant à l'histoire en claire visibilité, d'une histoire du salut qui est identique à la vie de l'homme comme tout». RAHNER, *Grundkurs*, p. 396-397. Trad. fr. *Traité*, p. 457.

<sup>10</sup> «la médiation sacramentelle donne forme, développement et plénitude à l'expérience de Dieu qui se trouve dans toute rencontre humaine avec la création, et ce tout au long de la vie». POWER, «The Experience», p. 11. Trad. fr. «L'expérience de Dieu dans la liturgie chrétienne», in *Concilium*, 289 (2001/1), p. 9-14, p. 10.

<sup>11</sup> «[...] c'est la relation entre l'expérience liturgique et l'expérience plus vaste de l'existence humaine qui semble la voie la plus fructueuse pour comprendre aujourd'hui l'expérience de Dieu qu'ont les fidèles dans et par la liturgie». POWER, «The Experience», p. 11-12. Trad. fr. «L'expérience», p. 10.

et sacrement, son *opus magnum*, il annonce que son ouvrage propose «une *théologie du "sacramental"*», c'est-à-dire une théologie qui permette une *relecture sacramentelle*, partielle de son point de vue, mais globale quant à son extension, *de l'ensemble de l'existence chrétienne*»<sup>12</sup>. Quant à Osborne, on peut voir qu'il embrasse la même perspective lorsqu'il fait de la sacramentalité de l'univers le point de départ de sa théologie sacramentaire. Pour lui, la sacramentalité est loin de pouvoir être trouvée seulement dans le septénaire. Suivant une approche théocentrique, il soutient que de la sacramentalité peut être décelée en tout événement où une action particulière et temporelle d'un être humain se veut une réponse à l'action primordiale et bénissante de Dieu, cette dynamique pouvant avoir cours dans l'ensemble de l'existence chrétienne, et même non-chrétienne<sup>13</sup>. Cela implique que les célébrations traditionnellement reconnues comme sacramentelles servent de lieu théologique pour apprendre à devenir attentif à des traits particuliers du rapport vécu avec Dieu dans l'ensemble de l'existence. Enfin, Grillo défend l'idée qu'on ne peut plus traiter les sacrements de manière sectorielle, comme s'ils n'étaient pas capables de faire une différence dans la manière de comprendre la révélation et l'ensemble de l'expérience de la foi. Une solution consiste à traiter les sacrements non seulement dans une théologie sacramentaire classique, dont l'objet d'étude réside dans le mouvement descendant du culte chrétien, ni seulement dans une théologie liturgique qui, depuis les débuts du Mouvement liturgique, s'est occupée de mettre en valeur le mouvement ascendant du culte chrétien, mais aussi au sein d'une théologie fondamentale qui, elle aussi, prend pour objet le sacrement, mais en faisant une synthèse des deux théologies précédentes, de manière à

---

<sup>12</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 7.

<sup>13</sup> Cf. OSBORNE, *Christian Sacraments*, p. 67-75.

montrer que le sacrement peut constituer un point de départ qui aide à mieux comprendre l'ensemble de l'expérience croyante<sup>14</sup>.

En somme, faire appel à Chauvet, Power, Osborne et Grillo, c'est moins faire appel à une théologie sacramentaire dite classique qu'à ce que Chauvet appelle «*[u]ne théologie fondamentale de la sacramentalité*»<sup>15</sup> dont la question de départ n'est pas «pourquoi les sacrements?», mais «*[q]ue signifie pour la foi le fait qu'elle soit tissée de sacrements?*»<sup>16</sup>. Il n'y a donc pas de difficulté à recourir à leur pensée pour articuler un discours sur la ritualité chrétienne. Une précaution demeurera tout de même nécessaire. Si une donnée utilisée provient du septénaire ou encore de la liturgie officiellement reconnue par l'institution ecclésiale, il suffira d'être explicite à ce sujet en indiquant et en justifiant ce qui peut être retenu comme applicable à la ritualité.

## 2. Caractériologie avènementielle de l'agent ritualisé chrétien

L'agent ritualisé de Bell a été présenté en quatre traits au chapitre précédent. L'agent ritualisé chrétien sera lui aussi exposé en quatre points, toujours de manière avènementielle. On verra que cet agent (1) se situe dans le contexte de l'Église habitée par la Parole de Dieu, (2) incorpore la Parole dans un mouvement, (3) advient dans une identité de fils / fille et de frère / sœur, pour ainsi (4) s'initier à la ritualité.

---

<sup>14</sup> Cf. GRILLO, «Teologia sacramentaria», p. 108-138, surtout p. 126-127; «L'esperienza rituale come "dato"», p. 167-224.

<sup>15</sup> CHAUVET, *Simbole*, p. 7-8; cf. aussi p. 165.

<sup>16</sup> CHAUVET, *Simbole*, p. 165; cf. aussi *Les sacrements*, p. 4.

Je présenterai l'agent ritualisé chrétien selon une méthodologie déjà exposée dans l'introduction et que j'explicite ici brièvement. L'ensemble sera structuré à partir d'un rappel de toutes les caractéristiques de l'agent ritualisé de Bell énoncées dans les sous-titres du chapitre 2. Pour chacune d'elles, j'identifierai un élément co-essentiel grâce à la pensée de Chauvet, Power, Grillo ou Osborne. L'élément co-essentiel étant indiqué, je préciserai tout de suite en quoi l'agent ritualisé chrétien se distingue de l'agent ritualisé de Bell, surtout pour montrer que dans l'expérience ritualisée du chrétien, Dieu demeure l'acteur premier et principal<sup>17</sup>. L'élément co-essentiel sera ensuite expliqué. Cette explication sera avant tout théologique, mais lorsque ce sera possible et utile, je donnerai quelques précisions anthropologiques, de telle sorte qu'on puisse voir davantage que l'agent ritualisé est non seulement en rupture, mais aussi en continuité avec l'agent ritualisé de Bell.

## **2.1 L'agent ritualisé chrétien se situe dans le contexte de l'Église habitée par la Parole de Dieu**

Au chapitre précédent, on a vu que le premier trait de l'agent ritualisé consistait à ce que celui-ci se situe dans son contexte. Ce premier trait comprenait cinq éléments : l'agent

---

<sup>17</sup> La mise en relief de distinctions entre l'agent ritualisé de Bell et l'agent ritualisé chrétien s'avère importante pour assumer l'horizon transcendantal à partir duquel s'élabore la théologie. Cet horizon fait en sorte qu'un agent ritualisé chrétien ne peut être tout à fait semblable à un agent ritualisé tel que conçu par Bell. En même temps, les distinctions qui seront avancées entre ces deux types d'agents ne voudraient en aucune façon laisser entendre que la ritualité dont s'occupent les *Ritual Studies* puisse être diminuée ou mise en retrait par la théologie. Au contraire, la reconnaissance pleine et entière de la ritualité comme dimension constitutive d'un sujet chrétien est indispensable dans la présente thèse interdisciplinaire. Sans cette reconnaissance, la mise en rapport du sujet chrétien avec l'agent ritualisé de Bell ne serait pas possible. La théologie sacramentaire faite en postmodernité accorde déjà une place centrale à des données qui sont de l'ordre du langage rituel, mais l'avantage de recourir à Bell réside dans l'usage d'un outil qui permet de rassembler ces données de manière organique.

ritualisé, (1) prenant pour fondement ses activités régulières et (2) considérant son désir d'empuissancement, (3) est porté à créer des manières d'agir ritualisées (4) suivant des schèmes oppositionnels (5) qui reprennent les structures d'actions d'un contexte. Or lorsqu'un chrétien entre dans une activité ritualisée, il est marqué par des réalités co-essentielles à ces éléments qui vont l'amener à se situer dans le contexte de l'Église habitée par la Parole de Dieu. Chacun des cinq éléments co-essentiels demande à être explicité.

### **2.1.1 Des actions régulières qui ouvrent à ce que Dieu parle**

Bell a tout d'abord fait voir qu'un agent ritualisé considère ses activités régulières comme fondement de toute ritualisation. Un élément co-essentiel peut être noté chez l'agent ritualisé chrétien, à savoir qu'il prendra aussi pour appui ses actions régulières. Mais il se distingue de l'agent ritualisé de Bell en ce qu'il reconnaît que Dieu puisse lui parler au cœur de ces actions du quotidien.

Power et Osborne aident à saisir ce point. Le premier affirme que les actions ritualisées reprennent des actions corporelles de base de la vie humaine et les imitent de diverses manières. Par exemple, le processus d'individuation d'un sujet implique diverses actions corporelles, comme les actions de s'éloigner d'une personne, de la regarder, de l'écouter, de la toucher, et elles peuvent devenir un fondement pour toute une série d'actions ritualisées<sup>18</sup>. Power considère aussi les réalités de la vie domestique<sup>19</sup>. À partir

---

<sup>18</sup> Cf. POWER, *Unsearchable*, p. 88-89. Celui-ci fait référence notamment à une série d'articles de B. R. BRINKMAN qui indiquent que les expériences sacramentelles prennent appui sur des actions corporelles de base (cf. «On Sacramental Man», in *The Heythrop Journal*, 13 (1972/4), p. 371-401; 14 (1973/1), p. 5-34; 14 (1973/2), p. 162-189; 14 (1973/3), p. 280-306; 14 (1973/4), p. 396-416).

des sacrements de l'initiation chrétienne, il note que bien avant que ceux-ci soient célébrés, la vie humaine est marquée par l'existence d'objets comme le pain, la coupe, la cuve d'eau, le pot d'huile, des réalités impliquées dans des gestes du quotidien, tels «breaking bread, pouring wine, bathing, touching, and salving with oil»<sup>20</sup>. Ces réalités constituent un fondement à tout langage qui pourrait éventuellement devenir rituel, voire sacramentel<sup>21</sup>. Osborne s'accorde à cette vision lorsqu'il affirme que les sacrements ne doivent pas être considérés comme des épiphénomènes de la vie humaine. Il laisse entendre, par exemple, qu'un rapport évident devrait être perçu entre l'eucharistie et l'action de prendre un repas, ou encore entre le baptême et l'action de se laver<sup>22</sup>. De ce propos découle logiquement l'idée que la ritualité chrétienne est constituée d'actions régulières du quotidien.

Considérée d'un point de vue chrétien, une action régulière n'est pas qu'une action régulière de la vie humaine. Au sein d'une telle action demeure constamment la possibilité que soit reconnue une parole de Dieu, Dieu et sa parole demeurant distincts de l'action posée. Ceci peut être affirmé à partir d'une théologie de la création formulée par Chauvet : «Théologiquement, le monde est confessé comme création en tant qu'il est estampillé par la parole»<sup>23</sup>. Cette parole n'est pas statique, mais dynamique, puisque Chauvet ajoute : «[...] cette parole [...] fait immédiatement advenir [le monde] comme une offre»<sup>24</sup> ou un don de la part de Dieu. Ce don fait partie intégrante de la réalité de l'univers : «Ce don ne vient pas s'ajouter, en un temps logiquement second, à un réel qui lui préexisterait en quelque sorte;

---

<sup>19</sup> Cf. POWER, *Unsearchable*, p. 96-97, 186.

<sup>20</sup> «rompre le pain, verser le vin, prendre un bain, toucher et soulager avec de l'huile». POWER, *Unsearchable*, p. 96. C'est moi qui traduis.

<sup>21</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 144, 146. Cf. aussi «SC to GIRM», p. 5.

<sup>22</sup> Cf. OSBORNE, *Christian Sacraments*, p. 44; cf. aussi p. 41, 145; «Methodology», p. 544-546.

<sup>23</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 560; cf. aussi p. 561.

<sup>24</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 560. Cf. aussi POWER, «Sacramental Abundance», p. 92-93.

il est constitutif de ce réel en son avènement même»<sup>25</sup>. Cette parole et ce don de Dieu sont premiers par rapport à toute action que l'être humain pourrait poser<sup>26</sup>.

### 2.1.2 Le désir d'être empuissancé dans la grâce

Avec Bell, on a vu que l'agent ritualisé entre dans une action ritualisée lorsque ses actions régulières ne l'empuissent pas suffisamment ou, en d'autres termes, lorsqu'il n'est pas suffisamment situé dans une relation de pouvoir. J'ai déjà défini une telle relation de pouvoir comme un mode d'action dans lequel un sujet libre est en relation avec un autre sujet qu'il reconnaît comme étant libre, afin d'avoir un impact non pas sur le sujet comme tel, comme s'il voulait le changer, mais sur son action. Cette relation de pouvoir trouve une réalité co-essentielle dans ce que la théologie appelle la grâce. À l'égard de cet empuissancement, si l'agent ritualisé de Bell est plutôt proactif et voit un impact être exercé seulement sur ses actions, l'agent ritualisé chrétien se distingue en étant davantage réceptif – sans être simplement passif – et en connaissant des changements non seulement dans ses actions, mais aussi son identité profonde.

Pour articuler ce qu'est la grâce à partir de la sacramentaire, Chauvet et Power font appel au symbolique ou, en d'autres termes, à l'échange symbolique. Un tel échange consiste en un rapport d'alliance dans lequel des sujets échangent des dons, non pas en raison de la valeur que pourraient avoir ceux-ci, mais pour que, dans ces dons, ils se donnent eux-mêmes comme sujets et entrent dans une reconnaissance mutuelle qui les fait

---

<sup>25</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 562; cf. aussi p. 366-367.

<sup>26</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 113.

advenir comme sujets<sup>27</sup>. À partir de ce point de vue, la grâce, en tant que communion à la vie de Dieu, peut être décrite comme un échange dans lequel Dieu prend l'initiative de se communiquer et d'accorder des dons – dans lesquels il se donne Lui-même – à une personne, celle-ci étant appelée à recevoir le don de Dieu et à Lui répondre en se communiquant et se donnant à Lui en retour, souvent au moyen de réalités sensibles, de manière à advenir comme sujet<sup>28</sup>.

Interpréter la grâce à l'aide de l'échange symbolique permet d'apprécier deux traits qui lui sont essentiels, soit sa gratuité (la grâce *gratis data*) et sa gracieuseté (la grâce *gratum faciens*)<sup>29</sup>. L'échange symbolique étant fait essentiellement de don, il aide à penser la gratuité de la grâce. Cette gratuité implique d'abord que le don de Dieu est premier, qu'il dépend de sa générosité et que rien ne peut le rendre nécessaire ou le justifier<sup>30</sup>. Cette gratuité signifie aussi que l'être humain ne peut se construire tout seul ou à partir de son unique initiative, qu'il dépend<sup>31</sup> de Dieu et se reçoit «d'un don premier»<sup>32</sup>. Si l'échange symbolique permet de penser la gratuité de la grâce, il facilite aussi une prise en compte de sa gracieuseté. L'échange symbolique se situe en effet dans le registre de la non-valeur, c'est-à-dire qu'il n'amène aucunement à traiter l'autre comme un objet, à profiter de lui ou à marchander avec lui. L'échange symbolique est alors empreint de gracieuseté, soit de

---

<sup>27</sup> Cf. CHAUVET, *Du symbolique*, p. 14; *Symbole*, p. 104-112. Comme l'explique POWER (cf. *Unsearchable*, p. 196-200), Karl Rahner et Edward Schillebeeckx ont joué un rôle pionnier pour que la sacramentaire en vienne à penser la grâce à partir du symbolique. Cf. Karl RAHNER, «Zur Theologie des Symbols», in ID., *Schriften zur Theologie*, t. 4, Einsiedeln, Benziger, 1960, 507 p., p. 275-311; Edward SCHILLEBEECKX, *Christus, sacrament van de godsontmoeting*, Bilthoven, H. Nelissen, 1957, 1964, 199 p., notamment p. 13-15, 67-68.

<sup>28</sup> Cf. POWER, *Unsearchable*, p. 200. Cf. aussi «Sacrament. An Economy», p. 143-158. CHAUVET mentionne que la grâce est «cet *admirabile commercium* entre Dieu et l'[être humain]» (*Symbole*, p. 104). Cf. encore OSBORNE, *Sacramental Guidelines*, p. 27.

<sup>29</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 13, 113-114; «La théologie sacramentaire aujourd'hui», p. 510.

<sup>30</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 113, 456; *Les sacrements*, p. 103, 141; «Sacrements», c. 350.

<sup>31</sup> Cf. CHAUVET, *Du symbolique*, p. 251; *Symbole*, p. 113.

<sup>32</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 113.

cette qualité qui fait qu'un don ne sera pas réalisé en marchandant, mais en désirant que l'autre réponde en tant que sujet libre<sup>33</sup>. Cette qualité doit nécessairement marquer la grâce pour que l'être humain soit reconnu comme sujet capable de recevoir un don et de répondre librement par un contre-don. Si la gratuité de la grâce impliquait que Dieu se donne en toute largesse sans attendre aucune réponse de l'être humain, ce dernier ne serait pas traité comme un sujet capable de répondre, il serait alors réduit à l'état d'objet. La nécessaire gracieuseté de la grâce a une implication majeure, à savoir que la réponse de l'être humain fait partie elle aussi de la réalité de la grâce<sup>34</sup>.

Ces propos sur la grâce nécessitent deux remarques. La première veut que si l'être humain se reçoit «d'un don premier»<sup>35</sup>, c'est dire que la grâce n'est pas un «objet» à recevoir, mais un «se recevoir» comme sujet, surtout comme fils / fille dans un rapport à Dieu comme Père, de même que comme frère / sœur en humanité dans un rapport à Jésus Christ<sup>36</sup>. Ainsi, la grâce n'exerce pas seulement un impact sur les actions de l'être humain, mais aussi et surtout sur son identité profonde. Ce travail de «se recevoir» ne se termine jamais, car le sujet est «toujours en travail de construction de lui-même»<sup>37</sup>. La seconde remarque concerne le rôle de l'Esprit. L'avènement identitaire exposé ici ne devient possible que par l'action de l'Esprit. L'Esprit ne fait pas l'unité entre les sujets, comme entre Dieu et l'être humain, sans assurer entre eux une différenciation<sup>38</sup>. Mais cette différenciation ne doit pas être entendue de manière métaphysique, car ce point de vue tend

---

<sup>33</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 113-114; *Les sacrements*, p. 103, 141; «Sacrements», c. 350.

<sup>34</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 114.

<sup>35</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 113.

<sup>36</sup> Cf. CHAUVET, *Les sacrements*, p. 110; «Sacrements», c. 352-353; «Quand la théologie rencontre les sciences humaines», in ID., *Le corps*, p. 15-32, p. 23-24.

<sup>37</sup> CHAUVET, «La ritualité chrétienne», p. 33.

<sup>38</sup> Cf. Louis-Marie CHAUVET, «Sacrements dans l'Esprit», in ID., *Le corps*, p. 151-172, p. 157-158, 162, 164; *Les sacrements*, p. 182.

à articuler la différence de Dieu en mettant en relief tout ce que l'être humain n'est pas, de telle sorte que Dieu apparaît alors distant et inaccessible. Le symbolique s'avère plus prometteur pour penser un Dieu dont la différence est respectée, mais l'accessibilité reconnue. En effet, du point de vue du symbolique, la différenciation ne signifie pas «distance», mais «altérité», si bien que chez celui qui est différent demeure reconnue aussi une similitude<sup>39</sup>, et ainsi la possibilité de demeurer en rapport d'une manière où l'on peut advenir comme sujet libre<sup>40</sup>.

En somme, si un agent ritualisé chrétien vit avec le désir d'être empuissancé dans la grâce, cela veut dire qu'il reconnaît que son action, même empreinte de réalités sensibles, peut véritablement le faire participer à la vie de Dieu et le transformer, mais dans la mesure où il désire Dieu lui-même dans son altérité et où il reconnaît que, loin de se construire lui-même dans son action, il ne fait que se recevoir d'un don premier, celui de Dieu.

### 2.1.3 La possibilité de faire mémoire du Christ *in ritu*

Bell a montré que pour être empuissancé, l'agent ritualisé opte pour des manières d'agir différentes des régulières, soit des manières d'agir ritualisées. On peut voir chez l'agent ritualisé chrétien un élément co-essentiel, soit la possibilité d'agir *in ritu*. L'explication de cette expression montrera que le sujet chrétien se distingue de l'agent ritualisé de Bell en ce que son action *in ritu* a pour intention de faire mémoire du Christ.

---

<sup>39</sup> Cf. CHAUVET, «Sacraments dans l'Esprit», p. 157-158; *Les sacrements*, p. 137-138.

<sup>40</sup> Cf. David N. POWER, «Cultural Encounter and Religious Expression», in ID., *Worship*, p. 39-52, p. 44.

L'expression «*in ritu*» est une formule qui peut être construite à partir de l'expression «*in sacramento*» que Chauvet utilise dans des propos sur le mémorial chrétien. Il se sert de cette expression qu'emploie Augustin dans une lettre à l'évêque Boniface<sup>41</sup>. Dans son écrit, Augustin relève des affirmations apparemment étonnantes prononcées lors de célébrations sacramentelles. Par exemple, à l'approche de la fête annuelle de Pâques, on affirme que «*crastinam vel perendinam Domini passionem*»; aussi, à chaque dimanche, on peut très bien dire : «*Hodie Dominus resurrexit*»<sup>42</sup>. Ces expressions évoquent sans contredit des événements du passé, mais personne ne les perçoit comme des mensonges vu qu'elles sont perçues comme renvoyant surtout au présent. Augustin s'explique : «*Nonne semel immolatus est Christus in seipso, et tamen in sacramento non solum per omnes Paschae solemnitates, sed omni die populis immolatur, nec utique mentitur qui interrogatus eum responderit immolari?*»<sup>43</sup> L'évêque d'Hippone rend compte de la foi de l'Église selon laquelle le sacrifice du Christ, survenu une fois pour toutes, est rendu présent dans l'aujourd'hui de l'humanité et il indique que cela survient *in sacramento*. Chauvet commente cette expression en invitant à la traduire avec prudence<sup>44</sup>. Si on la traduit par les termes «dans le sacrement», on pourrait interpréter que le *sacramentum* n'est qu'un voile

---

<sup>41</sup> Cf. AUGUSTIN, *Epistola* 98, 9 (PL 33), Paris, Migne, 1845, 1176 c., c. 359-364, c. 363-364. Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 298-303.

<sup>42</sup> «C'est demain, ou après-demain, la Pâques du Seigneur». «C'est aujourd'hui qu'est ressuscité le Seigneur». AUGUSTIN, *Epistola* 98, 9, c. 363. Trad. fr. Jean-Charles DIDIER, *Faut-il baptiser les enfants? La réponse de la tradition* (Chrétiens de tous les temps, 21), Paris, Cerf, 1967, 302 p., p. 152.

<sup>43</sup> «Le Christ n'a-t-il pas été immolé une seule fois en lui-même? Et pourtant il est immolé sacramentellement non seulement à chaque fête pascalle, mais quotidiennement pour l'humanité et ce n'est pas mentir que de répondre à la question posée en disant qu'il est immolé présentement». AUGUSTIN, *Epistola* 98, 9, c. 363-364. Trad. fr. DIDIER, *Faut-il baptiser*, p. 152.

<sup>44</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 298-299; cf. aussi «La messe comme sacrifice au Moyen Âge et au concile de Trente. Pratiques et théories», in ID., *Le corps*, p. 251-285, p. 281-282.

qui cache la *res* signifiée, comme l'a pensé Isidore de Séville au début du Moyen Âge<sup>45</sup>.

Chauvet recommande de traduire «*in sacramento*» par «en sacrement» ou «sacramentellement» pour indiquer que l'expression d'Augustin précise «une modalité *de re*»<sup>46</sup>, i.e. une manière suivant laquelle le Seigneur se rend présent, tel dans son sacrifice ou sa résurrection, pour reprendre les exemples d'Augustin. Or la formule «modalité *de re*» de Chauvet n'est pas banale. Elle laisse entendre que le sacrement n'est pas la seule modalité du mémorial du Christ. D'ailleurs, le théologien français affirme dans un autre écrit : «Le mémorial ne se réduit pas à un simple secteur de l'activité de l'Église – l'eucharistie notamment – : il est le chiffre secret de tout agir chrétien»<sup>47</sup>. En d'autres termes, c'est dans la totalité de leur existence que les chrétiens sont appelés à faire mémoire du Christ, le moment «sacrement» étant une modalité de cette existence chrétienne<sup>48</sup>.

Ce constat sur le mémorial a un impact pour l'agent ritualisé chrétien, à savoir qu'il peut faire mémoire du Christ *in ritu*, ou de manière ritualisée. En effet, si le mémorial du Christ concerne tout l'agir chrétien, et un agir pouvant être effectué selon plus d'une modalité, ces modalités peuvent très bien inclure la modalité rituelle. Il est alors possible de soutenir que l'agent ritualisé chrétien peut faire mémoire du Christ *in ritu*<sup>49</sup>. Ainsi, dans la

---

<sup>45</sup> Cf. ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae* 6, 19 (PL 82), Paris, Migne, 1850, 1060 c., c. 229-260, c. 255. Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 19 n. 4, 299-300; «Causalité et efficacité. Enjeux médiévaux et contemporains», in ID., *Le corps*, p. 227-250, p. 228-229. Cf. aussi POWER, *Unsearchable*, p. 53-54.

<sup>46</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 298.

<sup>47</sup> CHAUVET, «La ritualité chrétienne», p. 69.

<sup>48</sup> Cf. CHAUVET, «Ritualité et théologie», p. 553; *Symbole*, p. 270-271.

<sup>49</sup> L'argumentation présentée ici fait abstraction de la conception plus large de la sacramentalité présente durant le premier millénaire chrétien (cf. CHAUVET, «Sacraments», c. 330-331; POWER, *Unsearchable*, 46-47, 148). L'enjeu ici ne touche pas à l'extension de la notion de «sacramentalité», mais au fait qu'il puisse y avoir diverses modalités de faire mémoire du Christ, ceci n'excluant pas qu'une action entendue aujourd'hui comme non strictement sacramentelle ne puisse de quelque manière être empreinte d'une forme de sacramentalité.

vie de l'agent ritualisé chrétien, on peut distinguer une action qui fait mémoire du Christ de manière dite «régulière» et une action qui fait mémoire du Christ *in ritu*.

#### 2.1.4 À partir de schèmes sub-rituels en rupture symbolique

Le concept d'«agent ritualisé» de Bell a beaucoup été construit à partir de la notion de «schème oppositionnel». Grâce aux données offertes par les théologiens auxquels je recours, un élément co-essentiel peut être identifié chez l'agent ritualisé chrétien, à savoir un «schème sub-rituel en rupture symbolique». Celui-ci se distingue par rapport à la pensée de Bell : si le schème oppositionnel n'implique pas nécessairement une distinction sacré / profane, cette absence de sacralisation devient plus explicite chez le sujet chrétien.

La notion de «schème sub-rituel en rupture symbolique» est une construction qui intègre quelques données apparentées de Chauvet, Power et Grillo. D'une part, Chauvet tient des propos sur la ritualité qui correspondent à la notion de «schème». D'autre part, il est question chez Power, Chauvet et Grillo d'une forme d'opposition effectuée par les actions ritualisées.

Chauvet utilise la notion de «schème sub-rituel» qui peut être définie comme une structure constitutive de l'être humain structurante de postures et d'actions ritualisées<sup>50</sup>. Les schèmes sub-rituels font partie de *la* symbolique – un mot que Chauvet utilise au féminin, en distinction avec *le* symbolique, ce terme masculin présenté plus haut – soit un ensemble de structures inconscientes et archaïques à partir desquelles un sujet peut entrer dans le

---

<sup>50</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 155-156, 365-366. Cf. aussi *Les sacrements*, p. 21.

symbolique (ou dans un échange symbolique)<sup>51</sup>. La symbolique comprend notamment les schèmes sub-rituels sur la base desquels un sujet entre dans des actions ritualisées, avec tout le symbolisme que cela peut impliquer – à distinguer *du* symbolique et *de la* symbolique – c’est-à-dire «*le monde de ces figures ambivalentes* que l’on appelle des *symboles* [...], grâce auxquelles l’homme social “exprime” son existence»<sup>52</sup>. Chauvet donne plusieurs exemples de schèmes sub-rituels<sup>53</sup> : le schème vertical du haut et du bas, qui peut évoquer la puissance, la liberté, l’auto-dépassement, la domination, la hauteur et la profondeur, etc., et qui peut structurer plusieurs actions, comme se tenir debout, lever la tête ou élever les bras vers le ciel; les schèmes horizontaux de la gauche et de la droite, de l’avant et de l’arrière peuvent structurer des actions où les sujets impliqués se partagent chacun leur place dans l’espace et le temps, de telle sorte que chacun, finalement, signifie aux autres qu’il prend sa place comme «je»<sup>54</sup>; le schème de l’introjection ou de la projection par les trous du corps, comme la bouche, l’introjection pouvant être associée à l’assimilation et/ou la destruction, par exemples dans les actions de la manducation, de la succion, ou du baiser; les schèmes de la souillure et de la purification, en lien avec la faute et son effacement, celle-ci pouvant être représentée par une tache sur la peau et la possibilité qu’elle soit effacée<sup>55</sup>; le schème de l’ouverture ou de la fermeture de la main qui

---

<sup>51</sup> Cf. CHAUVET, *Du symbolique*, p. 14-15. David N. POWER laisse entendre qu’on ne peut faire fi des instincts humains dans le domaine de la ritualité chrétienne (cf. «Cult to Culture. The Mediating Role of Theology», in ID., *Worship*, p. 3-24, p. 19).

<sup>52</sup> CHAUVET, *Du symbolique*, p. 15.

<sup>53</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 155-156, 365-366; *Du symbolique*, p. 148-149, 161-163, 295; «Les sacrements, ou le corps comme chemin de Dieu», in ID., *Le corps*, p. 55-80, p. 68-72; «La ritualité chrétienne», p. 39.

<sup>54</sup> Cf. CHAUVET, «La ritualité chrétienne», p. 39, qui indique en outre que le partage de l’espace peut aussi impliquer le schème haut / bas.

<sup>55</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 365.

peut traduire une conscience éthique et s'incarner, par exemple, dans des gestes de don, d'échange, d'oblation.

Les schèmes sub-rituels signalent les liens qui unissent un sujet au cosmos. Plus spécifiquement, ces schèmes qui structurent l'être humain reprennent des structures présentes dans l'organisation du cosmos. Par exemple, le schème vertical du haut et du bas imite les structures verticales de l'univers, tel le rapport entre la terre et le ciel; les schèmes horizontaux qui amènent un sujet à prendre sa place sont comparables aux structures par lesquelles chaque être de l'univers occupe un espace particulier; le schème de l'introjection rejoint toute structure assimilatrice qui assure la vie des végétaux et des animaux, etc. Ces similitudes entre schèmes sub-rituels et structures de l'univers amènent chaque personne à agir comme un microcosme en rapport avec un macrocosme, où le cosmos est anthropomorphisé et l'être humain est cosmorphisé<sup>56</sup>.

Les schèmes sub-rituels sont inévitablement impliqués dans les rites chrétiens<sup>57</sup>. Bien qu'archaïques, il s'agit de réalités neutres<sup>58</sup> qui indiquent combien la ritualité est une réalité constitutive de l'être humain<sup>59</sup>.

La notion de «schème sub-rituel» ayant été exposée, il est utile d'examiner en quel sens Power, Chauvet et Grillo parlent d'une forme d'opposition effectuée par les actions

---

<sup>56</sup> Cf. CHAUVET, *Du symbolique*, p. 163-164; *Symbole*, 157, 366.

<sup>57</sup> Cf. CHAUVET, «La ritualité chrétienne», p. 39; *Du symbolique*, p. 295.

<sup>58</sup> Cf. CHAUVET, «La ritualité chrétienne», p. 39.

<sup>59</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 332. À ce sujet, Chauvet renvoie à Mary DOUGLAS qui présente l'être humain comme un animal rituel : «As a social animal, man is a ritual animal. If ritual is suppressed in one form it crops up in others, more strongly the more intense the social interaction». «Animal social, l'[être humain] est un animal rituel. Supprimez une certaine forme de rite, et il réapparaît sous une autre forme, avec d'autant plus de vigueur que l'interaction sociale est intense». *Purity and Danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966, 188 p., p. 62. Trad. fr. *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Éditions la Découverte, 1992, 193 p., p. 81. Cf. Grillo, *Il rinnovamento*, p. 49 qui mentionne lui aussi que l'être humain est un animal rituel.

ritualisées. Ceux-ci indiquent que les manières d’agir qui sont à la fois ritualisées et chrétiennes sont en écart<sup>60</sup> ou en rupture<sup>61</sup> avec les manières d’agir dans le quotidien. Cette rupture se vérifie dans le choix de lieu, de temps, d’objets, d’agents, de langage, de gestes, etc.<sup>62</sup>, ceci impliquant par exemple que des personnes se rassemblent ailleurs qu’à la maison, au cours d’une journée où ils ont pris congé de leur travail, afin de poser ensemble des gestes plus programmés qu’à l’habitude, etc. On pourrait penser que cette rupture a peu de sens dans l’existence chrétienne, vu qu’elle risque de correspondre à la séparation entre le sacré et le profane que le Christ a abolie dans son mystère pascal, celui-ci ayant fait passer l’humanité au régime de la sanctification<sup>63</sup> dans l’Esprit. Mais la rupture en question ne consiste pas en une séparation par rapport au profane, car elle est symbolique<sup>64</sup> ou symbolisée<sup>65</sup>. Cela veut dire que les ingrédients rituels impliqués vont conserver des liens avec les activités régulières, sauf que les gestes ne seront pas posés pour bénéficier d’une valeur inhérente aux êtres ou objets engagés dans l’action, mais pour révéler et opérer une alliance entre sujets dans un régime de non-valeur<sup>66</sup>. Ce régime de la non-valeur permet aux sujets de s’ouvrir à des réalités moins, peu ou pas intégrées dans l’expérience chrétienne. En un mot, il ouvre à «l’altérité de Dieu», celle-ci pouvant être «manifestée non pas, comme dans le sacré de type hiératique, comme opposition au monde, mais comme sainteté communiquée gratuitement à l’homme pour que celui-ci sanctifie l’ensemble du

---

<sup>60</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 340.

<sup>61</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 338; POWER, *Sacrament*, p. 314; GRILLO, *La nascita*, p. 94, 120, 163-164.

<sup>62</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 338-340; cf. aussi 345, 346, 358.

<sup>63</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 267.

<sup>64</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 338.

<sup>65</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 362.

<sup>66</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 104-115.

“profane”»<sup>67</sup>. Chauvet exprime cette quête du juste milieu entre le «trop» et le «pas assez»<sup>68</sup> de la rupture symbolique en se référant notamment à Jean-Yves Hameline qui parle de la «nature frontalière» du rite, ceci impliquant «à la fois, césure et nécessité de continuité»<sup>69</sup>. De son côté, Power fait comprendre que, de façon paradoxale, c’est en dehors de la liturgie ou autour d’elle que les chrétiens acquièrent les ressources langagières nécessaires pour arriver à trouver du sens dans le langage symbolique des sacrements<sup>70</sup>, et donc de la ritualité chrétienne, ceci venant confirmer encore une fois l’importance de cette continuité dans la rupture. Ainsi, la rupture symbolique d’une action ritualisée ne veut pas dire opposition<sup>71</sup> par rapport aux activités régulières, mais prise en compte de l’altérité de Dieu par rapport à l’être humain, une altérité qui implique, dans le langage symbolique, différence et similitude, tel que mentionné plus haut.

En jumelant les données sur les schèmes sub-rituels et la rupture symbolique, on peut dire qu’un agent ritualisé chrétien est caractérisé par des schèmes sub-rituels en rupture symbolique, à savoir que l’agent ritualisé chrétien est habité de schèmes sub-rituels qui contribuent à structurer une rupture symbolique par rapport aux activités régulières. En favorisant eux-mêmes une rupture symbolique qui met en contact avec l’altérité de Dieu, ces schèmes sont exposés à être évangélisés. Il sera question, plus loin, de l’évangélisation de ces schèmes par la Parole de Dieu.

---

<sup>67</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 363. Cf. aussi POWER, «Sacramental Abundance», p. 92.

<sup>68</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 340-344.

<sup>69</sup> Jean-Yves HAMELINE, «Aspects du rite», in *La Maison-Dieu*, 119 (1974), p. 101-111, p. 107. Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 338-340.

<sup>70</sup> Cf. POWER, «SC to GIRM», p. 4.

<sup>71</sup> Cf. GRILLO, *La nascita*, p. 163, qui s’inspire de CHAUVET, «La liturgie demain», p. 214-216. Cf. aussi CHAUVET, *Symbole*, p. 314; David N. POWER, «Christianity As Religion», in ID., *Worship*, p. 25-38, p. 31.

### 2.1.5 Dans la médiation de l'Église marquée par la corporéité et l'institutionnel

Bell indiquait que le contexte dans lequel advient l'agent ritualisé est constitué d'un ensemble de manières d'agir qui vont structurer les manières d'agir ritualisées. Pour l'agent ritualisé chrétien, une réalité co-essentielle à ce contexte réside dans la médiation de l'Église en tant qu'elle est marquée par la corporéité et l'institutionnel. Ce contexte ecclésial se distingue du contexte de l'agent ritualisé de Bell en ce qu'il est marqué par l'auto-communication de Dieu.

Cet élément co-essentiel sera examiné en deux temps. Il faudra d'abord définir «médiation de l'Église». On pourra ensuite voir en quel sens cette médiation est marquée par la corporéité et l'institutionnel.

La «médiation de l'Église» peut être définie comme le milieu sacramental fondamental dans lequel Dieu, par le Christ et dans l'Esprit, se communique de manière nouvelle aux humains, de telle sorte que ceux-ci puissent advenir comme croyants<sup>72</sup>. Pour expliquer cette définition, il sera utile, en premier lieu, d'indiquer pourquoi une médiation est ici désignée comme un milieu et, en second lieu, de préciser le sens de la sacramentalité fondamentale mentionnée.

Une médiation conçue comme milieu assume le fait que la communication dans laquelle s'engage un sujet a le potentiel de l'impliquer en entier et, de fait, le dépasse. Une médiation peut en effet être conçue comme un intermédiaire ou un milieu. Tel qu'évoqué

---

<sup>72</sup> Cette définition est formée d'une combinaison de deux définitions. D'une part, une définition théologique de «médiation» : «milieu dans lequel s'effectue la communication nouvelle de Dieu aux hommes rendue possible par le Christ et l'Esprit» (cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 268; cf. aussi *Les sacrements*, p. 80). D'autre part, une définition de l'«Église» : «médiation sacramentelle fondamentale au sein de laquelle seule peut advenir le sujet comme croyant» (cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 172). Cf. aussi CHAUVET, *Symbole*, p. 117; *Du symbolique*, p. 81, 121.

au premier chapitre, une médiation vue comme un intermédiaire est un moyen terme qui partage quelque chose en commun avec deux parties distantes l'une de l'autre et qui œuvre dans le but de les réunir ou de faciliter entre elles la conclusion d'un accord<sup>73</sup>. De ce point de vue, une médiation, tel un sacrement, apparaît comme un canal<sup>74</sup> ou un instrument<sup>75</sup> extérieur au sujet. En tant que milieu, une médiation est une matrice au sein de laquelle des sujets peuvent entrer en communication et advenir à leur identité, telle une identité croyante<sup>76</sup>. Chauvet considère qu'une médiation conçue comme milieu rend beaucoup mieux compte de la réalité de la grâce, étant donné que celle-ci implique le sujet tout entier et le dépasse. Cela se vérifie avec Jésus Christ. En tant qu'unique médiateur entre Dieu et les humains<sup>77</sup>, il est ce milieu en qui les humains peuvent vivre et être en communication avec Dieu, dans l'Esprit. Il est ce milieu auquel doit participer toute médiation, telle l'Église, pour avoir un sens dans la foi chrétienne<sup>78</sup>. Or une médiation conçue comme milieu rend possible une communication entre sujets, car une médiation, en tant que milieu, est constituée par le langage<sup>79</sup>. Ici, le langage n'est pas vu simplement comme un

---

<sup>73</sup> Cf. E. D. O'CONNOR, «Mediation», in *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, New York [et al.], McGraw-Hill Book Company, 1967, p. 567-571, surtout p. 567. Cf. aussi CHAUVET, «Quand la théologie», p. 18.

<sup>74</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 16. Cette image de «canal» a été utilisée non seulement pour les sacrements (cf. CHAUVET, *Du symbolique*, p. 189; *Les sacrements*, p. 7; POWER, *Sacrament*, p. 1), mais aussi pour les clercs (cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 421).

<sup>75</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 117.

<sup>76</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 117; cf. aussi *Les sacrements*, p. 25, 31; *Du symbolique*, p. 20. Le rôle d'intermédiaire garde un sens sur le plan chrétien, car on doit tenir compte de certaines lois religieuses, par exemple le rôle d'intermédiaire assumé par un ministre ordonné dans une célébration liturgique. Mais il ne s'agit pas d'un intermédiaire interposé entre Dieu et les humains (cf. CHAUVET, «La ritualité chrétienne», p. 62-63). Il s'agit plutôt d'un intermédiaire qui participe de quelque manière à la médiation (vue comme milieu) rendue possible par le Christ. La notion de «participation» est d'ailleurs utilisée par Chauvet pour parler de la médiation du Christ de façon à dépasser le seul rôle d'intermédiaire (cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 305).

<sup>77</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 305; *Les sacrements*, p. 81.

<sup>78</sup> Les médiations chrétiennes ou ecclésiales sont multiples. Elles peuvent se distinguer et se joindre les unes aux autres. On peut parler de médiation de la Parole, de la liturgie, de l'éthique, etc. (cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 329).

<sup>79</sup> Cf. CHAUVET, «Sacrements», c. 349.

instrument de communication, mais comme un milieu<sup>80</sup> ou une matrice<sup>81</sup> dans laquelle baigne le sujet, dans laquelle il se trouve pris<sup>82</sup> : «[...] le langage n'est pas un instrument, mais une *médiation* : c'est en lui qu'advient l'homme comme sujet. L'homme ne lui préexiste pas, il s'élabore en son sein. Il ne le possède pas comme un "attribut", fût-il de première importance, il est possédé par lui»<sup>83</sup>, à un point tel que l'être humain n'a qu'à exister pour être parlant, sans même s'exprimer verbalement<sup>84</sup>. Ainsi, entendre la médiation de l'Église comme un milieu permet de reconnaître en celle-ci une matrice dans laquelle, d'une part, Dieu se communique aux humains et, d'autre part, les humains peuvent s'exprimer pour lui répondre et vivre dans la grâce.

Ce milieu expressif que constitue l'Église est caractérisé par la sacramentalité fondamentale<sup>85</sup>. On peut expliquer le sens de cette caractéristique en faisant appel à Chauvet et Osborne. Tous deux reconnaissent que ce point doit être traité en tenant compte de théologiens majeurs du 20<sup>e</sup> siècle<sup>86</sup>, surtout Karl Rahner<sup>87</sup> et Edward Schillebeeckx<sup>88</sup>, ceux-ci ayant joué un rôle clef pour mettre en lumière la sacramentalité du Christ et de l'Église. Suivant cette théologie, l'Église est le *Grundsakrament*, «sacrement fondamental»<sup>89</sup>, ceci dépendant entièrement de son lien intrinsèque avec Jésus comme

---

<sup>80</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 37-38.

<sup>81</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 62. Cf. aussi «Sacraments», c. 349.

<sup>82</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 43.

<sup>83</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 92. Cf. aussi POWER, *Sacrament*, p. 5-6.

<sup>84</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 61. Cf. aussi «La ritualité chrétienne», p. 34.

<sup>85</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 172; *Du symbolique*, p. 86.

<sup>86</sup> Cf. CHAUVET, «Sacraments», c. 339; OSBORNE, *Sacramental Theology*, p. 70-72, 91-92; *Christian Sacraments*, p. 9.

<sup>87</sup> Cf. KARL RAHNER, *Kirche und Sakramente* (Quaestiones Disputatae, 10), Freiburg / Basel / Wein, Herder, 1960, 103 p.

<sup>88</sup> Cf. SCHILLEBEECKX, *Christus* (mentionné ci-haut).

<sup>89</sup> CHAUVET, «Sacraments», c. 339, 345.

*Ursakrament*, «sacrement primordial», ou «[s]acrement originaire»<sup>90</sup>, ou «sacrement-source»<sup>91</sup>. De façon plus précise, Jésus est, dans son humanité, «“sacrement-source” de Dieu»<sup>92</sup>. Il peut être ainsi désigné parce que ses paroles et ses gestes manifestent de manière visible et tangible la grâce rédemptrice du Dieu invisible : «De mens Jesus als *persoonlijke* aardse verschijning van de goddelijke verlossingsgenade is *het* sacrament: oersacrament [...]»<sup>93</sup>. Cette manifestation visible et tangible de la grâce de Dieu s’est d’abord réalisée de manière originelle, c’est-à-dire sur le plan historique, durant la vie terrestre de Jésus :

Christus in seiner geschichtlichen Existenz ist in einem die Sache und ihr Zeichen, sacramentum und res sacramenti der erlösenden Gnade Gottes, die durch ihn nicht mehr, wie vor ihm, als noch verborgener Wille des fernen, transzendenten Gottes *über* der Welt waltet, sondern in ihm als der Welt endgültig eingestiftet gegeben ist und zur Erscheinung kommt<sup>94</sup>.

Depuis que le Christ est ressuscité et qu’il est alors devenu invisible, cette manifestation de la grâce de Dieu par le Christ, dans l’Esprit, se poursuit de manière originelle, c’est-à-dire de manière méta-historique ou contemporaine, dans les actes de l’Église<sup>95</sup> : «Die Kirche ist das Anwesendbleiben jenes sakramentalen Urwortes endgültiger Gnade, das Christus in der

---

<sup>90</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 177.

<sup>91</sup> CHAUVET, «Ritualité et théologie», p. 550.

<sup>92</sup> CHAUVET, *Les sacrements*, p. 13, 183; cf. aussi *Du symbolique*, p. 96.

<sup>93</sup> «L’homme Jésus, manifestation terrestre personnelle de la grâce de rédemption divine, est le sacrement, le sacrement primordial [...]». SCHILLEBEECKX, *Christus, sacrament*, p. 24. Trad. fr. *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu* (Lex orandi, 31), Paris, Cerf, 1960, 270 p., p. 40. Cf. OSBORNE, *Sacramental Theology*, p. 71.

<sup>94</sup> «Dans son existence historique, le Christ est tout à la fois la réalité et le signe de la grâce rédemptrice de Dieu, sacramentum et res sacramenti. Par le fait du Christ, la grâce ne règne plus, comme avant lui, *au-dessus* du monde, comme volonté encore cachée d’un Dieu lointain et transcendant, mais, en lui, elle est donnée et se manifeste comme définitivement établie dans le monde». RAHNER, *Kirche und Sakramente*, p. 15. Trad. fr. *Église et sacrements* (Quaestiones Disputatae, 5), Paris, Desclée de Brouwer, 1970, 181 p., p. 20. Cf. OSBORNE, *Sacramental Theology*, p. 70.

<sup>95</sup> Sur la distinction entre «originel» et «originaire», cf. CHAUVET, «La ritualité chrétienne», p. 52-53.

Welt ist [...]»<sup>96</sup>. Cela veut dire qu'à chaque fois que l'Église agit, soit en annonçant la Parole, en célébrant – tels les rites faisant partie du septénaire sacramentel – ou en s'engageant sur le plan éthique, il est question, de fait, d'une action conjointe du Christ et de l'Église, réalisée dans l'Esprit. Dans de tels actes, le Christ continue de manifester originairement la grâce rédemptrice de Dieu. Il ne cesse d'être sacrement originaire de Dieu<sup>97</sup>. Mais cela se produit dans les actes de l'Église, ceci impliquant qu'elle manifeste de façon visible et tangible la grâce rédemptrice de Dieu offerte par le Christ :

Van deze heilswerkelijkheid [namelijk Jesus] is de aardse kerk de verschijning in het vlak van de historische zichtbaarheid. Zij is een zichtbare genadegemeenschap. [...] Het wezen van de kerk ligt [...] hierin, dat de eindgenade van Christus historisch-zichtbaar tegenwoordig komt in de *gehele* kerk als zichtbare maatschappij<sup>98</sup>.

L'Église peut alors être appelée «sacrement fondamental», ou, mieux encore, «le “sacrement fondamental” du Christ de Dieu»<sup>99</sup>, car tout comme l'Église dépend entièrement du Christ, à la fois de manière originelle et originaire<sup>100</sup>, la sacramentalité de l'Église dépend entièrement du fait que le Christ lui-même soit sacrement originaire<sup>101</sup>. Ainsi, si l'Église est qualifiée de milieu sacramentel fondamental, cela veut dire qu'elle est un contexte dans lequel la grâce rédemptrice de Dieu offerte par le Christ, dans l'Esprit, est manifestée de manière visible et tangible.

---

<sup>96</sup> «L'Église est la présence permanente de cette parole primitive et sacramentelle de la grâce définitive. Cette parole est le Christ dans le monde [...]». RAHNER, *Kirche und Sakramente*, p. 17. Trad. fr. *Église et sacrements*, p. 24. Cf. OSBORNE, *Sacramental Theology*, p. 91.

<sup>97</sup> Cf. OSBORNE, *Sacramental Theology*, p. 74.

<sup>98</sup> «L'Église terrestre est l'apparition de cette réalité de salut [c'est-à-dire Jésus] sur le plan de la visibilité historique. Elle est communauté visible de grâce. [...] L'essence de l'Église consiste [...] en ce que la grâce finale du Christ est rendue présente historiquement et visiblement dans toute l'Église comme société visible». SCHILLEBEECKX, *Christus, sacrament*, p. 52-53. Trad. fr. *Le Christ, sacrement*, p. 76. Cf. OSBORNE, *Sacramental Theology*, p. 91-92.

<sup>99</sup> CHAUVET, *Les sacrements*, p. 183.

<sup>100</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 391.

<sup>101</sup> Cf. OSBORNE, *Sacramental Theology*, p. 76.

Pour synthétiser en d'autres termes ce qui a été dit jusqu'ici sur la médiation de l'Église, on peut dire qu'elle est un milieu qui, dans l'aujourd'hui de l'histoire du salut, rend visible et tangible la communication que Dieu, par le Christ et dans l'Esprit, prend l'initiative de faire de lui-même aux humains. La définition de «médiation de l'Église» ayant été explicitée, il importe de voir en quel sens cette médiation est marquée par la corporéité et l'institutionnel<sup>102</sup>.

Toute médiation prise comme milieu est constituée de corporéité<sup>103</sup>. La corporéité désigne la mise en rapport de l'être humain avec un triple corps, soit un corps de nature, un corps de société, et un corps de tradition et ce, à partir de son propre corps<sup>104</sup>. Le corps de nature concerne le lien intime qu'une personne humaine entretient de par sa constitution avec le cosmos et qui, tel que déjà évoqué, lui faire voir le macrocosme comme un corps vivant et, d'autre part, son propre corps comme un microcosme. Ce rapport entre le corps individuel et l'univers rend possible un langage symbolique, ceci impliquant les cycles cosmiques (jour/nuit, saisons), des matériaux (terre, feu, eau, air, etc.), des objets (instrument de musique, bougie, croix, etc.), des espaces aménagés (maison, église, place

---

<sup>102</sup> Les propos qui suivent montreront que Chauvet considère ces deux caractéristiques comme essentielles à la médiation de l'Église. Pour les identifier, je me suis basé sur les deux traits distinctifs énoncés par Chauvet pour distinguer les sacrements des autres médiations ecclésiales, à savoir la ritualité – qui implique directement la corporéité parce qu'elle la symbolise (cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 364) – et la dialectique instituant / institué (cf. CHAUVET, *Symbole*, ch. IX, X, XI), et je les ai appliqués de manière analogique. En effet, comme le mentionne Chauvet, si une réalité est qualifiée de sacramentelle (c'est le cas de l'Église), on doit pouvoir y trouver, de manière analogique, certains traits que l'on retrouve dans un ou plusieurs rites du septénaire sacramentel (cf. CHAUVET, «Sacrements et institution», p. 226-227). «Sacrement» est en effet un concept analogique qui «ne se vérifie pas de la même manière» dans chaque sacrement (CHAUVET, *Du symbolique*, p. 7; cf. aussi *Les sacrements*, p. 47).

<sup>103</sup> Cf. CHAUVET, «Sacrements», c. 349.

<sup>104</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 364. Cf. aussi p. 156-158. Chauvet parle aussi parfois d'un «corps de culture» au lieu d'un «corps de société». Pour plus de clarté, je ne conserverai que le «corps de société». Power sait aussi mettre en relief la corporéité – ou ce corps au moins triple – dans laquelle vit l'être humain : «In the body and through the body, human persons find and express themselves in relation to environment, to other persons, to society, and to history». «C'est dans le corps et par le corps que les personnes humaines entretiennent et expriment leurs relations avec l'environnement, les autres, la société et l'histoire». POWER, *Unsearchable*, p. 84. C'est moi qui traduis.

publique, etc.)<sup>105</sup>. Le corps de société désigne le rapport qu'un sujet entretient avec les autres et qui amène son corps à être «habité par le système de valeurs [...] de son groupe d'appartenance»<sup>106</sup>. Enfin, le corps de tradition est constitué par le rapport d'une personne avec l'histoire et qui fait que son corps soit inévitablement imprégné par une «mémoire collective»<sup>107</sup>.

Si une médiation prise comme milieu est marquée de corporéité<sup>108</sup>, la médiation de l'Église est nécessairement marquée, elle aussi, de corporéité. Que les actions des chrétiens se situent dans la *martyria*, la *leitourgia* ou la *diakonía* de la médiation de l'Église, leurs actions sont constamment marquées par un rapport de leur corps avec un corps cosmique (cycles saisonniers, matériaux tirés de la nature, artefacts, espaces aménagés, etc.), un corps social (l'ensemble des baptisés, les liens que ceux-ci entretiennent avec le corps social plus large, la culture de toutes ces personnes, etc.) et un corps de tradition (soit les traditions orales et écrites, telles les Écritures, les prières enseignées, le travail fait par les théologiens, etc.). La présence de ce triple corps est tout de même plus manifeste dans la *leitourgia*, ou dans tout le langage ritualisé de l'Église, ceci se vérifiant pour le corps cosmique (tels l'eau, l'huile, le pain, le vin, etc.), le corps social (par exemple, une assemblée liturgique particulière) et le corps traditionnel (surtout les livres liturgiques approuvés par les autorités ecclésiastiques compétentes)<sup>109</sup>.

---

<sup>105</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 157, 366.

<sup>106</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 157.

<sup>107</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 364.

<sup>108</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 268.

<sup>109</sup> Cf. CHAUVET, «Les sacrements, ou le corps», p. 72-74.

Marquée de corporéité, la médiation de l'Église est aussi caractérisée par l'institutionnel<sup>110</sup>. Affirmer que l'Église est instituée, c'est dire qu'elle dépend originellement et originairement de Jésus Christ<sup>111</sup>. C'est dire aussi que cette institution demande à être reçue comme don de Dieu, par le Christ, dans l'Esprit, un don qui doit être distingué de l'organisation concrète de l'Église qui, elle, «demeure *semper reformanda*»<sup>112</sup>. En tant que réalité instituée, l'Église se reconnaît «comme n'existant qu'en se recevant de lui [le Christ], son Seigneur»<sup>113</sup>. Or Chauvet présente l'institutionnel comme une dialectique entre instituant et institué. Plus une réalité est instituée, i.e. déjà constituée, structurée et capable de se maintenir, plus elle est instituante, i.e. capable de se reproduire en d'autres êtres en les structurant<sup>114</sup>. Le langage est un bon exemple d'institution : «Si le langage est la médiation *la plus instituante* des sujets, c'est précisément parce qu'il est *le plus institué*»<sup>115</sup>. En Église, cette dialectique se vérifie aisément avec les sacrements. Étant les médiations les plus instituées de l'Église<sup>116</sup>, elles sont aussi les plus instituanes de l'identité de l'Église et les plus structurantes de l'identité chrétienne de chaque sujet<sup>117</sup>. Mais cette dialectique instituant / institué est présente en toute action réalisée en tant que membre de l'Église, ceci incluant les actions ritualisées chrétiennes. Plus ces actions ritualisées chrétiennes se laissent instituer, i.e. structurer à partir d'une dépendance au Christ et d'un lien avec l'Église, plus elles sont instituanes, i.e. structurantes d'une dépendance au Christ et d'un lien avec l'Église.

---

<sup>110</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 192.

<sup>111</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 391.

<sup>112</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 191.

<sup>113</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 419.

<sup>114</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 387.

<sup>115</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 387.

<sup>116</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 327, 389, 419; «Sacrements et institution», p. 228.

<sup>117</sup> Cf. CHAUVET, *Du symbolique*, p. 85, 87; *Symbole*, p. 9, 389.

Ces propos sur la corporéité et la dialectique instituant / institué trouvent leur intégration ou leur concrétisation la plus manifeste dans les structures d'actions proposées lors d'une assemblée liturgique<sup>118</sup>. Plus précisément, le corps social et traditionnel de l'Église transmet des structures d'actions<sup>119</sup> qui vont jouer un rôle structurant dans les actions ritualisées des agents ritualisés chrétiens. Ces structures d'actions consistent en des canevas de gestes et/ou de paroles transmises oralement ou par écrit, notamment par les livres liturgiques, et même les Écritures, comme c'est le cas du baptême qui s'inspire du passage de Mt 28, 19 : «[...] de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit»<sup>120</sup>, ou encore de l'eucharistie qui reprend les mêmes gestes du Seigneur à son dernier repas – prendre le pain, prononcer la bénédiction, le

---

<sup>118</sup> Cf. CHAUVET, *Les sacrements*, p. 55.

<sup>119</sup> Dans sa pensée, Chauvet n'utilise pas l'expression «structure d'action», mais plutôt «programmation rituelle» et «canevas». La «programmation rituelle» consiste en une manière rituelle d'agir qui fait partie de la mémoire collective d'un groupe, qui peut remonter jusqu'à un fondateur qui a lui-même adopté cette manière d'agir, et qui joue un rôle structurant (cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 348-349). Quant au terme «canevas», il l'emprunte brièvement à Michel SCOUARNEC (cf. *Vivre, croire, célébrer* (coll. «Célébrer»), Paris, Éditions Ouvrières, 1983, 176 p., p. 70) qui l'utilise pour traduire un style de programmation rituelle chrétienne qui met en oeuvre de manière souple les paroles et gestes rituels transmis par les livres liturgiques. Chauvet affirme que ce style plus souple est approprié pour la culture occidentale contemporaine (cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 353-354). Je combine ces deux expressions en utilisant celle de «structure d'action», ceci ayant l'avantage d'unifier le présent discours.

Le Concile de Trente dit que c'est la substance des sacrements qui doit être sauve (cf. Henricus DENZINGER – Adolfus SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1973, 954 p., p. 405-406, n. 1728; cf. aussi CHAUVET, «Sacrements et institution», p. 203-204), des variantes étant possibles selon les temps et les lieux. On pourrait trouver que l'expression «structure d'action» ne fait pas le poids à côté de cette affirmation tridentine. Elle est pourtant avantageuse, car en plus de pouvoir désigner un contenu – il est tout de même question d'action – le fait de parler de «structure» amène à se concentrer sur l'essentiel de cette action. De toute manière, Chauvet note qu'il n'y a pas beaucoup de clarté à savoir ce qu'est la substance de chaque sacrement, compte tenu des variantes que chacun a connues dans l'histoire (cf. p. 205), sans compter la possibilité qu'un trait assez culturel puisse être considéré comme faisant partie de la substance d'un sacrement (cf. p. 230). De plus, quand il prend la peine de formuler ce que pourrait être la substance de la pénitence et de l'eucharistie, l'expression «structure d'action» pourrait très bien servir à désigner ce qu'il énonce (cf. p. 216, 222, 231). Il peut alors dire à juste titre que «[l]a “substantia” ne peut pas être traitée simplement comme une sorte de “noyau dur” que les diverses cultures n'auraient fait qu'habiller de couleurs variées...» (p. 217), ou encore que l'«application concrète [des] principes [de l'institué sacramentel] ne peut pas se faire de manière rigide» (p. 232).

<sup>120</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 351.

rompre, le donner<sup>121</sup> – de telle sorte que les chrétiens refont ce repas «comme il [Jésus] l’a fait (selon ce que nous en livrent les traditions évangéliques) et *parce qu’il l’a fait ainsi*»<sup>122</sup>. Communiquées par l’institution ecclésiale – qui ne peut faire autrement que s’incarner dans des cultures données<sup>123</sup>, avec les variantes<sup>124</sup> heureuses ou malheureuses que peut entraîner une mise en œuvre rituelle – ces structures d’actions vont rejoindre les agents ritualisés chrétiens dans leurs schèmes sub-rituels, ceux-ci relevant surtout du corps cosmique, afin qu’émergent des actions ritualisées chrétiennes et que ces mêmes schèmes soient évangélisés et évangélisateurs. Par exemple, l’immersion baptismale va évangéliser le «schème vertical du haut et du bas»<sup>125</sup> et les gestes posés à l’eucharistie vont rendre encore plus chrétien le schème de l’oblation<sup>126</sup>. Même ces structures d’actions, tout en étant mises en acte conjointement par le Christ et son Église, auront constamment besoin d’être évangélisées par la Parole et l’Esprit, étant donné qu’elles ne sont jamais épargnées par un possible fixisme ou conservatisme<sup>127</sup>.

### 2.1.6 Synthèse du premier trait

Pour synthétiser le premier trait avènementiel de l’agent ritualisé chrétien, il convient de considérer deux questions : quand un tel sujet est-il porté à entrer dans des actions ritualisées? comment entre-t-il dans de telles actions? En effet, au chapitre

---

<sup>121</sup> Cf. CHAUVET, «Sacraments et institution», p. 223.

<sup>122</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 349.

<sup>123</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 191.

<sup>124</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 354.

<sup>125</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 155.

<sup>126</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 156.

<sup>127</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 361-362; cf. aussi «Sacraments et institution», p. 229; *Les sacrements*, p. 123; POWER, «Cultural Encounter», p. 50.

précédent, le premier trait de l'agent ritualisé permettait de traiter la question du «quand» et d'aborder celle du «comment».

En réponse à la première question, les données exposées jusqu'ici permettent d'affirmer qu'un agent ritualisé chrétien entre dans une action ritualisée quand il désire que sa communion vécue avec Dieu, par le Christ, dans l'Esprit soit plus incorporée (visible, tangible) et plus structurée.

La seconde question trouvera une réponse au fil des quatre traits de l'agent ritualisé chrétien. Concernant le premier trait, qui consiste à ce que l'agent ritualisé chrétien se situe dans le contexte de l'Église habitée par la Parole de Dieu, il peut être synthétisé de la manière suivante. Ce trait signifie que, participant à la médiation de l'Église façonnée de corporéité et d'institutionnel, un sujet dispose d'au moins deux manières de faire mémoire du Christ et d'être ainsi empuissancé dans la grâce de Dieu – i.e. vivre une communion avec Dieu, par le Christ, dans l'Esprit, dont la réponse humaine est partie intégrante. Il peut d'abord vivre ce mémorial dans ses activités régulières. C'est même le premier lieu où ce mémorial mérite d'être vécu. Mais s'il désire être empuissancé dans la grâce de manière plus incorporée et structurée, il peut laisser libre cours aux schèmes sub-rituels qui l'habitent et suivre les structures d'actions ritualisées proposées par l'Église – qui, d'ailleurs, sont basées sur des manières régulières d'agir –, de façon à faire mémoire du Christ *in ritu*. Ces actions seront symboliques, i.e. à la fois distinctes et en continuité par rapport aux actions régulières.

Dans ce premier trait de l'agent ritualisé chrétien, celui-ci n'est pas encore entré dans une action ritualisée comme telle. Il est demeuré plutôt réceptif. Cela dispose à assumer la primauté du mouvement descendant dans la ritualité chrétienne. Le deuxième

trait qui suit s'inscrira davantage dans le mouvement ascendant de cette même ritualité et mettra en relief un passage à l'action. Ainsi, cette présentation événementielle de l'agent ritualisé chrétien aura pu s'harmoniser au double mouvement de la ritualité chrétienne<sup>128</sup>.

## **2.2 L'agent ritualisé chrétien incorpore la Parole dans un mouvement**

L'étude de l'«agent ritualisé» de Bell a montré, au chapitre précédent, que cet agent avait comme deuxième trait événementiel d'incorporer une opposition dans un mouvement. Ce deuxième trait était constitué de trois éléments : (1) compte tenu du lien essentiel qui existe entre schème oppositionnel et mouvement du corps, (2) l'agent ritualisé s'engage dans une performance corporelle (3) qui structure son intériorité. Ces éléments sont co-essentiels à trois autres présents chez l'agent ritualisé chrétien et qui font que celui-ci incorpore la Parole dans un mouvement. Ces éléments co-essentiels seront ici exposés.

### **2.2.1 Des mouvements corporels faisant participer au mystère pascal sont structurés sur la base des schèmes sub-rituels**

Bell indiquait qu'un lien essentiel existe entre un schème oppositionnel et le mouvement qui l'incorpore. Un fait co-essentiel peut être noté aussi chez l'agent ritualisé chrétien, à savoir que des mouvements corporels vont être structurés sur la base des

---

<sup>128</sup> Cf. CHAUVET, «Les sacrements, ou le corps», p. 55; «Parole et sacrement», in ID., *Le corps*, p. 105-130, p. 129.

schèmes sub-rituels. Mais le sujet chrétien se distingue en ce que ses mouvements le font participer au mystère pascal.

Tout comme Bell a développé des propos pour montrer l'importance du corps dans la ritualité, la théologie sacramentaire s'affaire aussi à cette tâche, comme c'est le cas pour les théologiens étudiés dans ce chapitre. Ceux-ci savent parler du corps en un sens corporatif sans passer sous silence le corps individuel<sup>129</sup>. De fait, le corps individuel de chaque personne occupe une place de choix dans leur discours : «En tant que rites, ils [les sacrements] sont langage du corps, à commencer par le corps individuel qui ne peut en bénéficier que s'il y participe physiquement»<sup>130</sup>. Les sacrements font voir que le corps est «le lieu même»<sup>131</sup> de tout langage ritualisé.

Il faut dire que la place du corps dans la ritualité chrétienne ne va pas toujours de soi. En recourant à Julia Kristeva, Power signale que le christianisme n'échappe pas au risque de mépriser le corps. Celui-ci peut facilement être associé à la saleté et à la souillure, jusqu'à amener une personne à se sentir divisée de l'intérieur<sup>132</sup>. Selon Power, cette vision négative peut faire croire que la créativité chrétienne ne doit pas impliquer le corps, trop enclin au péché, et demeurer au plan spirituel.

Mais la théologie sacramentaire sait souligner que le corps personnel de chacun a sa place dans l'ordre de la grâce<sup>133</sup>. Il demande à être situé dans le Corps du Christ, soit l'Église, un Corps qui fait communier à la vie trinitaire et qui ne peut prendre forme sans

---

<sup>129</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 125-126, 313; CHAUVET, *Symbole*, p. 350.

<sup>130</sup> CHAUVET, «Quand la théologie», p. 22. Cf. aussi GRILLO, *Il rinnovamento*, 93-98; POWER, *Unsearchable*, p. 95-96.

<sup>131</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 364.

<sup>132</sup> Cf. JULIA KRISTEVA, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection* (coll. «Tel Quel»), Paris, Seuil, 1980, 247 p., p. 7-154; cf. POWER, *Sacrament*, p. 249-250.

<sup>133</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 250-251. Cf. aussi CHAUVET, *Symbole*, p. 501; GRILLO, *Il rinnovamento*, 97.

l'implication de chaque membre<sup>134</sup>. Le corps de chacun est un lieu «où le Christ ressuscité prend eschatologiquement corps»<sup>135</sup>, un lieu où, par sa Parole, il est déjà à l'œuvre, mais désire se manifester davantage afin que se déploie le culte spirituel qui appelle à «l'offrande du "corps", c'est-à-dire de toute la personne»<sup>136</sup> (cf. Rm 12,1) à Dieu et se traduit par une vie de charité envers le prochain<sup>137</sup>. Pour que le Ressuscité prenne corps en chaque personne, l'Esprit lui-même est à l'œuvre, lui qui est «agent de [...] *somatisation de la parole*»<sup>138</sup>. Dans cette dynamique, la ritualité va jouer un rôle pour faciliter ce passage de la parole au corps : «L'élément "*Sacrement*" est ainsi *le lieu symbolique du passage toujours à faire de l'Écriture à l'Éthique*»<sup>139</sup>.

Le corps personnel de chacun, atteint par la Parole de Dieu, est aussi habité par les schèmes sub-rituels qui structurent des mouvements. En effet, en plus d'être inconscients et archaïques, tel qu'indiqué déjà, ces schèmes sont corporels<sup>140</sup>. À partir d'Antoine Vergote, Chauvet laisse entendre que le marquage du corps par les schèmes constitue une topographie qui façonne l'être humain :

La topographie religieuse [...] correspond à la topographie anthropologique. Et par topographie nous n'entendons pas une description imagée, une comparaison extrinsèque et accidentelle qu'une expression rationnelle peut remplacer. Cette topographie est existentielle et, par nature, constitutive de la structure interne de l'être humain<sup>141</sup>.

---

<sup>134</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 125-126.

<sup>135</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 270; cf. aussi «Ritualité et théologie», p. 552.

<sup>136</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 260.

<sup>137</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 260-263, 266-267, 270-271.

<sup>138</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 537. Cf. aussi GRILLO, *Il rinnovamento*, p. 95.

<sup>139</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 270.

<sup>140</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 155, 366. Cf. aussi POWER, *Sacrament*, p. 245, qui indique que les mouvements binaires (tels haut / bas, intérieur / extérieur, droit / circulaire, etc.) qui structurent les actions rituelles prennent du sens en raison de ce dont le corps est imprégné, ceci faisant allusion à ce que Chauvet désigne comme des «schèmes sub-rituels».

<sup>141</sup> Antoine VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, Paris, Seuil, 1974, 220 p., p. 112; cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 156, 365-366.

Les schèmes sub-rituels qui marquent le corps doivent nécessairement être impliqués dans des actions ritualisées et ce, pour deux raisons. Premièrement, aucune expérience religieuse, même celle qui serait la plus spirituelle en raison de la Parole, ne peut faire fi de ces schèmes : «Rien ne peut nous parler de manière signifiante qui ne soit investi par le corps et les schèmes archaïques qui l'habitent»<sup>142</sup>. En second lieu, puisqu'un agent ritualisé chrétien peut s'impliquer dans une action ritualisée jusque dans la réalité cosmique de ses schèmes sub-rituels, il s'ouvre à ce que la Parole le fasse passer de la servitude à la liberté par rapport au cosmos et que l'Esprit le rende créatif par rapport aux réalités cosmiques<sup>143</sup>. Les schèmes sub-rituels peuvent structurer trois types de mouvements, à savoir des postures, des gestes et des démarches<sup>144</sup>. Par exemple, le schème du haut et du bas peut structurer la posture de la station debout, celui de l'introjection, le geste de la manducation du pain eucharistié, et celui de l'ouverture de la main, la démarche qui consiste à mettre en œuvre une procession d'offrandes à l'eucharistie<sup>145</sup>.

Il ne va pas nécessairement de soi que le mouvement, tel celui impliqué dans la ritualité chrétienne, favorise un rapport avec Dieu. L'immobilité apparaît souvent mieux adaptée à ce rapport, même dans le cas de la liturgie. Mais si le mouvement est davantage vu comme un obstacle qu'une aide pour être en communication avec Dieu, il devient difficile de constater à quel point l'histoire concrète des sujets chrétiens, faite elle aussi de

---

<sup>142</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 155.

<sup>143</sup> Cf. POWER, *Unsearchable*, p. 94-95.

<sup>144</sup> Cf. CHAUVET, *Les sacrements*, p. 21, 82; «Ritualité et théologie», p. 547; «La liturgie demain», p. 209. Dans le cas des postures, il est utile de rappeler que la ritualité ne fait pas adopter une posture dans le but de devenir statique, mais pour être mobilisé dans une action.

<sup>145</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 365-366. Lorsque, de son côté, POWER note la présence de mouvements binaires qui marquent le corps et contribuent à structurer le comportement rituel – ceci rejoignant les propos de Chauvet sur les schèmes sub-rituels – il parle notamment du mouvement haut / bas qui structure le baptême par immersion, de même que du mouvement intérieur / extérieur qui donne forme à une procession (cf. *Sacrament*, p. 245).

mouvement, est un lieu de grâce. Le mouvement peut-il être lieu de grâce? Chauvet, dans sa pensée, considère indirectement cette question en exposant une problématique à propos des sacrements. Il affirme que la théologie scolastique a nourri une vision statique à leur endroit, si bien qu'il n'est pas facile de rendre compte de leur inscription dans l'avènement historique des sujets chrétiens qui, lui, est empreint de dynamisme<sup>146</sup>. Pour affirmer cela, il relate le recours de la théologie scolastique à l'union hypostatique comme point de départ d'un discours sur les sacrements. C'est le cas de Thomas d'Aquin qui, dans sa *Somme théologique*, débute son traité des sacrements en situant ceux-ci dans le prolongement de l'union hypostatique : «Post considerationem eorum quae pertinent ad mysteria Verbi incarnati, considerandum est de Ecclesiae sacramentis, quae ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent [...]»<sup>147</sup>. Cette approche adoptée par Thomas se répercute clairement dans la manière de concevoir la causalité des sacrements :

Principalis [...] causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum conjunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta<sup>148</sup>.

Penser les sacrements dans un rapport aussi étroit à l'union hypostatique a l'avantage de présenter les sacrements comme des actions du Christ. Par contre, cette approche risque beaucoup de les faire percevoir de manière statique et anhistorique<sup>149</sup>. Chauvet tente de

---

<sup>146</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 464-467; «Sacrements», c. 343-345.

<sup>147</sup> «Après l'étude des mystères du Verbe incarné doit venir celle des Sacrements de l'Église, car c'est du Verbe incarné qu'ils tiennent leur efficacité». THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 60 (Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>a</sup>, Questions 60-65), Paris, Desclée, 1945, 399 p., p. 11. Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 464.

<sup>148</sup> «La cause efficiente principale de la grâce est Dieu lui-même, pour qui l'humanité du Christ est un instrument conjoint et le sacrement un instrument séparé. Il faut donc que la vertu salutaire découle de la divinité du Christ par son humanité jusqu'aux sacrements». THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 62, a. 5 (Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>a</sup>, Questions 60-65), p. 90. Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 465.

<sup>149</sup> Cf. CHAUVET, «Ritualité et théologie», p. 549.

remédier à ces difficultés en privilégiant un autre point de départ pour comprendre les sacrements, à savoir le mystère pascal<sup>150</sup>. Cette option est en congruence avec la tradition, car l'histoire de l'Église montre que le mystère de Pâques a constitué le pivot à partir duquel s'est structurée toute l'année liturgique, mettant ainsi en relief que ce mystère a préséance sur tous les autres célébrés dans la liturgie, incluant celui de l'Incarnation<sup>151</sup>. Or le mystère pascal peut être envisagé d'au moins deux façons. Il peut l'être de manière réduite, en ne tenant compte que de la mort et la résurrection du Christ. Il peut l'être également dans toute son extension, ceci incluant, en amont, la vie concrète de Jésus, étant donné que sa mort pour nous ne peut se comprendre que dans sa vie vécue pour nous depuis son Incarnation<sup>152</sup>, de même que, en aval, les effets de sa résurrection, soit, d'une part, le don de l'Esprit qui fait naître l'Église et donne la possibilité de vivre une existence chrétienne et, d'autre part, la Parousie<sup>153</sup>. Chauvet favorise cette extension plus large. Elle a

---

<sup>150</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 463, 485. Cela ne veut pas dire que Thomas omet le mystère pascal dans son traité des sacrements. En effet, les effets des sacrements découlent de la Passion du Christ : «[...] sacramentum est et signum rememorativum ejus quod praecessit, scilicet passionis Christi, et demonstrativum ejus quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, id est praenuntiativum futurae gloriae». «Un sacrement est [...] un signe qui, tout à la fois, remémore la cause passée, la Passion du Christ; manifeste l'effet de cette Passion en nous, la grâce; et qui annonce la gloire future». THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 60, a. 3 (Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>a</sup>, Questions 60-65), p. 21. Mais l'essence des sacrements, elle, dérive de l'union hypostatique (cf. CHAUVET, «Sacrements», c. 343). Ce point peut être expliqué en reprenant les notions exposées dans le chapitre premier de la présente thèse au sujet de la grâce capitale. D'entrée de jeu, l'union hypostatique est une grâce d'union qui unit la divinité et l'humanité dans la personne du Christ. Ensuite, pour que la nature humaine du Christ soit vraiment humaine, elle a besoin d'être divinisée en elle-même sans devenir pour autant nature divine, ceci étant réalisé par la grâce habituelle. Or cette grâce habituelle est accordée au Christ en tant que personne privée, ceci étant la grâce personnelle, et aussi en tant que Tête de l'Église, ceci étant la grâce capitale qui, elle, permet à l'humanité du Christ d'être cause de grâce pour toute l'Église, notamment dans les sacrements (cf. Chauvet, *Symbole*, p. 464; «Sacrements», c. 343; Jean-Pierre TORRELL, *Un peuple sacerdotal. Sacerdoce baptismal et ministère sacerdotal* (coll. «Épiphanie»), Paris, Cerf, 2011, 255 p., p. 32-37, auquel j'ai déjà référé dans mon premier chapitre). C'est en ce sens que, chez Thomas, l'union hypostatique apparaît plus appropriée comme point de départ pour rendre compte théologiquement des sacrements.

<sup>151</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 485-496.

<sup>152</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 497-498; «Eschatologie et sacrement», in ID., *Le corps*, p. 173-190, p. 185-186.

<sup>153</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 460, 485; *Les sacrements*, p. 176; «Ritualité et théologie», p. 549. Cf. aussi OSBORNE, *Sacramental Theology*, p. 75, 83.

l'avantage de situer les sacrements dans le mouvement de l'histoire<sup>154</sup> où l'Esprit fait sans cesse advenir les chrétiens comme membres du Corps du Christ. Les sacrements aident ainsi à reconnaître que l'histoire concrète des chrétiens est elle-même imprégnée du mystère pascal et qu'elle est lieu de grâce :

Partir de Pâque, [...] et non pas de l'union hypostatique, c'est [...] situer les sacrements dans la *dynamique d'une histoire*, celle d'une Église née, en sa visibilité historique, du don de l'Esprit à la Pentecôte et toujours en genèse du corps du Christ au long de l'histoire<sup>155</sup>.

En somme, s'ils sont pensés à partir du mystère pascal, les sacrements ont de quoi indiquer que le mouvement de l'histoire concrète des sujets est lieu de déploiement du mystère pascal dans toute son extension, et donc lieu de grâce. Ainsi, rien n'empêche le langage ritualisé chrétien – qui, tout comme les sacrements, est fait de corporéité – d'être lui aussi lieu de grâce dans son mouvement, et un mouvement qui prend la forme d'une performance, comme le montrera le point qui suit.

### **2.2.2 Le mouvement engage le corps dans une performance qui fait répondre et adhérer à la grâce**

Comme dans le cas de l'agent ritualisé de Bell, la performance dans laquelle s'engage l'agent ritualisé chrétien fait appel aux sens, à une action, à de l'expression. Ce dernier va toutefois se distinguer dans son intention de faire de sa performance une réponse et une adhésion à Dieu à l'intérieur de la dynamique de la grâce.

---

<sup>154</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 466-467.

<sup>155</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 496. Cf. aussi «Eschatologie et sacrement», p. 186-187.

L'agent ritualisé chrétien est interpellé à entrer dans une performance rituelle lorsqu'il est rejoint jusque dans ses schèmes sub-rituels par le biais de ses sens<sup>156</sup>. En effet, la médiation de l'Église étant marquée par la corporéité, elle peut largement rejoindre l'agent ritualisé chrétien dans sa sensibilité. Être rejoint dans ses sens, c'est bien sûr être rejoint d'abord dans ses cinq sens. Non seulement la vue et l'ouïe, les plus souvent sollicités en contexte chrétien, mais aussi l'odorat, le goût et le toucher<sup>157</sup>. Être rejoint dans ses sens, c'est aussi être rejoint dans sa mémoire corporelle, c'est-à-dire dans les effets psychosomatiques laissés par des actions ritualisées du passé. Des rites vécus une seule fois peuvent laisser une mémoire corporelle en raison de leur pouvoir évocateur, par exemple la plongée baptismale à l'âge adulte ou l'échange des consentements au mariage. D'autres rites laissent des traces dans le corps parce qu'ils sont répétés avec des gestes similaires à chaque fois, comme c'est le cas avec l'eucharistie<sup>158</sup>. Un des ingrédients rituels les plus forts pour marquer les mémoires corporelles est certainement la musique, puisque celle-ci rejoint le corps dans sa sensibilité et peut l'entraîner dans le mouvement<sup>159</sup>. Toute cette attention accordée aux sens demande cependant une vigilance, car l'immédiateté avec laquelle on est rejoint par une perception n'empêche pas l'importance de savoir s'en distancier, de façon à ne pas s'y attacher et à demeurer ouvert à divers modes de présence

---

<sup>156</sup> Cf. CHAUVET, «Les sacrements, ou le corps», p. 68, 72. Cf. aussi GRILLO, «Liturgia e rivelazione», p. 48, 52.

<sup>157</sup> Cf. CHAUVET, «Les sacrements, ou le corps», p. 65-68; cf. aussi «La liturgie demain», p. 209.

<sup>158</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 126-127.

<sup>159</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 127-128; Mark P. BANGERT, «Dynamics of Liturgy and World Musics. A Methodology for Evaluation», in S. Anita STAUFFER (ed.), *Worship and Culture in Dialogue. Reports of International Consultations, Cartigny, Switzerland, 1993, Hong Kong, 1994*, Geneva, Lutheran World Federation, 1994, 247 p., p. 183-203.

du Christ<sup>160</sup>. De toute manière, la sensibilité présente dans une expérience chrétienne demande surtout à faciliter l'écoute de la Parole de Dieu<sup>161</sup>.

L'agent ritualisé chrétien étant rejoint jusque dans ses schèmes sub-rituels par le biais de ses sens, sa performance implique l'entrée dans une action. De fait, un rite ne saurait se limiter à l'implication du mental, il «requiert un passage à l'acte»<sup>162</sup>, et un acte qui est parfois amplifié par l'usage d'un objet symbolique. La nécessité qu'un rite soit action se reconnaît dans la liturgie qui, tel que son nom l'indique, est une «-urgie», i.e. une pratique ou une action<sup>163</sup>, de même que dans les sacrements qui, «[e]n tant que rituels, [...] [ne] sont pas d'abord d'ordre cognitif, ordre de la “-logie”, mais bien d'ordre pratique»<sup>164</sup>. Or l'action de l'agent ritualisé chrétien n'est pas une action qui concerne seulement le plan humain. Elle implique un rapport à Dieu et ce, de deux manières. Premièrement, son action est une réponse à l'action initiale de Dieu, cette action divine étant première<sup>165</sup>. En second lieu, l'action de l'agent ritualisé chrétien peut être reconnue comme une action que Dieu lui-même pose de manière conjointe. En effet, si une conjonction de l'action de Dieu et de l'Église – où chaque membre est impliqué personnellement comme sujet – peut être dite de la liturgie<sup>166</sup> et des sacrements<sup>167</sup>, elle peut être affirmée également de la ritualité chrétienne

---

<sup>160</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 130; «Vatican Two», p. 16-18. Cf. aussi CHAUVET, *Symbole*, p. 168.

<sup>161</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 168.

<sup>162</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 384.

<sup>163</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 333; «La liturgie, lieu d'accomplissement de la vérité», p. 232-233.

<sup>164</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 333.

<sup>165</sup> Cf. OSBORNE, *Sacramental Guidelines*, p. 39, 41. Par ailleurs, GRILLO invite à ne pas considérer les actions des fidèles comme étant secondaires dans une célébration, autrement cela risque d'occulter la prière même de l'Église (cf. *La nascita*, 169-170).

<sup>166</sup> «Liturgy is [...] an act of faith and celebration on the part of the church, and an act of God by which the church is transformed in grace». «La liturgie est [...] un acte de foi et de célébration de la part de l'Église et un acte de Dieu par lequel l'Église est transformée dans la grâce». POWER, *Unsearchable*, p. 144. C'est moi qui traduis. Cf. aussi GRILLO, *La nascita*, p. 170; «Liturgia e rivelazione», p. 47.

comme telle. Pour ce faire, on peut se baser sur le *Dabar* biblique. À partir de l'expérience des sacrements, constitués de langage ritualisé, on peut confesser que la Parole de Dieu qui estampille le monde reconnu comme création<sup>168</sup> est une parole-action qui peut se déployer notamment dans les actions ritualisées humaines et chrétiennes : «[...] le “Debar Yahweh”, qui est parole-action, vient se déployer jusqu'aux hommes en événement de salut à travers la parole-action rituelle de la foi de l'Église»<sup>169</sup> où, encore une fois, chaque membre est impliqué personnellement comme sujet<sup>170</sup>. Cette Parole contribue à structurer l'action de l'agent ritualisé chrétien, que cela se traduise par une action liturgique très structurée – telles les actions de prendre le pain, de prononcer la bénédiction, de le rompre et de le donner, ceci impliquant de quelque manière les baptisés à l'eucharistie – ou plus libre – comme le fait de danser à l'invitation d'une parole psalmique. Compte tenu de ce double rapport à Dieu, on peut dire que l'action de l'agent ritualisé chrétien est une performance qui fait répondre et adhérer à la grâce.

La performance de l'agent ritualisé chrétien le fait s'exprimer. À l'aide de l'anthropologie, la théologie sacramentaire peut saisir que l'expression n'est pas accessoire par rapport à la vie intérieure d'un sujet. Chauvet est explicite sur ce point : «S'exprimer, ce n'est pas donner un revêtement extérieur à un réel humain déjà-là intérieurement; et surtout pas dans le sens romantique et touchant du “besoin de s'exprimer”, si fréquent aujourd'hui»<sup>171</sup>. Dans les faits, l'expression, qu'elle soit verbale ou non verbale, est une

---

<sup>167</sup> POWER décrit brièvement les sacrements comme «actions of the Church in which Christ and the Spirit are operative». «actions de l'Église dans lesquelles le Christ et l'Esprit sont à l'oeuvre». *Sacrament*, p. 1. C'est moi qui traduis. Cf. aussi OSBORNE, *Christian Sacraments*, p. 20.

<sup>168</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 560.

<sup>169</sup> CHAUVET, «Sacrements», c. 355; cf. aussi «Parole et sacrement», p. 118-119.

<sup>170</sup> Cf. CHAUVET, «Sacrements», c. 355.

<sup>171</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 95. Passage cité par OSBORNE, *Christian Sacraments*, p. 147.

condition à l'avènement des réalités les plus intérieures : «[...] toute "impression" ne peut prendre forme (forme humaine, signifiante) que dans l'expression qui l'accomplit et [...] toute pensée "se forme en s'exprimant"»<sup>172</sup>. On trouve une illustration de cela dans «le baiser [qui] réalise de manière neuve l'amour qu'il exprime»<sup>173</sup>. Cela veut dire que par l'expression, le corps contribue à structurer l'intériorité d'un sujet<sup>174</sup>. Or la ritualité donne naturellement lieu à de l'expression, ceci incluant la ritualité chrétienne<sup>175</sup>. Mais la ritualité n'a pas besoin de se traduire par une «expression-spontanée-et-totale»<sup>176</sup>, elle requiert une forme d'ascèse dans les moyens utilisés pour éviter qu'ils ne détournent l'attention des réalités médiatisées, et cela est d'autant plus vrai dans la ritualité chrétienne qu'elle se veut un lieu de l'accueil de Dieu<sup>177</sup>. De toute manière, Power laisse entendre que, dans la prière, la meilleure spontanéité est celle qui découle de quelque manière d'une préparation<sup>178</sup>. Ce dernier énonce d'ailleurs quelques recommandations qui aident à baliser l'expression faisant partie de l'action corporelle. Il affirme que les actions corporelles ne devraient pas créer de discordance dans la liturgie, mais s'harmoniser au rythme de celle-ci et à ses moments forts, et servir l'écoute de la parole et la communion<sup>179</sup>. Il indique aussi qu'au cours d'une célébration sacramentelle, l'action peut prendre diverses formes selon les cultures et les circonstances, mais toujours la prière doit être ce qui donne forme à l'action

---

<sup>172</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 95. Cf. aussi *Du symbolique*, p. 209-210, de même qu'Edmond ORTIGUES, *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier/Montaigne, 1962, 228 p., p. 27-28, 30, dont Chauvet s'inspire.

<sup>173</sup> CHAUVET, *Du symbolique*, p. 120.

<sup>174</sup> Cf. CHAUVET, *Les sacrements*, p. 20.

<sup>175</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 188, 225.

<sup>176</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 355.

<sup>177</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 354-355.

<sup>178</sup> Cf. POWER, «Vatican Two», p. 16.

<sup>179</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 129.

à la suite de l'écoute de la Parole<sup>180</sup>. La prière chrétienne vécue dans les sacrements peut prendre divers styles, tels l'action de grâce<sup>181</sup>, la louange<sup>182</sup>, l'intercession<sup>183</sup>, voire la lamentation<sup>184</sup>. Selon Power, il y a place au développement de divers types d'expression rituelle chrétienne<sup>185</sup>.

Jusqu'ici, les propos sur les mouvements corporels et la performance de l'agent ritualisé chrétien n'ont presque pas mentionné le langage verbal. Bien sûr, des paroles accompagnent souvent les mouvements corporels du sujet chrétien. Sollicitée dans les actions ritualisées chrétiennes, la voix est aussi un «langage incorporé»<sup>186</sup> qui, comme les divers mouvements corporels, contribue à répondre à la Parole de Dieu. Mais je n'insisterai pas sur cet aspect car il est un acquis dans les expériences ritualisées chrétiennes. D'autant plus qu'on pourrait se concentrer sur la voix en pensant qu'avec celle-ci, tout est fait dans l'action de l'agent ritualisé chrétien. Il est beaucoup plus difficile de voir en quel sens le mouvement corporel fait partie constituante de l'avènement de cet agent et s'avère être un lieu de grâce. C'est pourquoi je continuerai de présenter l'avènement de l'agent ritualisé chrétien en focalisant sur le mouvement corporel<sup>187</sup>.

---

<sup>180</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 175.

<sup>181</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 86-87, 322.

<sup>182</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 86-87, 301, 322. Cf. aussi CHAUVET, «Les sacrements, ou le corps», p. 55.

<sup>183</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 322.

<sup>184</sup> Cf. POWER, *Unsearchable*, p. 164-168; *Sacrament*, p. 292.

<sup>185</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 320.

<sup>186</sup> CHAUVET, *Les sacrements*, p. 21; cf. aussi p. 82, de même que «Les sacrements, ou le corps», p. 72; «Ritualité et théologie», p. 547; «La liturgie demain», p. 209.

<sup>187</sup> Sur le plan verbal, il n'est pas nécessaire non plus de tenir compte ici des paroles prononcées par un ministre liturgique lors d'une célébration, telles la plupart des paroles, prières et textes bibliques contenus dans les livres liturgiques. En effet, cette présentation événementielle de l'agent ritualisé chrétien focalise sur ce qui peut être fait par tout baptisé dans une activité ritualisée.

### 2.2.3 Les mouvements du corps évangélisent les schèmes sub-rituels

Chez l'agent ritualisé présenté par Bell, les mouvements du corps structurent une intériorité à partir de la hiérarchisation et de l'homologisation de schèmes oppositionnels. L'agent ritualisé chrétien compte un élément co-essentiel, à savoir que ses mouvements corporels ne laisseront pas indemnes ses schèmes sub-rituels. En effet, ses mouvements corporels ont la particularité d'évangéliser les schèmes en question et ce, grâce à l'action conjointe de la Parole de Dieu et de l'Esprit.

En structurant des actions ritualisées, les schèmes sub-rituels ne sont pas exempts de dérives. Ceci a déjà été illustré en quelque sorte au chapitre précédent lorsqu'on constatait la discrimination rendue possible par la hiérarchisation et l'homologisation de schèmes oppositionnels. De son côté, Chauvet signale que la ritualité demande à être évangélisée<sup>188</sup>. Cela implique directement les schèmes sub-rituels. Par exemple, si le schème vertical du haut du bas structure des actions d'élévation (célébrer en se déplaçant vers un lieu élevé, en levant les mains, en haussant la voix pour prononcer une parole, etc.), il doit s'accorder au Dieu de Jésus Christ qui, en plus d'être le Très Haut, sait aussi être le Très Bas et se faire proche des humains; si le schème de la purification peut contribuer à structurer la plongée baptismale (effacement d'une souillure ou du péché originel), il doit être converti à partir de cette même plongée qui signifie d'abord mourir et ressusciter avec le Christ<sup>189</sup>.

L'évangélisation des schèmes sub-rituels devient possible grâce à la Parole de Dieu et l'action de l'Esprit. Tout comme la Parole et l'Esprit font en sorte qu'une action

---

<sup>188</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 361-363.

<sup>189</sup> Cf. CHAUVET, «Les sacrements, ou le corps», p. 68-71.

ritualisée devient sacramentelle<sup>190</sup>, il va de soi que cette même Parole et ce même Esprit soient les premiers acteurs de l'évangélisation des schèmes sub-rituels dans une action ritualisée.

La Parole de Dieu – qui, dans la foi chrétienne, est Jésus Christ<sup>191</sup> – évangélise les schèmes sub-rituels en faisant évoluer radicalement la naïveté avec laquelle on ritualise. Plus précisément, Jésus Christ fait passer un agent ritualisé chrétien d'une première à une deuxième, puis à une troisième naïveté rituelle, une «naïveté rituelle» étant une manière d'être «pris» dans la corporéité et de ritualiser en conséquence<sup>192</sup>. La première naïveté rituelle<sup>193</sup> implique que les schèmes sub-rituels, laissés à eux-mêmes, portent l'être humain à s'identifier fortement au corps cosmique et aux cycles qui le composent. Située dans une conception cyclique du temps, une activité ritualisée est alors vue comme un lieu de régénération<sup>194</sup> ou d'empuissancement, comme dirait Bell. Quand surgit la Parole de Dieu, celle qui se révèle dans la tradition judéo-chrétienne, elle fait entrer un sujet dans une deuxième naïveté rituelle<sup>195</sup>. Cette Parole libère l'être humain de la servitude faisant partie de son lien au cosmos pour le faire passer du temps cyclique au temps historique. Dans le temps historique, la Parole peut susciter des événements nouveaux et ouvrir un avenir neuf qui n'était pas prévu. La Parole sollicite l'être humain, dans sa liberté, afin qu'il participe avec Dieu à l'engendrement de nouveauté. Dans le temps historique, une activité ritualisée est alors un lieu pour faire mémoire d'un Dieu qui appelle l'être humain à s'engager dans

---

<sup>190</sup> Cf. CHAUVET, «Quand la théologie», p. 23-24; *Les sacrements*, p. 113, 128.

<sup>191</sup> Cf. CHAUVET, «La singularité», p. 150.

<sup>192</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 271.

<sup>193</sup> Cf. CHAUVET, «La ritualité chrétienne», p. 37, 54.

<sup>194</sup> Cf. CHAUVET, «La ritualité chrétienne», p. 42.

<sup>195</sup> Cf. CHAUVET, «La ritualité chrétienne», p. 55-59; *Du symbolique*, p. 219-225; *Symbole*, p. 234-244. Cf. aussi POWER, *Unsearchable*, p. 38, 116; «Human Odyssey in Christ», in ID., *Worship*, p. 85-101, p. 95-96.

des œuvres qui contribuent à une histoire de salut. Cette entrée dans le temps historique constitue un premier pas dans l'évangélisation des schèmes sub-rituels, sans que le corps cosmique soit rejeté pour autant<sup>196</sup>. Mais avec Jésus Christ, Parole de Dieu faite chair, on entre dans une troisième naïveté rituelle<sup>197</sup>. Grâce à lui, l'être humain est non seulement libéré par rapport au cosmos, mais aussi par rapport aux œuvres historiques et ce, dans un passage du moral au théologal. Désormais, il ne s'agit plus de chercher à se hisser vers Dieu par des œuvres, mais d'accueillir un Dieu qui prend l'initiative de se manifester aux humains. Dans cette troisième naïveté, les activités ritualisées gardent leur place, de même que les œuvres morales qui participent à l'avènement d'une histoire de salut, mais tout cela est vécu en réponse à Dieu qui a fait les premiers pas. Le passage du moral au théologal est le pas décisif à franchir dans l'évangélisation des schèmes sub-rituels. Ainsi, la Parole de Dieu empêche une action ritualisée d'être seulement humaine<sup>198</sup> et la rend chrétienne.

L'Esprit joue un rôle propre dans l'évangélisation des schèmes sub-rituels en veillant à ce que la Parole de Dieu soit accueillie comme Parole véritablement vivante et accomplisse son oeuvre. Cette action de l'Esprit est essentielle parce que la Parole court constamment le risque d'être considérée comme une lettre morte<sup>199</sup>. En effet, pour être accessible aux humains dans leur propre langage, la Parole a pris le risque, par amour, de se faire chair en Jésus Christ. Après la mort et la résurrection de Jésus, l'inscription de la Parole dans la corporéité s'est traduite de manière instituée dans le canon des Écritures, reconnue, dans la médiation de l'Église, comme *sacramentum* de la Parole qu'est Jésus

---

<sup>196</sup> Cf. CHAUVET, *Du symbolique*, p. 294-295. Cf. aussi POWER, «Liturgy as an Act of Communication», p. 57.

<sup>197</sup> Cf. CHAUVET, «La ritualité chrétienne», p. 36, 61, 63; *Du symbolique*, p. 225-230; *Symbole*, p. 256-257, 271.

<sup>198</sup> Cf. CHAUVET, «Quand la théologie», p. 23-24.

<sup>199</sup> Cf. CHAUVET, «Quand la théologie», p. 23-24.

Christ ressuscité. En contexte ecclésial, la Bible constitue un support incontournable pour recevoir la Parole de Dieu. Mais la lettre des Écritures, qui sert, par exemple, de support à la proclamation liturgique de la Parole, demande à être interprétée, afin que la Parole accueillie soit une Parole vivante. Or l'Esprit assure ce travail d'interprétation<sup>200</sup>. Par ailleurs, les structures d'actions transmises dans les livres liturgiques contribuent elles aussi à l'évangélisation des schèmes sub-rituels, car la Parole de Dieu a joué un rôle pour façonner ces structures, comme c'est le cas, par exemple, des quatre actions qui structurent une célébration eucharistique<sup>201</sup>. L'Esprit, encore une fois, veille à ce que ces structures continuent de se laisser modeler par la Parole vivante<sup>202</sup>.

#### **2.2.4 Synthèse du deuxième trait**

Si le premier trait de l'agent ritualisé chrétien le situe dans la médiation de l'Église, lieu de réception de la Parole de Dieu, le deuxième trait montre cet agent en train de répondre à cette Parole en l'incorporant dans un mouvement – sa réponse, tel que souligné dans le premier trait, faisant partie de la grâce.

L'incorporation de la Parole de Dieu dans un mouvement signifie que les mouvements corporels, structurés sur la base des schèmes sub-rituels et mis en œuvre au sein de la médiation de l'Église comme Corps du Christ, deviennent des moments de grâce pour l'agent ritualisé chrétien, puisque la Parole contribue à structurer ces mouvements corporels constitués de sensibilité, d'action et d'expression, de telle sorte que le sujet est

---

<sup>200</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 195-232, surtout p. 220, 227, 231-232.

<sup>201</sup> Cf. CHAUVET, «Sacraments et institution», p. 223.

<sup>202</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 361-363.

associé au mouvement du mystère pascal du Christ qui imprègne toute l'histoire humaine. Au sein de ces mouvements, les schèmes sub-rituels sont évangélisés par la Parole et l'Esprit au sens où l'Esprit veille à ce que les actions mises en œuvre constituent une réponse à la Parole vivante et inédite d'un Dieu qui, le premier, s'adresse aux être humains en Jésus Christ.

Ce deuxième trait de l'agent ritualisé chrétien a focalisé sur les ressources dont il dispose pour entrer dans une action ritualisée. Or c'est principalement dans une assemblée célébrante présidée par un ministre ordonné que l'agent découvrira ces ressources. Une telle assemblée est un lieu propice pour advenir comme chrétien dans un rapport au Dieu trinitaire et à ses frères et sœurs humains. Cet aspect sera explicité dans le trait qui suit.

### **2.3 L'agent ritualisé chrétien advient dans une identité de fils / fille et de frère / sœur**

Tel qu'exposé au chapitre 2, le troisième trait événementiel de l'agent ritualisé faisait en sorte que celui-ci négocie une relation de pouvoir à même l'action ritualisée. Ce troisième trait se composait de deux éléments : l'agent ritualisé (1) vit une relation de pouvoir entre personnes humaines, particulièrement avec un expert rituel local qui guide une action ritualisée, (2) cette action pouvant le faire passer par le consentement, la résistance et l'appropriation. Pour sa part, en vivant une action ritualisée, l'agent ritualisé chrétien connaît des réalités co-essentielles qui le font advenir dans une identité de fils / fille de Dieu et de frère / sœur en humanité. C'est ce qui sera maintenant exposé.

### 2.3.1 Une relation de pouvoir avec Dieu vécue à l'aide d'un ministre ordonné

Suivant la pensée de Bell, on a vu qu'un agent ritualisé connaît une relation de pouvoir entre personnes humaines. Cette relation – qui, il faut le rappeler, implique aussi une force qui dépasse le sujet – empuissance l'agent ritualisé. La réalité co-essentielle qui peut être reconnue chez l'agent ritualisé chrétien consiste en une relation de pouvoir – dans le sens déjà explicité – avec Dieu et vécue à l'aide d'un ministre. La relation de pouvoir vécue par l'agent ritualisé chrétien se démarque de celle de l'agent ritualisé de Bell parce que le sujet chrétien est transformé par Dieu dans son identité profonde.

Cette réalité co-essentielle de l'agent ritualisé chrétien demande à être articulée en cinq points. (1) La relation considérée ici en est une de pouvoir parce que l'agent ritualisé chrétien a la potentialité d'advenir comme sujet. (2) Cet avènement comme sujet est rendu possible par la pratique d'un culte spirituel – sous l'impulsion de l'Esprit –, un culte qui peut être pratiqué en étant greffé au Christ Prêtre. (3) Or tout comme le Christ est advenu comme Prêtre en s'accomplissant, dans le mystère pascal, comme Fils du Père et frère en humanité, le sujet chrétien peut, en pratiquant le culte spirituel – un culte qui actualise le sacerdoce baptismal –, advenir comme fils / fille de Dieu et frère / sœur en humanité. (4) Advenant comme fils et frère / fille et sœur, un sujet ne peut espérer mieux pour être empuissancé, i.e. devenir un sujet libre et ce, de manière véritable; la personne vit alors dans la grâce. (5) Dans ce processus, le ministre ordonné a pour fonction d'agir *in persona Christi* en présidant ou en guidant des actions ritualisées dans des célébrations liturgiques qui, tout en étant structurées et instituées, jouent un rôle structurant et instituant de ce culte spirituel, et donc d'aider l'agent ritualisé chrétien à advenir dans ses relations de pouvoir.

L'explicitation de ces cinq points doit être précédée d'une remarque. À partir de Bell, il a déjà été question de l'implication de l'agent ritualisé dans deux types de relations de pouvoir, l'une avec un expert rituel et l'autre avec une force qui le dépasse. Chacune de ces relations joue son rôle dans l'empuissancement de l'agent. Mais il ne convenait pas de s'attarder sur la distinction entre le pouvoir impliqué dans un rapport humain-humain et celui qui a lieu dans un rapport humain-divin. En effet, à la suite de Foucault, Bell ne considère pas le pouvoir comme une entité substantielle, mais comme un processus par lequel un sujet advient dans ses relations. Cette orientation donnée par la pensée de Bell aide à demeurer centré sur l'avènement de l'agent ritualisé. Une optique similaire s'impose dans le cas de l'agent ritualisé chrétien, au sens où l'on demeurera centré sur son avènement. Par contre, il est nécessaire de distinguer l'impact qu'auront Dieu et le ministre ordonné sur cet agent. Si le ministre ordonné peut exercer un impact sur l'agent ritualisé chrétien, c'est seulement sur ses manières ritualisées d'agir et non pas sur son identité. Dieu, lui, agit de façon à toucher et transformer l'identité de l'agent, un type d'influence qui n'était pas envisageable chez l'agent ritualisé de Bell, vu qu'une relation de pouvoir ne pouvait atteindre que les manières d'agir. Prenant l'exemple du baptême d'un adulte, l'acte de la triple ablution ou immersion que pose le ministre a une influence sur les manières rituelles d'agir du catéchumène, étant donné que celui-ci accepte de plonger dans les eaux du baptême. Mais le ministre ne perçoit ni ne sait comment est opérée la transformation de l'identité du catéchumène qui fait que celui-ci advient comme fils / fille de Dieu, car seul Dieu est agent de transformation identitaire. En effet, c'est le Christ qui est «le sujet opérateur du sacrement, et non le ministre»<sup>203</sup>. Le Christ lui-même opère cette

---

<sup>203</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 227.

transformation dans des circonstances où le ministre agit *in persona Christi*. Tenant compte de cette différence majeure entre l'action du ministre et celle de Dieu, on se concentrera sur le processus d'avènement de cet agent, sans s'attarder à des problématiques corollaires – particulièrement l'avènement du ministre ordonné dans une telle relation – car cela conduirait à des développements qui déborderaient le cadre de la présente thèse.

(1) Une focalisation sur l'avènement de l'agent ritualisé chrétien dans ses relations de pouvoir amène d'abord à le reconnaître comme sujet. La pensée de Bell a déjà indiqué qu'un agent ritualisé demeure sujet même s'il est en apparence contrôlé dans sa relation avec un expert rituel. Elle note cela à partir de la différence qui peut survenir chez l'agent entre son attitude intérieure et le sens de son geste extérieur quand il entre dans une action ritualisée guidée par un expert rituel. Or la théologie sacramentaire en postmodernité invite à voir le chrétien comme sujet. Bien sûr, ce sujet est un être ecclésial. Il est formé tout spécialement par les sacrements, des actions empreintes d'ecclésialité<sup>204</sup>, et par la liturgie, qui est tout autant marquée par ce trait, elle qui appartient à toute l'Église et demande à être communautaire<sup>205</sup>. Mais l'ecclésialité du sujet chrétien n'implique pas pour autant de faire abstraction de sa personnalité ou de sa vie intérieure lors d'une expérience sacramentelle. Ce sujet est bel et bien impliqué aussi sur le plan personnel, un aspect auquel Osborne se montre très attentif<sup>206</sup> à partir de la philosophie contemporaine en référant notamment à Paul Ricoeur, Martin Heidegger et Maurice Merleau-Ponty. D'abord, Ricoeur fait voir qu'un accent sur le sujet ne signifie pas tomber dans la pure subjectivité, car le sujet auquel

---

<sup>204</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 237.

<sup>205</sup> Cf. OSBORNE, *Christian Sacraments*, p. 18 où il cite *Sacrosanctum Concilium*, n. 26, qui affirme : «Actiones liturgicae [...] sunt [...] celebrationes Ecclesiae». «Les actions liturgiques [...] sont [...] des célébrations de l'Église». *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Paris, Centurion, 1967, p. 147-205, p. 163.

<sup>206</sup> Cf. OSBORNE, *Christian Sacraments*, p. 16, 193-195.

on s'intéresse n'est pas tant le «Je» qui peut dire : «Je pense», mais le *substratum* ou le fondement sur la base duquel il sera possible d'affirmer : «Je suis» :

[...] nous avons introduit le sujet : mais il faut bien comprendre que ce n'est pas encore le sujet au sens du *je*, mais au sens du *substratum* : *subjectum* ne signifie pas d'abord *ego*, mais, selon le grec ὑποκείμενον et selon le latin *substratum*, c'est ce qui rassemble toutes choses pour en faire une base, un soubassement. Ce *subjectum* n'est pas encore l'homme et pas du tout le *je*; ce qui se produit avec Descartes, c'est que l'homme devient le premier et réel *subjectum*, le premier et réel fondement. Il se produit ainsi une sorte de complicité, d'identification, entre les deux notions du *subjectum* comme fondement et du *subjectum* comme *je*<sup>207</sup>.

Cela veut dire qu'en s'intéressant au sujet, on s'intéresse à la réalité qu'est le sujet avant que celui-ci ait une pensée particulière, ou encore à la profondeur personnelle de la personne avant que celle-ci entre dans une conscience donnée. Tenir compte de ce *substratum*, c'est accepter que la connaissance ne soit pas qu'objective et que les perceptions du sujet, bien que limitées et partielles, puissent non seulement participer au réel, mais avoir également une valeur propre<sup>208</sup>. De son côté, Heidegger aide à voir que chaque sujet, en tant que *Dasein*, «être-là»<sup>209</sup>, et donc «existentially concrete, specific, time-and-space-conditioned [being]»<sup>210</sup>, est le premier lieu de son analyse : «Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meines*»<sup>211</sup>. Mais cela n'isole pas chaque personne dans un solipsisme, car chacun peut

---

<sup>207</sup> Paul RICOEUR, «Heidegger et la question du sujet», in ID., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1969, 505 p., p. 222-232, p. 226-227. Cf. OSBORNE, *Christian Sacraments*, p. 182-183.

<sup>208</sup> Cf. OSBORNE, *Christian Sacraments*, p. 182-183.

<sup>209</sup> Pour une critique de cette traduction fréquente de «Dasein», cf. François VEZIN, «Le mot Dasein», in Martin HEIDEGGER, *Être et temps* (Bibliothèque de philosophie), Paris, Gallimard, 1986, 589 p., p. 519-527.

<sup>210</sup> «[Être] existentiellement concret, spécifique et spatio-temporellement conditionné». OSBORNE, *Christian Sacraments*, p. 73. C'est moi qui traduis.

<sup>211</sup> «L'étant, que nous avons pour tâche d'analyser, nous le sommes nous-mêmes à chaque fois. L'être de cet étant est à chaque fois à moi». Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1927, 101963, 437 p., p. 41. Trad. fr. *Être et temps*, p. 73. C'est l'auteur qui souligne. Cf. OSBORNE, *Christian Sacraments*, p. 76.

avoir l'intuition que l'autre est tout autant caractérisé par le *Dasein*, de telle sorte que les sujets puissent être interreliés<sup>212</sup>. Quant à Merleau-Ponty, il sait faire ressortir que si, d'une part, les perceptions d'un sujet se situent à l'intérieur de limites qui l'appellent à assumer pleinement la subjectivité de son point de vue, cela n'empêche pas, d'autre part, le développement d'un rapport avec autrui : «Je ne saurai jamais comment vous voyez le rouge et vous ne saurez jamais comment je le vois; mais cette séparation des consciences n'est reconnue qu'après échec de la communication, et notre premier mouvement est de croire à un être indivis entre nous»<sup>213</sup>, si bien qu'un sujet peut tendre vers l'intersubjectivité, voire l'objectivité<sup>214</sup>.

(2) L'avènement de l'agent ritualisé chrétien comme sujet est facilité par la pratique d'un culte spirituel, un culte pratiqué dans l'Esprit<sup>215</sup> en étant greffé au Christ Prêtre. Chauvet s'intéresse à cette question du culte spirituel et qui consiste en «l'offrande du "corps", c'est-à-dire de toute la personne» en un «sacrifice vivant et saint»<sup>216</sup> présenté à Dieu, comme l'indique Rm 12,1, et qui, pratiqué dans le quotidien,

se traduit de deux manières : d'une part, par le sacrifice des lèvres, celui de la confession de foi, en action de grâces, de Dieu sauveur en Jésus (cf. *supra*); d'autre part, par celui "de la bienfaisance et de l'entraide communautaire (*koinônia*), car ce sont de tels sacrifices qui plaisent à Dieu" (He 13,15-16)<sup>217</sup>.

Pour les chrétiens, exercer ce culte spirituel, c'est vivre de leur participation au sacerdoce du Christ. Jésus Christ est le seul à qui convient véritablement le sacerdoce (cf. He 7,24),

---

<sup>212</sup> Cf. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 118. Cf. OSBORNE, *Christian Sacraments*, p. 77.

<sup>213</sup> Maurice MERLEAU-PONTY, «Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques», in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 41 (1947/4), p. 119-135, p. 125. Cf. OSBORNE, *Christian Sacraments*, p. 77-79.

<sup>214</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, «Le primat», p. 125.

<sup>215</sup> Cf. CHAUVET, *Du symbolique*, p. 228; *Les sacrements*, p. 80.

<sup>216</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 260.

<sup>217</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 261-262.

mais les chrétiens, qui sont «participants du Christ» (He 3,14), peuvent y prendre part<sup>218</sup>, de telle sorte qu'exercer ce culte spirituel équivaut à l'exercice du sacerdoce baptismal<sup>219</sup>.

(3) Pour constater ce que peut devenir l'agent ritualisé chrétien dans ce culte, il est nécessaire d'examiner en quel sens Jésus lui-même s'est accompli comme sujet dans son avènement comme prêtre. En effet, en advenant comme prêtre, Jésus s'est accompli, dans l'Esprit, comme Fils de Dieu et frère en humanité<sup>220</sup>. Il est devenu prêtre dans le mouvement descendant qui l'a amené à devenir homme et à partager la vie des humains, une vie vécue pour eux et ce, jusqu'à la mort, s'il le fallait. Ce mouvement descendant a été celui de la kénose (cf. Ph 2, 7-8) dans laquelle le Christ s'est offert lui-même à Dieu jusque sur la croix. Puisque Dieu avait appelé Jésus à une telle offrande sacerdotale et que celui-ci l'a réalisée dans l'obéissance et une écoute docile, il a revêtu un sacerdoce «[é]ternel, exclusif, intransmissible (cf. He 7, 24)»<sup>221</sup>. Pareille offrande de Jésus ne l'a pas amené seulement à advenir comme prêtre, il s'est aussi accompli comme Fils vis-à-vis un Dieu Père<sup>222</sup>. Devenir fils, c'est faire l'expérience, d'une part, de sa similitude avec un être dont on dépend originellement et, d'autre part, de son altérité radicale par rapport à ce même être qui, au fond, ne peut aucunement exister à la place de celui qu'il a engendré<sup>223</sup>. Jésus ne s'est jamais comporté de manière aussi filiale que dans son cri sur la croix : «*Mon Dieu,*

<sup>218</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 261.

<sup>219</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 259, 261-262, 266.

<sup>220</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 305, 516-517.

<sup>221</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 261.

<sup>222</sup> Power rend attentif aux difficultés entourant la désignation de Dieu comme «Père». Sans pouvoir entrer ici dans cette problématique complexe, il faut surtout retenir que ce langage métaphorique a l'avantage ultime d'orienter l'attention vers des attitudes d'invocation et de reconnaissance mutuelles dans un rapport avec Dieu. Dieu pourrait très bien être appelé d'autres noms, tel celui de «Mère», mais non pas sans que l'on demeure attentif à cette question : «Does it express the relationship [with God] which is grounded in election, covenant, cross, and hope of the kingdom?». «Est-ce que cela exprime la relation [avec Dieu] ancrée dans l'élection, l'alliance, la croix et l'espérance du Royaume?». POWER, *Unsearchable*, p. 161. C'est moi qui traduis. Cf. aussi p. 158-161.

<sup>223</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 514-517; *Du symbolique*, p. 36; POWER, *Unsearchable*, p. 162-163.

*mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?»* (Mc 15, 34; Mt 27, 46). Dans ce cri, Jésus constate de manière douloureuse, tragique et paroxystique son altérité par rapport à Dieu, un Dieu qui ne peut paraître davantage absent, mais non pas sans qu'il voie en ce même Dieu son semblable, lui avec qui il se reconnaît malgré tout dans un rapport marqué par la dépendance<sup>224</sup> :

Devenir fils, [...] c'est apprendre – mais il s'agit là d'un apprentissage en deçà de tout savoir, d'un apprentissage qui “se produit” à même le devenir-sujet – à reconnaître en l'autre un “semblable” en son altérité même; et c'est apprendre simultanément à consentir à cette altérité radicale, hors laquelle il n'est pas de similitude<sup>225</sup>.

Advenu comme prêtre dans un accomplissement comme Fils, Jésus ne pouvait faire autrement que s'accomplir, du même coup, comme frère en humanité. En effet, le difficile apprentissage du jeu entre similitude et différence, dans un rapport filial, ouvre les yeux sur un autre jeu similitude / différence à vivre par rapport à son frère et sa sœur : «Le prix d'un tel consentement [filial] est lourd : rien de moins que l'“élection” pour une liberté responsable d'autrui, le frère [...]»<sup>226</sup>. En vivant son offrande sacerdotale en faveur des humains, en pleine solidarité avec eux, Jésus s'est comporté envers eux comme frère par excellence, eux en qui il a reconnu des fils et des filles d'un même Père. Tout ce jeu entre similitude et altérité est assuré par l'Esprit. Si l'Esprit fait l'unité, ce n'est pas sans être d'abord agent de différenciation. C'est lui qui arrache les sujets à la logique du même par laquelle l'un voudrait contrôler l'autre. Il assure le respect des différences entre Dieu le

---

<sup>224</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 516-517; *Du symbolique*, p. 242-243; *Les sacrements*, p. 177-179.

<sup>225</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 517.

<sup>226</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 517. Cf. aussi p. 305; *Les sacrements*, p. 178-179.

Père et Dieu le Fils, entre un être humain et un autre être humain, entre Dieu et l'être humain<sup>227</sup>.

Tout comme le Christ est advenu comme Prêtre en s'accomplissant, dans le mystère pascal, comme Fils du Père et frère en humanité, l'agent ritualisé chrétien peut, en pratiquant le culte spirituel – et, ainsi, en vivant de sa participation au sacerdoce du Christ – advenir comme fils / fille de Dieu et frère / sœur en humanité. Chauvet articule cela à l'aide de l'ouvrage *Contre les hérésies* d'Irénée de Lyon<sup>228</sup> où sont mises en relief des attitudes qui, réalisées symboliquement dans l'eucharistie, sont à réaliser par la suite dans «[u]ne éthique eucharistique»<sup>229</sup>, et donc dans l'ensemble du culte spirituel. Lorsque Irénée soutient que Jésus a demandé à ses disciples d'offrir à Dieu le sacrifice eucharistique, «οὐχ ὥς [Θεός] ἐνδεεῖ, ἀλλ' ἵνα αὐτοὶ [μαθῇται] μήτε ἄκαρποι μήτε ἀχάριστοι ᾧσιν»<sup>230</sup>, il met en valeur la liberté dans laquelle fait entrer une telle offrande : «[...] ἅτε μηκέτι ὑπὸ δούλων ἀλλ' ὑπ' ἐλευθέρων προσφερόμενον»<sup>231</sup>. Les chrétiens effectuent cette offrande «ἐν πᾶσιν εὐχαρίστους εὐρίσκεσθαι τῷ Δημιουργῷ»<sup>232</sup>. Chauvet se sert de tels passages pour montrer qu'en s'offrant eux-mêmes à Dieu en union à l'offrande du Christ, les chrétiens apprennent à laisser tomber une attitude d'esclave qui leur ferait croire qu'il serait

<sup>227</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 521, 528, 533-534; POWER, *Unsearchable*, p. 163.

<sup>228</sup> Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 17-18 (Sources chrétiennes, 100/2), éd. Adelin Rousseau, Paris, Cerf, 1965, p. 353-995, p. 575-615. Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 318-319, 321. Chauvet traite ce sujet en s'appuyant aussi sur la pensée d'AUGUSTIN à propos du véritable sacrifice (cf. *La Cité de Dieu*, X, 5-6 (Bibliothèque augustinienne, 34), Paris, Desclée de Brouwer, 1959, 672 p., p. 438-449; CHAUVET, *Symbole*, p. 319-321), mais ces propos de l'évêque d'Hippone ne font pas ressortir aussi bien la liberté et l'identité filiale et fraternelle des chrétiens actualisées dans l'offrande eucharistique.

<sup>229</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 318; cf. aussi p. 319.

<sup>230</sup> «non que celui-ci [Dieu] en eût besoin, mais pour qu'eux-mêmes [les disciples] ne fussent ni stériles ni ingrats». IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 17, 5, p. 591.

<sup>231</sup> «[...] ce n'est plus par des esclaves, mais par des hommes libres, qu'est faite l'offrande». IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 18, 2, p. 599.

<sup>232</sup> «pour en tout manifester leur reconnaissance au Créateur». IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 18, 4, p. 607. Trad. adaptée.

plus avantageux de chercher à exercer un contrôle quelconque sur Dieu. Ils apprennent à entrer librement dans une attitude filiale où chacun est «heureux de laisser Dieu seul être Dieu et de se reconnaître sa créature, fruit gracieux de son amour paternel»<sup>233</sup>. Or à cette liberté d'être gracieusement reconnu par Dieu comme fils ou fille est associé l'appel à être frère ou sœur en humanité, une sensibilité présente dans le texte d'Irénée, compte tenu de nombreuses citations bibliques qui convient à la miséricorde envers le prochain, telle l'invitation à se réconcilier avec son frère avant de présenter son offrande (cf. Mt 5, 23-24)<sup>234</sup>.

(4) Advenant comme fils et frère / fille et sœur, un sujet ne peut espérer mieux pour être empuissancé, i.e. devenir un sujet libre et ce, de manière véritable. Power fait voir que la liberté revêt un caractère particulier dans le régime chrétien. Après l'avoir présentée, suivant le sens commun, comme une capacité d'agir à partir d'une auto-possession de ses possibilités et attrait tout en tenant compte de l'autre et du contexte ambiant<sup>235</sup>, il affirme que la liberté et le pouvoir promus dans la foi chrétienne sont d'un ordre tout autre que celui de l'auto-possession ou de la conscience de soi :

This is the freedom exemplified in Jesus Christ in his giving of himself for others, even to the point of self-emptying. There is nothing, however, that is lacking in self-fulfillment in this freedom, for it was through it that Jesus was perfected as God's Son and as the Christ in reaching for communion with others<sup>236</sup>.

---

<sup>233</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 318.

<sup>234</sup> Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, IV, 18, 1, p. 597.

<sup>235</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 301-302.

<sup>236</sup> «Il s'agit de la liberté dont Jésus Christ donne l'exemple dans le don de lui-même pour les autres, jusqu'à se vider de lui-même. Cette liberté n'empêche aucunement l'accomplissement de soi, car c'est par elle que Jésus s'est accompli en tant que Christ et Fils de Dieu en cherchant la communion avec les autres». POWER, *Sacrament*, p. 302. C'est moi qui traduis.

La liberté chrétienne n'oriente pas vers une auto-construction comme sujet<sup>237</sup>, mais maintient dans une relation où il est désirable de dépendre de Dieu.

(5) Dans ce culte spirituel qui favorise l'empuissancement de l'agent ritualisé chrétien, le ministre ordonné a pour fonction d'agir *in persona Christi* en présidant ou en guidant des actions ritualisées dans le cadre de célébrations liturgiques qui, tout en étant structurées ou instituées, jouent un rôle structurant ou instituant de ce culte spirituel. Cela veut dire que si le culte spirituel est vécu dans un rapport direct à Dieu au cœur de la vie, il peut aussi être médiatisé avec la fonction exercée par le ministre ordonné dans une célébration liturgique<sup>238</sup>, tout en se rappelant qu'en christianisme, les personnes qui exercent cette fonction ne sont pas des «intermédiaires sacerdotaux entre l'homme et Dieu»<sup>239</sup>. Dans cette relation avec le ministre ordonné, on peut considérer deux attitudes complémentaires que peut adopter l'agent ritualisé chrétien afin de développer sa compétence rituelle dans l'exercice du culte spirituel. La première est la participation active<sup>240</sup> dans laquelle les actions de l'agent ritualisé chrétien peuvent être structurées. En participant, l'agent se laisse guider par le ministre ordonné pour poser des gestes dans lesquels ses schèmes sub-rituels vont s'ajuster aux structures d'actions des rites liturgiques. Cela le fait intégrer des structures d'actions pouvant lui servir dans l'exercice de son culte spirituel, par exemple la structure d'action du signe de la croix. La seconde attitude est celle du sens critique qui permet de démasquer les idéologies susceptibles de se glisser dans la

---

<sup>237</sup> Cf. POWER, *Unsearchable*, p. 153.

<sup>238</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 259 dont le schéma illustre bien ce propos.

<sup>239</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 294; cf. aussi p. 315.

<sup>240</sup> Cf. CHAUVET, «La liturgie demain», p. 206-210.

liturgie et les sacrements<sup>241</sup>. Une idéologie peut consister, de manière assez neutre, en une «“vision du monde”, propre à un groupe social particulier, qui contribue à la reproduction des rapports de production et de pouvoir»<sup>242</sup>. Mais il n’est pas rare qu’une «vision du monde» particulière s’insère dans la liturgie, occupe trop d’espace et pose problème<sup>243</sup>, surtout dans les relations entre agents ritualisés chrétiens et ministre sacerdotal. Les relations en Église demandent naturellement à être vécues dans une herméneutique de la foi ou de la confiance, mais celle-ci peut être secondée, suivant une lecture que fait Power du philosophe Jean Grondin, par une «Hermeneutik des Verdachts»<sup>244</sup>, afin de rester attentif devant de possibles idéologies. Il est utile d’explorer un peu plus en quoi consistent ces attitudes de participation et de sens critique qui, en étant jumelées, favorisent l’appropriation d’actions ritualisées.

### 2.3.2 Participation active, sens critique, appropriation

Devant la possibilité qu’une action ritualisée proposée par un expert rituel ne soit pas complètement acceptable par un agent ritualisé, Bell articule l’avènement de cet agent en termes de consentement, de résistance et d’appropriation. Chez l’agent ritualisé chrétien,

---

<sup>241</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 253-254.

<sup>242</sup> CHAUVET, *Du symbolique*, p. 17. Cela correspond à l’idéologie comme vision du monde dont il a été question avec Bell au chapitre précédent. Sur le fait qu’une idéologie, malgré sa neutralité, puisse être vue de manière péjorative, cf. Clifford GEERTZ, «Ideology As a Cultural System», in ID., *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, 470 p., p. 193-233, auquel renvoie POWER, *Unsearchable*, p. 32, n. 10.

<sup>243</sup> Cf. CHAUVET, *Les sacrements*, p. 124; POWER, *Unsearchable*, p. 178.

<sup>244</sup> «herméneutique du soupçon». Jean GRONDIN, *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (Die Philosophie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, 249 p., p. 19-20. C’est moi qui traduis. Cf. POWER, *Sacrament*, p. 10-11. Grondin affirme devoir l’expression «Hermeneutik des Verdachts» à Paul RICOEUR (cf. *De l’interprétation. Essai sur Freud* (L’Ordre philosophique), Paris, Seuil, 1965, 533 p., par exemple p. 40-44).

on peut trouver une co-essentialité dans les attitudes de participation active, de sens critique et d'appropriation. Le sujet chrétien se distingue de l'agent ritualisé de Bell en ce que l'appropriation du chrétien doit s'accompagner d'une désappropriation de soi, au sens où une appropriation demande à demeurer au service d'un meilleur rapport à Dieu.

Le consentement de l'agent ritualisé chrétien se traduit largement par sa participation active à la liturgie<sup>245</sup>. Tel que mentionné ci-haut, c'est la première attitude qu'une personne est appelée à adopter lorsqu'elle se joint à une assemblée célébrante présidée par un ministre. Le sujet choisit de participer à une célébration pour célébrer Dieu, en communion avec l'Église manifestée dans une assemblée célébrante locale, en reconnaissant et en appréciant que le ministre qui préside ait été ordonné pour exercer cette fonction de présidence. En théorie, la personnalité du ministre qui préside ne doit pas avoir d'impact sur la décision d'un chrétien de participer ou non à une célébration liturgique. Le ministre qui préside agit *in persona Christi et in persona Ecclesiae*<sup>246</sup> et sa personnalité passe au second plan. Mais en pratique, la personnalité du ministre et sa manière de présider exercent une influence. Elles peuvent convaincre ou dissuader quelqu'un de se joindre à une assemblée liturgique. Même quand on fait le choix de participer, que le président d'assemblée ait exercé une attraction ou pas, nul n'est exempt de se retrouver devant la proposition d'une action ritualisée qui crée une résistance.

---

<sup>245</sup> Cf. CHAUVET, «La liturgie demain», p. 206-210; GRILLO, «Actuosa participatio», p. 450-453. Cf. aussi POWER, *Sacrament*, p. 9.

<sup>246</sup> Cf. Louis-Marie CHAUVET, «La présidence liturgique aujourd'hui. Du mystère au ministère», in ID., *Le corps*, p. 387-413, p. 397-401. Le théologien français précise même : «Présider "au nom du Christ", ce n'est pas "faire à la place de l'assemblée", c'est au contraire permettre à celle-ci d'être active avec le Christ» («La théologie sacramentaire aujourd'hui», p. 506). Il dit encore : «[...] c'est [...] parce que c'est le Christ qui préside que tous les membres de son corps, sur la base de la foi et du baptême, sont acteurs avec lui» (*Les sacrements*, p. 50).

La résistance de l'agent ritualisé de Bell renvoie principalement au sens critique de l'agent ritualisé chrétien. Chauvet signale que si *Sacrosanctum Concilium*, avec la participation active, a appelé les chrétiens à «entrer dans l'intelligence de l'action liturgique de manière consciente», cela implique d'y entrer aussi «de manière critique»<sup>247</sup>. Cette attitude n'équivaut pas au criticisme qui amènerait à remettre systématiquement en question tout ce qui se produit lors d'une célébration, mais, comme l'indique Power, il consiste plutôt en une capacité de prendre une distance, si nécessaire, pour voir plus clairement ce qui est en train de se produire<sup>248</sup>. Power indique ce que peut comprendre ce sens critique :

Applied to liturgical history and celebration, the essence of this critique is to consider the cultural factors in sacramental development, to unveil any negative ideologies imbedded in ritual, and to recover possibilities of liturgical action that may suit a new cultural situation<sup>249</sup>.

En même temps, dans le langage ritualisé, un sens critique n'a pas besoin de se rendre jusqu'à une herméneutique du soupçon proprement dite. La ritualité implique nécessairement un minimum de sens critique dans son exercice, étant donné qu'une action juste dépend d'une négociation entre, par exemple, trop et pas assez d'écart symbolique, trop et pas assez de programmation, trop et pas assez de sobriété, etc.<sup>250</sup> – pour évoquer les composantes de la ritualité qui viendront au quatrième trait de l'agent ritualisé chrétien.

Tant du côté de l'agent ritualisé chrétien que de l'agent ritualisé de Bell, une action ritualisée demande à être appropriée. À première vue, les actions liturgiques ne peuvent faire l'objet d'appropriation personnelle, non seulement parce que leur origine est

---

<sup>247</sup> CHAUVET, «La liturgie demain», p. 206.

<sup>248</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 242; cf. aussi p. 17; «The Experience», p. 13.

<sup>249</sup> «Appliqué à l'histoire de la liturgie et à la célébration, ce sens critique consiste essentiellement à tenir compte des facteurs culturels impliqués dans l'évolution des sacrements, à démasquer toute idéologie négative insérée dans les rites et à retrouver des possibilités d'actions liturgiques qui pourraient convenir à une nouvelle situation culturelle». POWER, *Sacrament*, p. 242. C'est moi qui traduis.

<sup>250</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 340-344, 351-355.

inappropriable<sup>251</sup>, et se trouve en Jésus lui-même<sup>252</sup>, mais aussi parce que les actions liturgiques «ad universum Corpus Ecclesiae pertinent»<sup>253</sup>. Pourtant, si l'on se fie à Power et Chauvet, l'appropriation fait partie de l'expérience chrétienne, voire de l'expérience sacramentelle, car celle-ci est un lieu d'appropriation du don de Dieu<sup>254</sup>, du mystère chrétien<sup>255</sup> ou du mystère pascal<sup>256</sup>, et cela peut se traduire par l'appropriation de paroles bibliques<sup>257</sup>, de doctrines<sup>258</sup>, mais aussi de traditions sacramentelles<sup>259</sup>, de prières liturgiques<sup>260</sup>, voire même d'actions liturgiques et/ou sacramentelles<sup>261</sup>, de telle sorte que peuvent naturellement s'ajouter les actions ritualisées proprement dites. En fait, l'appropriation en jeu ici ne désigne pas un acte de prise de possession. À partir de la pensée de Power, l'appropriation peut être définie comme l'acte de recevoir un élément de la tradition – telle une action ritualisée – et de l'interpréter de manière critique, surtout à la lumière de l'Évangile, mais en tenant compte aussi de sa culture et de son histoire, afin d'arriver à le faire sien en tant que sujet<sup>262</sup>. L'interprétation ici impliquée engage chaque sujet personnellement, mais la communauté demeure un lieu de référence essentiel pour confirmer le caractère chrétien d'une herméneutique<sup>263</sup>.

---

<sup>251</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 225.

<sup>252</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 349.

<sup>253</sup> «appartiennent au Corps tout entier de l'Église». *Sacrosanctum Concilium*, n. 26, in *Concile œcuménique Vatican II*, p. 163. Cf. OSBORNE, *Christian Sacraments*, p. 18.

<sup>254</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 10.

<sup>255</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 151, 163.

<sup>256</sup> Cf. CHAUVET, «La présidence liturgique», p. 388.

<sup>257</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 159, 174, 238.

<sup>258</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 236.

<sup>259</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 273, 312; cf. aussi p. 241.

<sup>260</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 173.

<sup>261</sup> Cf. CHAUVET, «La présidence liturgique», p. 412; «Les mots de la liturgie sont-ils usés? Quel diagnostic? Quelle pastorale?», in ID., *Le corps*, p. 371-385, p. 377.

<sup>262</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 42-43, 49.

<sup>263</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 9.

Quelques exemples de cette dynamique de participation, de sens critique et d'appropriation peuvent être utiles. L'exemple de l'agenouillement durant la prière eucharistique donné au chapitre précédent illustre déjà cette dynamique. Il était même question d'une possible idéologie, à savoir que le ministre puisse se servir de l'agenouillement pour asseoir son autorité, ceci invitant au sens critique. Pour s'approprier la structure d'action de se tenir devant Dieu, le sujet pouvait très bien effectuer un mouvement corporel autre que l'agenouillement durant le récit de l'institution, à savoir l'inclinaison de la tête, qui met quand même en œuvre le schème haut / bas. On peut encore considérer l'exemple de celui ou celle qui, à la suite de la salutation «Le Seigneur soit avec vous» du ministre ordonné, répondrait «Et avec votre esprit» en amplifiant sa participation par le fait de tendre rapidement les mains vers le ministre. Cela voudrait dire que le schème de la salutation, qui intériorise la structure d'action de reconnaître que c'est le Seigneur qui assemble les chrétiens, peut être incarné par la seule réponse «Et avec votre esprit», mais encore par l'ajout simultané du geste des mains. Le schème incarné de plus d'une manière contribue à l'appropriation de la structure d'action. Comme troisième exemple, un agent ritualisé chrétien pourrait amplifier sa participation à la doxologie de la fin de la prière eucharistique en exerçant son sens critique face à la consigne de ne pas prononcer les paroles «Par lui, avec lui et en lui...». Il pourrait ouvrir les mains et les élever en signe d'offrande durant les paroles «Par lui, avec lui et en lui...», sans rien dire, afin d'accentuer l'«Amen» qu'il répondra par la suite avec les autres. Ici, le schème haut / bas qui intériorise la structure d'action de la glorification est incarné non seulement par le «Amen», mais aussi par le geste des mains.

L'appropriation vécue par un agent ritualisé chrétien s'accompagne toutefois d'une désappropriation. Cela veut dire que l'appropriation n'a pas pour but de s'attacher à un objet-valeur, par exemple la possibilité de poser certaines actions, d'exercer des fonctions particulières, voire même de jouir d'une identité donnée. Elle vise plutôt une meilleure entrée dans la reconnaissance et le contre-don, autrement dit l'échange symbolique<sup>264</sup>. Jésus a lui-même vécu la désappropriation dans son offrande de lui-même à Dieu en faveur des humains. Dans cette offrande, il n'a pas cherché à profiter de Dieu. Il a laissé Dieu être Dieu, ceci étant figuré dans le récit des tentations au désert (cf. Mt 4,1-11), un récit qui peut s'appliquer à toute sa vie<sup>265</sup>. Laisser Dieu être Dieu veut dire, d'une part, accepter d'être dépendant de lui et, d'autre part, ne pas se servir de lui pour s'épargner la tâche d'une autonomisation humaine. Cela a fait partie de l'accomplissement de Jésus comme Fils du Père<sup>266</sup>. De la même manière, un chrétien est appelé à vivre toute appropriation dans cette attitude filiale où il laisse Dieu être Dieu, où il se désapproprie dans l'offrande de soi, dans un esprit eucharistique, en union avec le Christ. C'est en ce sens que Chauvet peut affirmer que «*le mode chrétien de l'appropriation est la désappropriation; celui du "prendre" est le "rendre" – le "rendre grâce"*»<sup>267</sup>. Il précise un peu plus loin que «[...] rendre à Dieu ce qu'il nous donne, c'est se désapproprier non pas seulement de quelque chose, mais bien plutôt de soi-même»<sup>268</sup>.

L'appropriation qui a lieu chez l'agent ritualisé chrétien indique que celui-ci peut jouer un rôle structurant sur les actions ritualisées. Au départ, il va de soi que les actions

---

<sup>264</sup> Cf. CHAUVET, «Sacrements dans l'Esprit», p. 167.

<sup>265</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 306.

<sup>266</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 308.

<sup>267</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 283; cf. aussi *Les sacrements*, p. 151-152; «Sacrements», c. 352.

<sup>268</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 284.

ritualisées guidées par un ministre ordonné exercent, en tant qu'actions instituées et structurées, une fonction instituante et structurante chez l'agent : «[...] une expression rituelle [est une] expression "instituée" qui, en tant que telle précisément, est "instituante" de l'Église et des sujets croyants en elle»<sup>269</sup>. Mais comme on vient de le voir, l'agent ritualisé qui se laisse structurer par ces actions ritualisées s'approprie aussi ces actions, cette appropriation impliquant une interprétation qui, elle-même, ne peut faire autrement que dépendre largement de la culture et de l'histoire des personnes<sup>270</sup>, autrement dit du corps social et historique dans lequel elles ont évolué. L'appropriation entraîne alors de la pluralité dans les actions ritualisées. Or si, d'une part, à partir du langage ritualisé des sacrements, un agent ritualisé chrétien se laisse structurer, voire même instituer comme personne croyante dans ses actions ritualisées, et si, d'autre part, la dialectique instituant / institué implique que l'institué soit instituant<sup>271</sup>, cela veut dire que les sujets chrétiens, par leurs actions ritualisées, pourront jouer un rôle structurant, voire instituant des actions ritualisées mises en œuvre en Église. Ces propos peuvent être illustrés en reprenant l'exemple de celui ou celle qui, à la suite de la salutation «Le Seigneur soit avec vous» du ministre ordonné, répondrait : «Et avec votre esprit» en tendant les mains vers le ministre. Dans cette situation, l'agent est institué dans son geste, car il reprend une action que le ministre ordonné effectue lui-même en disant : «Le Seigneur soit avec vous». Mais ce même agent exerce aussi un rôle structurant ou instituant des actions ritualisées des autres si ces derniers choisissent de poser un geste similaire. Cela veut dire que le sujet chrétien est non seulement agent ritualisé, mais aussi agent ritualisant. Bien sûr, un agent qui exerce

---

<sup>269</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 9.

<sup>270</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 49.

<sup>271</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 387.

son rôle structurant continue d'être structuré lui-même par les actions ritualisées mises en œuvre en Église, puisque l'instituant le garde dans une dialectique instituant / institué.

Dans ce processus de participation active, de sens critique et d'appropriation, l'agent ritualisé chrétien advient dans son identité. Un approfondissement identitaire est nécessairement facilité par le langage rituel, étant donné que ce type de langage positionne clairement les sujets. Par exemple, ou bien un sujet est baptisé, ou bien il ne l'est pas<sup>272</sup>. Mais plus un sujet entre dans cette dynamique de participation, de sens critique et d'appropriation, plus une action ritualisée le fait advenir dans son identité, une identité qui concerne d'abord et avant tout l'essence même du sujet<sup>273</sup> et consiste surtout à advenir comme fils / fille de Dieu et comme frère / sœur en humanité, tel que développé plus haut. Cette dynamique rejoint certes une préoccupation postmoderne, soit la construction de la personne, mais l'avènement de l'agent ritualisé chrétien vise essentiellement une conversion au Dieu trinitaire<sup>274</sup> qui ne doit pas être réduite à la maturation humaine<sup>275</sup>. Cet avènement amène chaque chrétien, grâce à l'Esprit, à vivre dans la communion avec toute l'Église – une communion enseignée par le «nous» qui revient souvent dans la prière liturgique<sup>276</sup> – mais non pas sans que ce même Esprit amène chaque sujet à se différencier<sup>277</sup>.

---

<sup>272</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 356.

<sup>273</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 419.

<sup>274</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 419.

<sup>275</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 265.

<sup>276</sup> Cf. Louis-Marie CHAUVET, «Présence de Dieu, présence à Dieu dans le jeu liturgique», in ID., *Le corps*, p. 81-101, p. 92.

<sup>277</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 532-533; *Du symbolique*, p. 251.

### **2.3.3 Synthèse du troisième trait**

Le troisième trait avènementiel de l'agent ritualisé chrétien consiste à ce qu'il advienne dans une identité de fils / fille de Dieu et de frère / sœur en humanité. Cet avènement est facilité par un lien avec un ministre ordonné dans une célébration liturgique.

Ce troisième trait signifie alors que l'agent ritualisé chrétien, guidé par un ministre au sein de la médiation de l'Église, prendra part à des actions ritualisées en se les appropriant – et ce, si nécessaire, par le biais d'un sens critique –, de manière à non seulement être structuré dans ses actions, mais aussi structurant d'actions ritualisées, cette démarche l'initiant à une relation de pouvoir avec Dieu qui, de par son association au Christ Prêtre, le convie à l'exercice d'un culte sous l'impulsion de l'Esprit, ce culte le faisant advenir, dans une liberté véritable, comme fils / fille de Dieu et frère / sœur en humanité.

On a vu aussi que cette appropriation d'actions ritualisées amène l'agent ritualisé chrétien à jouer un rôle structurant dans les activités ritualisées de l'Église. Ceci ouvre la voie au quatrième trait avènementiel de cet agent.

## **2.4 L'agent ritualisé chrétien peut s'initier à la ritualité**

Selon le quatrième trait avènementiel exposé au chapitre précédent, l'agent ritualisé exerce une maîtrise rituelle. Ce quatrième trait comprenait quatre éléments : (1) cette maîtrise rituelle fait en sorte que (2) l'agent ritualisé est capable de ritualisation dans des activités autres que le rite auquel il vient de prendre part et ce, (3) en mettant en œuvre des stratégies (4) qui lui apprennent à intégrer tradition et innovation. L'agent ritualisé chrétien

est caractérisé d'éléments co-essentiels qui font que celui-ci peut s'initier à la ritualité. Ces éléments sont présentés dans les quatre points qui suivent.

#### 2.4.1 Le projet de développer une maîtrise rituelle chrétienne

Dans sa pensée sur la ritualité, Bell décrit la maîtrise rituelle comme une habileté à reprendre des schèmes oppositionnels promus dans un contexte particulier et à les déployer non seulement dans une action ritualisée donnée, mais aussi dans une diversité de circonstances. On peut reconnaître chez l'agent ritualisé chrétien une réalité co-essentielle, à savoir une «maîtrise rituelle chrétienne». Cette maîtrise se distingue de celle de l'agent ritualisé de Bell grâce à l'action de la Parole et de l'Esprit, cette action divine ayant souvent lieu par les structures d'actions des célébrations liturgiques de l'Église.

La pensée de Chauvet offre quelques éléments qui permettent d'articuler ce que pourrait être une «maîtrise rituelle chrétienne». Il utilise l'expression *«habitus liturgique»*<sup>278</sup> pour désigner une habileté transmise par la tradition ecclésiale pour adopter, avec une certaine méconnaissance, un comportement rituel donné, qu'il s'agisse, par exemple, d'adopter une posture, de poser un geste, de se déplacer en procession, d'adopter un ton de voix particulier pour un répons, etc.<sup>279</sup> De plus, le même auteur précise que les schèmes présents en l'être humain ne structurent pas seulement ses actions ritualisées, mais

---

<sup>278</sup> CHAUVET, «Présence de Dieu», p. 93.

<sup>279</sup> Cf. CHAUVET, «Présence de Dieu», p. 92-93. Cf. aussi «La Bible dans son site liturgique», in ID., *Le corps*, p. 131-149, p. 148-149, où il utilise l'expression *«habitus liturgique»* à propos de l'habileté à faire allusion à des passages bibliques en liturgie et où il mentionne l'aspect de «méconnaissance» de ce *habitus*. Pour une brève mention de la méconnaissance impliquée dans la ritualité, cf. CHAUVET, «La ritualité chrétienne», p. 41.

l'ensemble de ses comportements<sup>280</sup>. En d'autres termes, les schèmes qui structurent des actions ritualisées, et prennent alors une facette sub-rituelle, vont aussi jouer un rôle pour structurer des actions régulières. Par exemple, le schème de l'ouverture de la main peut structurer aussi bien l'acte de tendre un objet vers autrui qu'un geste d'offrande à l'eucharistie<sup>281</sup>. Cela implique que les schèmes contribuent à l'intégration de l'ensemble des activités humaines. Ensuite, on peut déduire de la pensée de Chauvet que, selon lui, les schèmes, qu'ils soient sub-rituels ou non, ne demeurent pas indemnes. C'est une conclusion que l'on peut tirer de certains de ses propos, telle son affirmation voulant que la ritualité soit à évangéliser<sup>282</sup>, – dans ce cas, les schèmes sub-rituels sont impliqués dans une évolution du sujet – ou encore un exemple à partir du geste de paix à l'eucharistie dominicale, à savoir que les quelques personnes avec qui la paix est partagée représentent ceux et celles avec qui on aura à se réconcilier durant la semaine<sup>283</sup> – ceci voulant dire que le schème d'interaction, dans sa facette non rituelle, a des chances de connaître une évolution à l'aide d'une action ritualisée. Enfin, Chauvet indique que c'est d'abord Dieu qui donne une compétence pour exercer une performance rituelle chrétienne. C'est Dieu qui suscite l'esprit dans lequel on ritualise, particulièrement l'esprit d'action de grâce qui se développe dans un cheminement fait de conversion<sup>284</sup>.

Ces quelques données permettent de formuler une définition de «maîtrise rituelle chrétienne». Il s'agit d'une habileté (1) à prendre en compte les schèmes sub-rituels façonnés par les structures d'actions des célébrations liturgiques de l'Église, (2) à les

---

<sup>280</sup> Cf. CHAUVET, *Du symbolique*, p. 170; cf. aussi p. 161-164.

<sup>281</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 156.

<sup>282</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 361-363; «Les sacrements, ou le corps», p. 68-71.

<sup>283</sup> Cf. CHAUVET, «Eschatologie et sacrement», p. 182; *Les sacrements*, p. 118.

<sup>284</sup> Cf. CHAUVET, *Les sacrements*, p. 148-149.

déployer dans des actions ritualisées où l'on cherche d'abord à recevoir, dans l'Esprit, la Parole de Dieu à l'œuvre en soi, de façon à ce qu'ils soient évangélisés, et (3) à les mettre en œuvre dans d'autres actions, qu'elles soient ritualisées ou régulières.

Toutefois, cette définition mérite de garder un caractère exploratoire. En effet, dans le contexte ecclésial contemporain, une maîtrise rituelle chrétienne apparaît plus comme un aspect de la vie chrétienne à développer qu'une réalité à constater. Cela peut être noté à l'aide de Grillo qui considère que le Mouvement liturgique n'a pas encore permis véritablement aux chrétiens de vivre une initiation à la ritualité, i.e. l'apprentissage en profondeur du langage rituel à partir d'un engagement du sujet total dans des actions ritualisées<sup>285</sup>. Bien sûr, la réforme liturgique de Vatican II a grandement amélioré l'expérience rituelle ecclésiale des catholiques en créant des conditions pour qu'ils saisissent mieux avec leur intelligence ce qui se passe dans un rite et puissent ainsi mieux y participer<sup>286</sup>. Mais un problème demeure si on garde l'impression que le langage ritualisé se résume à l'adoption de comportements fixes :

Il rito, che costituirebbe il “genere” del sacramento, non è quell'azione in cui l'uomo si ritrova solo con le sue abitudini, o convenzioni o “fissazioni” del comportamento. [...] il rito è molto più ricco di quanto la teologia voglia normalmente pensare<sup>287</sup>.

---

<sup>285</sup> Cf. GRILLO, *La nascita*, p. 21, 132; *Il rinnovamento*, p. 37 où l'approche intégrale qu'il mentionne est directement reliée à l'initiation rituelle, ces deux éléments faisant partie de sa théorie de la «seconda svolta antropologica» («second tournant anthropologique») que devrait prendre le Mouvement liturgique. Cette initiation à la ritualité est à distinguer de l'initiation chrétienne à partir du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie. Ces sacrements favorisent certes un début d'initiation à la ritualité, mais ils ne suffisent pas le plus souvent à faire découvrir que le langage ritualisé puisse être vraiment signifiant pour l'existence chrétienne. Voilà qui indique l'importance de s'intéresser à une telle initiation à la ritualité (cf. GRILLO, *La nascita*, p. 132).

<sup>286</sup> Cf. GRILLO, *Il rinnovamento*, p. 101-102.

<sup>287</sup> «Le rite, en tant que “genre” du sacrement, ne consiste pas en une action dans laquelle l'être humain se retrouverait avec ses habitudes, conventions ou comportements fixes. [...] le rite est beaucoup plus riche que veut bien le penser normalement la théologie». GRILLO, *La nascita*, p. 139-140. C'est moi qui traduis.

Selon Grillo, la théologie a un travail à accomplir pour apprécier davantage la valeur du langage ritualisé. Pour ce faire, un recours à l'anthropologie culturelle s'avère utile – une discipline dont est imprégnée, par exemple, l'approche de Bell. En effet, l'anthropologie culturelle considère l'être humain concret, avec sa dimension «corporea, materiale e simbolica»<sup>288</sup>. Elle fait voir qu'être initié à la ritualité veut dire apprendre à passer à l'action en donnant largement place au langage non-verbal<sup>289</sup>, jusqu'à se rendre compte que le langage ritualisé a aussi une flexibilité ou une malléabilité. Cette malléabilité se traduit par les différentes manières de mettre en œuvre une action ritualisée, comme l'illustre Chauvet à partir des rites d'interaction sociale : «[...] un “rien” de froideur ou de chaleur dans l'exécution du même rite peut transformer la manière dont il est vécu»<sup>290</sup>. Cette malléabilité de la ritualité engendre aussi la possibilité de construire de nouveaux rites dont aurait besoin l'expérience chrétienne contemporaine<sup>291</sup>. Voilà qui indique que la théologie sacramentaire peut jouer un rôle pour explorer ce que peut signifier le développement d'une maîtrise rituelle chrétienne. Cette habileté qu'est la maîtrise rituelle chrétienne permet de parler de la possibilité d'une ritualisation chrétienne.

#### 2.4.2 La possibilité de la ritualisation chrétienne

Pour Bell, la ritualisation est un processus par lequel un sujet s'investit corporellement dans la génération d'une manière d'agir qui s'oppose à une manière

---

<sup>288</sup> «corporelle, matérielle et symbolique». GRILLO, *Il rinnovamento*, p. 34. C'est moi qui traduis.

<sup>289</sup> Cf. GRILLO, *La nascita*, p. 145-146, 148; *Il rinnovamento*, p. 115.

<sup>290</sup> CHAUVET, «Eschatologie et sacrement», p. 181.

<sup>291</sup> Cf. GRILLO, *La nascita*, p. 54 où il nomme d'ailleurs d'autres compétences rituelles à développer.

régulière d’agir et qui l’empuissance pour agir efficacement dans son environnement. Il va de soi que l’agent ritualisé chrétien, de par cette manière de désigner le sujet chrétien, soit directement concerné lui aussi, de façon co-essentielle, par une ritualisation qualifiée de «chrétienne». Cette ritualisation chrétienne se démarque par une référence, non exclusive, aux traditions écrites des livres liturgiques.

Chauvet et Power aident à circonscrire ce en quoi consiste la ritualisation chrétienne. D’entrée de jeu, il faut dire que ce terme est peu fréquent en sacramentaire, étant donné qu’il évoque facilement l’expérimentation ou l’inventivité rituelle et que la liturgie chrétienne appelle dans une large mesure à se situer dans une tradition. Mais Chauvet affirme qu’on ne peut devenir humain sans ritualisation<sup>292</sup>, étant donné que la ritualité joue un rôle essentiel pour symboliser la corporéité de l’être humain, i.e. pour que le sujet établisse des liens dans le corps cosmique, social et historique<sup>293</sup> et advienne ainsi dans son identité. Quant à Power, en portant attention à l’intérêt des Occidentaux pour la ritualisation, il prend le soin de décrire celle-ci, depuis un contexte chrétien, comme une «attention to known and traditional rites, along with attention to other ritual forms, and a somewhat free way of accommodating to community situations»<sup>294</sup>. La ritualisation est alors un processus qui tient compte à la fois de manières traditionnelles et nouvelles pour générer des actions ritualisées. Power en poursuit la description :

There are patterns but they are not rigid. The community knows the traditional, but it tries in its own accommodations to negotiate the meaning of this tradition, to weave it into the lives of the congregants, and to invest the rites with their faith

---

<sup>292</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 333.

<sup>293</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 364.

<sup>294</sup> «attention à des rites traditionnels et connus à laquelle se joignent une attention à d’autres formes rituelles et une liberté pour les accommoder aux situations de la communauté». POWER, *Sacrament*, p. 23. C’est moi qui traduis.

perceptions, social concerns, and cultural forms. There is always some play between the written and the oral, the known ritual actions and the enfleshment of these rituals in actual practice<sup>295</sup>.

En d'autres termes, la ritualisation vécue de manière chrétienne tient compte de structures d'actions traditionnelles, soit celles transmises dans la liturgie, tout en les interprétant et en les contextualisant. Cela peut signifier que des traditions orales puissent quelquefois compléter les traditions écrites des livres liturgiques. D'ailleurs, ceux-ci suggèrent en certains endroits des alternatives pour adapter des parties d'une célébration<sup>296</sup>.

Il est utile de mentionner deux autres traits par lesquels Power caractérise cette ritualisation. Le premier est que la ritualisation, tout en comportant une dimension instinctive, engage aussi la conscience. Il affirme cela en référant à un passage de Catherine Bell qui souligne l'implication de la conscience dans la ritualisation : «[Ritualization] is a way of acting that sees itself as responding to a place, event, force, problem or tradition. It tends to see itself as the natural or appropriate thing to do in the circumstances»<sup>297</sup>. Mais subsiste tout de même une forme de méconnaissance dans ce processus :

Ritualization does not see [...] how it redefines or generates the circumstances to which it is responding. It does not see how its own actions reorder and reinterpret the circumstances so as to afford the sense of a fit among the main spheres of existence – body, community and cosmos<sup>298</sup>.

---

<sup>295</sup> «Il y a des structures mais elles ne sont pas rigides. La communauté connaît une tradition, mais elle fait des compromis pour trouver le sens que peut avoir cette tradition, pour l'intégrer à la vie des participants et pour insérer dans les rites leurs perceptions de foi, leurs préoccupations sociales et leurs formes culturelles. Il y a toujours un jeu entre l'écrit et l'oral, entre les actions rituelles connues et l'incorporation de ces rituels dans la pratique concrète». POWER, *Sacrament*, p. 23. C'est moi qui traduis.

<sup>296</sup> Cf. POWER, «In Spirit», p. 100.

<sup>297</sup> «[La ritualisation] est une manière d'agir qui se voit comme répondant à un lieu, un événement, une force, un problème ou une tradition. Elle tend à se voir comme ce qui est le plus naturel ou approprié d'accomplir dans les circonstances». Catherine BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press, <sup>1</sup>1992, <sup>2</sup>2009, 270 p., p. 109, cité par POWER, *Sacrament*, p. 24. C'est moi qui traduis.

<sup>298</sup> «La ritualisation ne voit pas [...] comment elle redéfinit ou génère les circonstances auxquelles elle répond. Elle ne voit pas comment ses propres actions réordonnent et réinterprètent les circonstances de manière à procurer un sens de cohérence entre les divers aspects de l'existence – corps, communauté et cosmos». BELL, *Ritual Theory*, p. 109, cité par POWER, *Sacrament*, p. 24. C'est moi qui traduis.

Il en résulte que la ritualisation contribue à ce qu'un sujet chrétien entre dans une conscientisation toujours plus grande de sa foi, même s'il n'est pas possible ni nécessaire de chercher à tout prix une conscience immédiate de ce qui advient<sup>299</sup>. Le second trait de la ritualisation méritant d'être noté ici consiste à ce que ce processus soit un lieu de recherche de nouvelles façons de célébrer chrétiennement. La quête de manières actuelles de célébrer ne peut se réaliser seulement à partir d'idées, elle requiert également de savoir passer à l'action pour apprendre à même l'expérimentation<sup>300</sup>.

### 2.4.3 Des composantes de la ritualité

Le chapitre précédent présentait six stratégies auxquelles peut recourir un sujet pour ritualiser une activité à divers degrés, et donc déployer les schèmes oppositionnels. Il s'agissait du formalisme, du traditionalisme, de l'invariance, de la gouvernance de règles, du symbolisme sacré et de la performance. À ces stratégies correspondent chez l'agent ritualisé chrétien un élément co-essentiel que Chauvet désigne comme étant des «composantes [...] de la ritualité»<sup>301</sup>. Sans prétendre parvenir à une liste exhaustive, Chauvet en propose quatre, soit la rupture symbolique, la programmation et la réitération symboliques, l'économie symbolique et la symbolique indicielle<sup>302</sup>. Lorsque ces composantes de la ritualité auront été exposées, il sera plus simple d'indiquer en quoi elles

---

<sup>299</sup> Cf. POWER, *Unsearchable*, p. 156-157.

<sup>300</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 264. Cf. aussi «Sacramental Celebration», p. 33-34. Ailleurs, il plaide pour que l'inculturation de la liturgie permette aux chrétiens de générer leur propres manières de prier (cf. «Liturgy and Culture», in ID., *Worship*, p. 67-84).

<sup>301</sup> CHAUVET, *Symbole*, p. 338.

<sup>302</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 338-361. Certains ont été évoqués plus haut dans les sections où étaient introduits les schèmes sub-rituels et le sens critique.

se distinguent des stratégies de ritualisation de Bell. Je présenterai ces composantes en mettant en relief les schèmes sub-rituels.

La rupture symbolique<sup>303</sup> a déjà été abordée lorsqu'ont été introduits les schèmes sub-rituels. Elle implique de mettre en œuvre les schèmes sub-rituels de manière à faire l'expérience d'un écart par rapport aux activités régulières, mais un écart qui demeure symbolique ou symbolisé, c'est-à-dire en continuité avec les activités régulières et en régime de non-valeur qui ouvre à l'altérité de Dieu. Pour que cet écart joue ainsi son rôle, il doit être négocié entre le «trop» et le «pas assez». Un écart trop grand, qualifié de «hiératisme», va amener une action ritualisée à être marginalisée par rapport à la vie quotidienne. Un écart trop petit, que Chauvet appelle «banalisation», empêche d'entrer dans un langage vraiment ritualisé et de laisser ce langage jouer le rôle que lui seul peut exercer.

La deuxième composante de la ritualité est la programmation et la réitération symboliques<sup>304</sup>. Grâce à cette dimension, les schèmes sub-rituels sont déployés à l'aide de structures d'actions reçues d'une tradition et pouvant être répétées, ceci jouant un rôle clef dans un processus initiatique. Ce trait de la ritualité demande aussi une négociation entre deux extrêmes, soit le fixisme qui met en œuvre une structure d'action de manière trop rigide, de même que la déprogrammation qui mise trop sur la spontanéité et empêche les participants d'être protégés de la trop grande subjectivité ou idéologie de l'un ou l'autre.

En troisième lieu vient l'économie symbolique<sup>305</sup>. Elle signifie que peu de moyens sont nécessaires pour mettre en œuvre les schèmes sub-rituels. Par exemple, «un peu d'eau suffit pour symboliser la plongée dans la mort avec le Christ par le baptême; un peu de pain

---

<sup>303</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 338-347; *Les sacrements*, p. 119-122.

<sup>304</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 348-354; *Les sacrements*, p. 122-126.

<sup>305</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 354-355; *Les sacrements*, p. 117-119.

et de vin suffisent, du point de vue symbolique, pour convoquer à l'eucharistie ou y représenter l'ensemble de la création et du travail des hommes»<sup>306</sup>. Une négociation mérite encore une fois d'être opérée, afin d'éviter qu'un trop peu de moyens rende les gestes non parlants et qu'un trop plein de matériaux détournent l'attention de Dieu.

La dernière composante de la ritualité identifiée par Chauvet est la symbolique indicielle<sup>307</sup>. Cela veut dire que le déploiement d'un schème sub-rituel dans une action positionne clairement un sujet. Pour reprendre l'exemple du baptême, ou bien on est baptisé, ou bien on ne l'est pas. Nul ne peut être baptisé à moitié. Contrairement aux trois composantes précédentes, il n'y a pas ici de négociation entre le «trop» et le «pas assez».

Deux différences peuvent être notées entre ces composantes de la ritualité présentées par Chauvet et les stratégies de ritualisation de la pensée de Bell<sup>308</sup>. La première concerne le caractère frontalier des actions ritualisées. Chez Bell, une activité peut être ritualisée à divers degrés, parfois à un degré très faible, si bien que la frontière entre le ritualisé et le non-ritualisé demeure floue. Pour Chauvet, ou bien une activité est ritualisée, ou bien elle ne l'est pas. Si une activité est ritualisée, on doit quand même apprendre à négocier entre deux pôles pour trouver la manière juste de ritualiser. Si une activité n'est pas ritualisée, il importe de se rappeler qu'une structure d'action mise en œuvre dans une activité ritualisée peut contribuer à la structurer, tel le geste de paix à l'eucharistie qui structure les gestes potentiels de réconciliation à venir. La seconde différence touche la constitution d'une action ritualisée. Bell exposait des stratégies qu'elle considère non

---

<sup>306</sup> CHAUVET, *Les sacrements*, p. 117.

<sup>307</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 356-361; *Les sacrements*, p. 126-127.

<sup>308</sup> Contrairement aux autres points de comparaison entre l'agent ritualisé de Bell et l'agent ritualisé chrétien, la distinction effectuée ici n'est pas d'ordre théologique, mais anthropologique, étant donné qu'il est question de langage rituel proprement dit.

intrinsèques à la ritualisation. Chauvet, lui, présente ces composantes comme étant intrinsèques à la ritualité<sup>309</sup>, mais la négociation à effectuer souvent entre deux extrêmes aide à apporter des nuances.

#### **2.4.4 Entre tradition et innovation : le besoin d'une programmation souple**

On a vu que l'agent ritualisé présenté par Bell doit composer avec la tension entre tradition et innovation. Ces deux pôles peuvent être intégrés en un élément co-essentiel chez l'agent ritualisé chrétien, à savoir la programmation souple dans laquelle celui-ci peut mettre en œuvre ses actions ritualisées. Le sujet chrétien se démarque en ce que cette programmation souple cherche à accueillir la vie offerte par le Christ, dans l'Esprit.

C'est Chauvet qui identifie ce besoin de programmation souple dans la ritualité des chrétiens contemporains<sup>310</sup>. L'idée de programmation appelle à une fidélité à la tradition dans la ritualité chrétienne, car elle induit le fait qu'une action ritualisée ne peut être que le fruit d'une créativité exercée sur le champ, qu'elle demande de tenir compte d'antécédents, plus précisément de pratiques transmises par l'Église. Pour être fidèle à la tradition, les livres liturgiques approuvés par les autorités ecclésiastiques compétentes demeurent une référence constante. Cependant, «[l]e recours à la "tradition" n'est pas la même chose que le recours à l'histoire»<sup>311</sup>. Ce recours se réalise «à partir de problèmes du présent»<sup>312</sup> et de

---

<sup>309</sup> Cf. CHAUVET, *Les sacrements*, p. 114.

<sup>310</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 353-354. Cf. aussi POWER, «SC to GIRM», p. 7; «Liturgy as an Act of Communication», p. 60.

<sup>311</sup> Louis-Marie CHAUVET, «"Nova et vetera". Quelques leçons tirées de la tradition relative au sacrement de la réconciliation», in ID., *Le corps*, p. 307-346, p. 307.

<sup>312</sup> CHAUVET, «"Nova et vetera"», p. 346.

façon herméneutique, afin de «retirer du “nouveau” à partir de l’“ancien”»<sup>313</sup>. Power renchérit quand il affirme que «[...] tradition is first and foremost the transmission of life in Christ and the Spirit, down through time and across cultures»<sup>314</sup>. Cela implique qu’en régime chrétien, «tradition» soit moins synonyme de «fixisme» que d’«interprétation de l’histoire dans la puissance de l’Esprit» afin d’être fidèle à l’Évangile<sup>315</sup>. D’où l’importance d’apprendre à adopter une programmation de manière souple. De toute manière, si certains lieux d’exercice de la ritualité chrétienne ne savent pas être souples pour rendre possible une part de créativité, l’histoire montre que cette même ritualité va se trouver d’autres espaces pour vivre cette créativité<sup>316</sup>, comme c’est le cas, par exemple, avec les dévotions populaires. De son côté, Osborne fait remarquer que les rites du septénaire sacramentel ont été longtemps marqués par la diversité et le régionalisme, si l’on se fie par exemple à la vie sacramentelle qui avait cours en Europe à la fin du premier millénaire chrétien, de quoi appeler à une souplesse encore aujourd’hui aussi dans la liturgie<sup>317</sup> et, par le fait même, la ritualité chrétienne, compte tenu de la multiculturalité du monde contemporain.

Si un rapport entre tradition et innovation repose trop sur l’agent ritualisé chrétien, on perçoit facilement un risque de subjectivisme. Comment cet agent ritualisé peut dépasser le dualisme entre la subjectivité et l’objectivité? Dans la pensée de Bell, les schèmes oppositionnels constituent un point d’appui pour dépasser ce dualisme. De leur côté, Power et Chauvet se tournent vers le symbole. Le premier affirme très brièvement que le symbole

---

<sup>313</sup> CHAUVET, «“Nova et vetera”», p. 307.

<sup>314</sup> «[...] la tradition est d’abord et avant tout la transmission de la vie dans le Christ et l’Esprit, à travers le temps et les cultures». POWER, *Sacrament*, p. 39. C’est moi qui traduis.

<sup>315</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 39-40; *Unsearchable*, p. 30-31.

<sup>316</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 351.

<sup>317</sup> Cf. OSBORNE, «Sacramental Life», p. 247, 256.

a en effet la capacité de médiatiser l'objectif et le subjectif<sup>318</sup>. Le second est plus explicite sur la manière selon laquelle cela se produit. D'une part, le symbole assure une objectivité<sup>319</sup> parce qu'il constitue un repère pour empêcher le sujet de demeurer pris en lui-même et pour le garder en rapport avec le corps de nature, de société et de tradition<sup>320</sup>. D'autre part, le symbole permet au sujet d'émerger comme sujet<sup>321</sup>, car il facilite une expression langagière dans laquelle le sujet s'implique comme personne<sup>322</sup>. C'est dans cette dialectique que l'agent ritualisé chrétien développe une maîtrise rituelle.

#### 2.4.5 Synthèse du quatrième trait

Le quatrième trait avènementiel de l'agent ritualisé chrétien consiste en une initiation à la ritualité. Cela signifie qu'en s'appropriant des actions ritualisées au sein de célébrations liturgiques, il se familiarise avec des composantes du langage de la ritualité afin que, tenant compte à la fois de manières traditionnelles et nouvelles pour agir, il puisse déployer ses schèmes sub-rituels dans d'autres actions, qu'elles soient ritualisées ou régulières, ceci permettant à la Parole et l'Esprit d'évangéliser ces schèmes et, par le fait même, toutes les actions de l'agent.

---

<sup>318</sup> Cf. POWER, *Unsearchable*, p. 172.

<sup>319</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 104.

<sup>320</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 156-158.

<sup>321</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 104.

<sup>322</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 93-97; «Sacraments», c. 349.

### 3. Synthèse du chapitre 3

Le but de ce troisième chapitre était de présenter une caractériologie avènementielle d'un agent ritualisé chrétien. Pour ce faire, la méthode utilisée consistait à partir du concept d'«agent ritualisé» de la pensée de Catherine Bell et d'identifier des éléments co-essentiels à un agent ritualisé qui advient en contexte chrétien. Ces éléments co-essentiels ont pu être identifiés grâce à la pensée de quatre théologiens qui se sont engagés dans une pensée sacramentaire qui tient compte des questions posées dans la culture postmoderne.

Cet exercice permet d'exposer une définition avènementielle de l'agent ritualisé chrétien. Il s'agit d'un sujet qui découvre, au sein de la médiation de l'Église, que le mémorial existentiel du Christ dans son mystère pascal peut parfois être mis en œuvre dans des actions ritualisées, de façon à mieux incorporer et structurer ce mémorial; il accepte d'entrer dans les structures d'actions liturgiques de l'Église qui, jointes aux schèmes sub-rituels qui l'habitent, le feront se mouvoir corporellement pour répondre intégralement à la Parole dans l'Esprit; guidé par un ministre ordonné, il peut s'approprier ces actions liturgiques de manière à personnaliser sa pratique du culte spirituel dans lequel il advient comme fils / fille de Dieu et frère / sœur en humanité; il est alors initié à la ritualité en développant une maîtrise rituelle chrétienne qui le rend capable de déployer ses schèmes dans d'autres actions, ritualisées ou régulières, en tenant compte à la fois de pratiques traditionnelles et nouvelles.

Ce chapitre a permis de développer la deuxième partie de la grille anthropologico-théologique nécessaire à l'articulation de la présente thèse. La troisième et dernière partie

de la grille sera l'objet du chapitre suivant qui, de fait, m'amènera à répondre à la question de recherche formulée au début de cette thèse.

## **CHAPITRE 4**

### **LA MÉDIATION RITUELLE**

#### **DE L'EXERCICE DU SACERDOCE DES BAPTISÉS DANS LA LITURGIE**

Ce dernier chapitre a pour but de répondre à la question de recherche qui anime ma thèse, à savoir en quoi consiste la médiation rituelle inhérente au sacerdoce baptismal exercé par chaque chrétien dans la liturgie. Pour obtenir les données permettant de répondre à cette question, je présenterai une caractériologie événementielle du chrétien qui exerce le sacerdoce baptismal dans la liturgie. Cette caractériologie constituera la troisième et dernière partie de la grille anthropologico-théologique débutée au chapitre 2 et me permettra d'apporter ma contribution théologique à la question du sacerdoce des baptisés exercé dans la liturgie. Le présent chapitre est alors structuré en deux points, le premier exposant cette caractériologie événementielle, le second articulant un bref développement systématique sur la médiation rituelle du sacerdoce des baptisés.

#### **1. Caractériologie événementielle du chrétien dans l'exercice liturgique du sacerdoce baptismal**

Pour exposer comment advient un chrétien qui exerce le sacerdoce des baptisés dans la liturgie, je ferai interagir les données du chapitre 3 avec celles de la revue de littérature du premier chapitre. Cette interaction sera aussi effectuée à partir de la «co-essentialité»,

c'est-à-dire que je me baserai sur les éléments de l'agent ritualisé chrétien pour proposer ce que pourraient être les éléments co-essentiels du chrétien qui advient dans l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés. Les éléments co-essentiels de l'agent ritualisé de Bell ne seront impliqués que dans la mesure où ils aident à mieux articuler des aspects proprement théologiques. Cette présentation sera en continuité avec le premier chapitre, car j'inclurai les quelques données par lesquelles des théologiens ont parfois esquissé un début d'opérationnalisation de l'exercice liturgique du sacerdoce baptismal, mais sans qu'ils aient insisté davantage. À moins d'exception, les seules sources supplémentaires que j'utiliserai par rapport à celles déjà incluses dans les chapitres précédents résident dans les livres liturgiques du rituel romain.

Tout comme l'agent ritualisé chrétien a été présenté en quatre traits, le chrétien qui exerce liturgiquement le sacerdoce des baptisés sera exposé en autant de points, encore une fois de manière événementielle. Un tel chrétien (1) se situant dans le contexte de l'Église qui propose d'offrir liturgiquement avec le Christ, (2) il incorpore le sacerdoce des baptisés dans un mouvement (3) de façon à être libre d'offrir rituellement dans le Christ et (4) de ritualiser l'exercice de ce sacerdoce dans toute son existence.

Les présentations de l'agent ritualisé de Bell et de l'agent ritualisé chrétien permettaient de répondre aux questions du «quand» et du «comment» de l'action ritualisée. Dans la caractériologie qui va suivre, la question du «quand» ne sera pas pertinente, car l'exercice sacerdotal des chrétiens peut se produire tout au long d'une célébration. On ne traitera alors que la question du «comment» avec les quatre traits ici exposés.

## **1.1 Le chrétien se situe dans le contexte de l'Église qui propose d'offrir liturgiquement avec le Christ**

L'étude de l'agent ritualisé chrétien a montré qu'il avait comme premier trait avènementiel de se situer dans le contexte de l'Église habitée par la Parole de Dieu. Ce premier trait comprenait cinq éléments : l'agent ritualisé chrétien, (1) prenant pour fondement ses activités régulières où Dieu peut parler et (2) considérant son désir d'être empuissancé dans la grâce, (3) est porté à faire mémoire du Christ *in ritu* (4) suivant des schèmes sub-rituels en rupture symbolique (5) dans la médiation de l'Église marquée par la corporéité et l'institutionnel. Or lorsqu'un chrétien exerce le sacerdoce baptismal dans la liturgie, il est marqué par des réalités co-essentielles à ces éléments qui vont l'amener à se situer dans le contexte de l'Église qui propose d'offrir liturgiquement avec le Christ. Chacun de ces cinq éléments co-essentiels demande à être explicité.

### **1.1.1 Les actions du quotidien vécues comme des prières**

Au chapitre précédent, on a vu que les actions du quotidien intéressent l'agent ritualisé chrétien parce qu'elles ouvrent à ce que Dieu parle. Ce point est en co-essentialité avec l'agent ritualisé de Bell pour qui la ritualisation se base sur les actions du quotidien. Or un élément co-essentiel est à noter chez le chrétien qui exerce le sacerdoce baptismal dans la liturgie, à savoir que les actions de son quotidien sont vécues comme des prières.

Affirmer que les actions du quotidien puissent être vécues comme des lieux de prière découle des chapitres précédents. En effet, avec l'agent ritualisé chrétien, on a vu que

Dieu peut parler dans les actions humaines du quotidien et ce, pour deux raisons.

Premièrement, la Parole de Dieu estampille la création, ceci ayant pour conséquence que les actions humaines en soient aussi estampillées, vu qu'elles ne peuvent être autrement que cosmiques. En second lieu, Dieu s'offre Lui-même aux humains au sein même de cette création, qui demeure distincte de Lui. Si Dieu parle ainsi dans les actions humaines, c'est dire qu'elles sont des lieux pour être en relation avec Lui et, au fond, avoir accès à Lui, pareil accès étant un aspect constituant de l'exercice du sacerdoce des baptisés. Les actions quotidiennes sont alors des lieux où la prière peut émerger.

Vivre une action comme une prière ne va pas toujours de soi. On a souvent l'impression que la prière doit être vécue dans l'immobilité pour favoriser le recueillement. Mais la réalité de la liturgie remet en question une telle conception, car elle est un lieu pour être en relation avec Dieu au sein d'une action à laquelle on participe en tant que membre du Corps mystique du Christ – non pas de manière activiste, mais au sein d'une action quand même. Voilà qui porte à penser deux choses, à savoir que la prière chrétienne se compose d'une dynamique entre mobilité (activité) et immobilité (passivité, réceptivité), et que la liturgie ne peut être vraiment appréciée que dans une complémentarité avec la méditation ou la prière personnelle. En effet, la méditation mise souvent sur l'immobilité extérieure, mais l'intérieur doit demeurer mobile ou actif pour entretenir le recueillement. La liturgie offre un chemin inverse et complémentaire. Étant une action, elle invite à une mobilité extérieure, mais celle-ci n'aura de sens que si l'intérieur demeure surtout immobile pour recevoir, percevoir, ressentir ce qui est donné dans l'action. Méditation et liturgie se complètent alors pour que ce jeu entre mobilité et immobilité favorise une qualité de

présence qui soit la plus intégrale possible, sans oublier que Dieu ne parle pas seulement dans la présence ou la conscience humaine, mais aussi dans son inconscience.

Si ce jeu entre mobilité et immobilité, qui favorise une qualité de présence, aide à reconnaître comment l'action liturgique peut être une prière, ce jeu fait aussi entrevoir en quel sens une action quotidienne, quelle qu'elle soit, puisse être une prière, étant donné qu'est constamment impliquée une dynamique entre mobilité et immobilité. Par la suite, il devient plus sensé et compréhensible d'affirmer, comme Bell, que les actions régulières du quotidien, telles prendre un bain, s'habiller, se nourrir, marcher, échanger avec quelqu'un, etc., puissent constituer des fondements des actions liturgiques, vu qu'on apprend à être en présence de Dieu, et donc en prière, au sein de toute action<sup>1</sup>. En vivant ces actions régulières comme des prières, et donc des lieux où vivre de cet accès à Dieu de par le sacerdoce des baptisés<sup>2</sup>, on se dispose à exercer ce même sacerdoce dans les actions liturgiques.

---

<sup>1</sup> Dans le rapport entre la liturgie et le reste de l'existence, mon exposé est à l'inverse du raisonnement habituel. Puisque la liturgie rend visible la grâce rédemptrice du Dieu invisible, c'est souvent vers elle qu'on se tourne pour apprendre à reconnaître la présence et l'action de Dieu, de manière être s'habiller à reconnaître cette même présence dans les actions du quotidien. Ici, la pensée de Bell et des quatre théologiens étudiés me font suggérer un chemin inverse, mais complémentaire : les actions régulières méritent d'être des lieux où l'on reconnaît que Dieu parle, et donc des lieux de prière potentielle, de telle sorte qu'on se dispose à mieux reconnaître que Dieu parle aussi dans les actions liturgiques, par le fait même d'être soi-même en action. Articuler ce raisonnement inverse a l'avantage de stimuler le développement d'une liturgie qui pêche moins par hiératisme, c'est-à-dire de faire en sorte que les actions qui la composent ne soient pas seulement en rupture avec le quotidien, mais en rupture symbolique, et donc en continuité avec les actions régulières.

<sup>2</sup> Face à *Lumen gentium*, n. 34 qui indique que le sacerdoce des baptisés est pratiqué dans les activités du quotidien, Gérard Philips commente en soulignant que ces activités sont des lieux où développer une réceptivité à l'Esprit pour qu'il produise ses fruits dans les coeurs. PHILIPS affirme alors que «la réceptivité envers Dieu inclut la plus intense activité» («La participation des laïcs au sacerdoce commun et au culte», in ID., *L'Église et son mystère au II<sup>e</sup> Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, t. 2, Paris, Desclée, 1968, 376 p., p. 31-32, p. 32).

### 1.1.2 Le désir d'être empuissancé dans ses sacrifices spirituels

Le chapitre 3 a indiqué qu'un agent ritualisé chrétien ritualise quand il désire être empuissancé dans la grâce – l'empuissancement devant être entendu, tel qu'indiqué au chapitre 2, comme la recherche d'une relation de pouvoir où les sujets promeuvent mutuellement leur action libre. Un élément co-essentiel à cet empuissancement consiste à ce que le chrétien qui exerce liturgiquement le sacerdoce baptismal désire être empuissancé dans ses sacrifices spirituels.

Ce désir d'empuissancement dans les sacrifices spirituels fait partie du culte que le chrétien pratique par toute son existence, la liturgie y étant incluse. Sous l'impulsion de l'Esprit, le chrétien incorporé au Corps mystique peut faire de toutes ses actions des offrandes spirituelles au Père en union au Christ prêtre, de manière à exercer le sacerdoce des baptisés selon les modes de la louange, de l'action de grâce, de l'impétration et de la propitiation. Ces offrandes constituent des réponses au don que Dieu fait de lui-même et elles font partie intégrante de la grâce. De par son impulsion, l'Esprit joue un double rôle. Il est d'abord agent de communion et de différenciation. C'est lui qui aide le chrétien à répondre en sujet libre de manière à ce que, dans sa participation à la vie de Dieu, il cherche à avoir un impact sur les actions de Dieu tout en Le laissant agir le premier et être souverainement libre dans sa différence, Celui-ci pouvant transformer sa créature jusqu'à la faire advenir comme fils / fille et frère / sœur en Jésus Christ. De plus, l'Esprit donne légitimité au mouvement ascendant de la liturgie en tant qu'artisan du retour des êtres humains à Dieu. En effet, si des offrandes sont présentées à Dieu par les chrétiens, en union au Christ, mais sous l'impulsion de l'Esprit, c'est dire que l'Esprit lui-même est à l'œuvre

pour que, en complément au mouvement descendant de la liturgie, un mouvement ascendant fasse bel et bien partie de cette même liturgie, avec les réalités sensibles qu'implique le langage symbolique, de manière à ce qu'un échange admirable puisse avoir lieu entre Dieu et les humains.

Le sujet chrétien espère donc, dans son sacrifice spirituel, être empuissancé dans sa relation avec Dieu. Cet empuissancement veut dire notamment que dans sa louange, son action de grâce, son impétration et sa propitiation, le chrétien désire avoir un impact non pas sur ce qu'est Dieu, mais sur ses actions. De toute manière, les louanges n'ajoutent rien à ce qu'est Dieu, comme dit la 4<sup>e</sup> préface commune<sup>3</sup>, et ceci peut être dit de tout don qui lui est fait. Il ne s'agit pas ici d'entrer dans l'amour de Dieu en raison des faveurs qu'il accorde, mais d'apprendre à l'aimer pour lui-même, en aimant à la manière du Christ, lui qui donne sa vie pour ceux et celles qu'il aime. Cette relation est vécue avec l'espérance que l'union à Dieu devienne toujours plus complète, dans un esprit de foi qui donne l'assurance que Dieu demeure fidèle à sa promesse. Le chrétien vit alors dans une attitude filiale.

### **1.1.3 Dans une ritualité qui ne sépare pas de l'existence**

On a vu que l'agent ritualisé chrétien peut faire mémoire du Christ non seulement dans ses manières régulières d'agir, mais aussi *in ritu*. Ce fait en est co-essentialité avec l'agent ritualisé qui, selon Bell, peut reprendre les actions du quotidien et les poser de manière ritualisée. Un élément co-essentiel par la négative peut être identifié chez un

---

<sup>3</sup> Cf. *Missale Romanum*, ed. typica, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970, 966 p., p. 436.

chrétien qui exerce le sacerdoce des baptisés dans la liturgie, à savoir que la ritualité présente dans cet exercice n'a pas pour effet de séparer du reste de l'existence la médiation inhérente à cet exercice sacerdotal.

Cet élément co-essentiel par la négative peut être noté de la manière suivante. Les présentations avènementielles de l'agent ritualisé de Bell et de l'agent ritualisé chrétien ont toutes deux montré que si la ritualité donne lieu à des actions distinctes, elle ne place pas un sujet dans un contexte qui serait séparé du reste de l'existence. Dans le cas de l'agent ritualisé chez Bell, si une action ritualisée implique une manière d'agir distincte, voire opposée, par rapport à une action régulière, elle n'est pas séparée du reste de l'existence pour autant, car la ritualisation est fondée sur cette action régulière. Du côté de l'agent ritualisé chrétien, l'apport de Chauvet laisse voir que les actions par lesquelles on fait mémoire du Christ *in sacramento* ou *in ritu* ne se distinguent pas des autres manières de vivre ce mémorial au point d'être séparées du reste de l'existence. Une action *in sacramento* ou *in ritu* étant une «modalité *de re*», il s'agit fondamentalement du même mémorial à chaque fois. Ainsi, lorsqu'on se demande dans la présente thèse en quoi consiste la médiation rituelle inhérente à l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés, les données à peine mentionnées permettent d'affirmer que la ritualité n'a pas pour effet d'amener cette médiation à être séparée du reste de l'existence.

Ce constat par la négative a son importance car il aide à ne pas concevoir la médiation rituelle de l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés selon une séparation entre le sacré et le profane. Ce point s'accorde avec le fait que si on ne peut faire l'économie de médiations particulières dans l'existence chrétienne, elles demandent à être envisagées de manière intégrale et relationnelle en union avec l'unique médiation du Christ,

car si, en régime chrétien, une médiation «secundum quid»<sup>4</sup>, pour reprendre une expression de la théologie scolastique, mérite d'être reconnue comme une médiation proprement dite et réelle, elle n'a de sens qu'en tant qu'elle est participation à l'unique médiation du Christ.

#### **1.1.4 La sollicitation des schèmes sub-rituels développe les sacrifices spirituels**

Le chapitre 3 a montré l'existence de schèmes sub-rituels en rupture symbolique à partir desquels ritualise l'agent ritualisé chrétien. Il s'agissait d'un élément co-essentiel aux schèmes oppositionnels amenés par Bell. L'élément co-essentiel pouvant être identifié chez le chrétien qui exerce liturgiquement le sacerdoce baptismal consiste en ce que la sollicitation des schèmes sub-rituels développe ses sacrifices spirituels.

Pour saisir l'importance de la sollicitation des schèmes sub-rituels dans l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés, il est utile de se rappeler d'abord que les sacrifices spirituels nécessitent une sortie de soi. Un sacrifice spirituel implique en effet de se donner soi-même à Dieu, avec le Christ, sous l'impulsion de l'Esprit, en faveur de l'Église et du monde. Cette sortie de soi est parfois grandement facilitée par le fait de poser des gestes distincts, voire opposés, mais non séparés par rapport aux gestes réguliers, tels des gestes ritualisés ou liturgiques, de façon à déployer son offrande et se rendre compte de manières moins intégrées de vivre dans une attitude d'offrande envers Dieu. Cette sortie de soi ne signifie pas une perte de contact avec l'intériorité, mais une ouverture à prendre part à

---

<sup>4</sup> «sous un certain rapport». THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 22, a. 1, ad 3 (Éditions de la Revue des jeunes, 3<sup>e</sup>, Questions 16-26), Paris, Desclée, 1931, 404 p., p. 273-274. L'Aquinatisme parle de «médiateur», mais cette manière de penser peut s'appliquer à ce que la théologie contemporaine appelle «médiation». Cf. aussi Lionel AUDET, «Notre participation au sacerdoce du Christ. Étude sur le caractère sacramentel», in *Laval théologique et philosophique*, 1 (1945/1), p. 9-46; (1945/2), p. 110-130, p. 13-14.

l'action de tout le Corps mystique, avec tout ce que l'on est. Une rupture sera certes vécue par rapport aux manières régulières d'agir, mais si un sujet agit en restant en contact avec son intériorité, il demeurera authentique et trouvera comment vivre cette rupture en continuité avec son quotidien.

Une sortie de soi dans les sacrifices spirituels est facilitée si une célébration liturgique sollicite les participants dans leurs schèmes sub-rituels, i.e. ces structures constitutives de l'être humain structurantes de postures et d'actions ritualisées. Pareille sollicitation existe d'abord de manière méconnue. Par exemple, la personne qui participe au baptême d'un petit enfant de sa famille simplement pour se joindre à une tradition familiale se laisse au moins conduire par le schème horizontal de la gauche et de la droite, de l'avant et de l'arrière, un schème suivant lequel le sujet veut garder sa place dans son réseau de relations. Mais on peut devenir davantage averti de l'existence de ces schèmes et les solliciter davantage pour une plus grande implication dans l'offrande. Par exemple, toujours lors d'un baptême, à la litanie des saints<sup>5</sup>, les participants peuvent être invités à demeurer debout afin qu'à la suite des saints invoqués par le ministre, l'un ou l'autre participant puisse invoquer un saint ou une sainte à haute voix, à la suite de quoi l'assemblée répond : «Priez pour nous». Ici, le schème du haut et du bas a été sollicité. Aussi, dans le cas du baptême de petits enfants, les membres de l'assemblée peuvent se joindre à la bénédiction des mères et des pères<sup>6</sup> en tendant une main vers eux. Dans ce cas

---

<sup>5</sup> Cf. *Ordo initiationis christianae adultorum*, ed. typica, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1972, 192 p., p. 86-87.

<sup>6</sup> Cf. *Ordo baptismi parvulorum*, ed. typica, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973, 92 p., p. 35.

est sollicité le schème de l'ouverture de la main<sup>7</sup>. Ces deux gestes font exercer le sacerdoce des baptisés dans un sacrifice d'impétration. Ils indiquent que la sollicitation des schèmes sub-rituels dans une célébration a pour effet de développer de multiples manières l'offrande faisant partie du sacerdoce des baptisés.

Un peu plus loin, on verra que le président et le membre de l'assemblée ont tous deux un rôle à jouer pour que soit possible cette sollicitation des schèmes sub-rituels dans les sacrifices spirituels vécus en liturgie.

### **1.1.5 La médiation ecclésiale offre des structures d'actions liturgiques pour être associé à l'offrande du Christ**

L'étude de l'agent ritualisé chrétien a montré que celui-ci se situe dans la médiation de l'Église marquée de corporéité et d'institutionnel, ceci se traduisant notamment par la proposition de structures d'actions liturgiques. Cela concrétise pour le chrétien les affirmations de Bell concernant les structures d'actions d'un contexte qui ont un impact sur l'agent ritualisé. Comme élément co-essentiel chez le chrétien qui exerce le sacerdoce baptismal dans la liturgie, on peut noter que la médiation ecclésiale lui offre des structures d'actions liturgiques pour être associé à l'offrande du Christ.

Dans la liturgie, le contexte que constitue la médiation ecclésiale offre des structures d'actions qui facilitent chez un chrétien une expression ritualisée de ses sacrifices spirituels. En tant que canevas de gestes et/ou de paroles transmises oralement ou par écrit, surtout par les livres liturgiques, ces structures d'actions rejoignent les schèmes sub-rituels des

---

<sup>7</sup> J'invite les membres de l'assemblée à de telles actions lorsque je préside des baptêmes.

chrétiens pour qu'émergent des actions liturgiques et pour que, de cette manière, l'exercice du sacerdoce des baptisés soit plus incorporé et plus structuré.

Dans ces actions, c'est Dieu lui-même qui, de manière originelle et originaire en Jésus Christ, offre de pouvoir être associé au sacrifice du Christ même et ce, sous l'impulsion de l'Esprit. Plus précisément, on peut voir à l'aide de Maurice De la Taille<sup>8</sup> que Dieu propose au chrétien la possibilité d'associer son sacrifice de louange, d'action de grâce, d'impétration et de propitiation au sacrifice de louange, d'action de grâce, d'impétration et de propitiation de Jésus Christ. Étant ainsi associé au sacrifice du Christ prêtre, un chrétien a une possibilité liturgique d'exercer le sacerdoce des baptisés et de jouer alors un rôle, par ses gestes, pour rendre visible et tangible la grâce rédemptrice du Dieu invisible. Cela contribue au fait que l'exercice du sacerdoce des baptisés constitue une mystique<sup>9</sup> de par l'accès à Dieu qu'il rend possible.

### 1.1.6 Synthèse du premier trait

Les paragraphes qui précèdent ont permis d'articuler un premier trait de la mise en œuvre liturgique du sacerdoce baptismal par un chrétien. Pour synthétiser ce trait, on peut dire que le sujet se situe dans le contexte de l'Église qui lui propose d'offrir liturgiquement avec le Christ. Cela signifie qu'exerçant le sacerdoce des baptisés dans ses actions quotidiennes vécues comme des prières, le chrétien peut choisir de participer à une

---

<sup>8</sup> Cf. Maurice DE LA TAILLE, *The Mystery of Faith*, t. 2 : The Sacrifice of the Church, London/New York, Sheed and Ward, 1950, 473 p., p. 223-228.

<sup>9</sup> Cf. Jean-Michel D'AMBRIÈRES, *Le sacerdoce du peuple chrétien* (Présence du catholicisme), Paris, P. Téqui, 1952, 116 p., p. v.

célébration liturgique quand il souhaite être empuissancé dans l'offrande de ses sacrifices spirituels. De fait, c'est Dieu lui-même qui, de manière originelle et originaire en Jésus Christ, lui propose d'être associé au sacrifice de louange, d'action de grâce, d'impétration et de propitiation que le Christ prêtre offre au Père dans l'Esprit Saint et ce, dans les structures d'actions liturgiques. L'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés pourra se développer dans la mesure où seront sollicités les schèmes sub-rituels du chrétien.

Dans cette caractériologie avènementielle, le chrétien n'a pas encore agi, malgré les exemples donnés. C'est le trait suivant qui touchera ce passage à l'action.

## **1.2 Le chrétien incorpore le sacerdoce des baptisés dans un mouvement**

L'étude de l'«agent ritualisé chrétien» a montré, au chapitre précédent, que cet agent a comme deuxième trait avènementiel d'incorporer la Parole de Dieu dans un mouvement. Ce deuxième trait était constitué de trois éléments : (1) compte tenu que les schèmes sub-rituels structurent des mouvements corporels qui font participer au mystère pascal, (2) l'agent ritualisé chrétien s'engage dans une performance corporelle qui fait répondre et adhérer à la grâce et (3) qui évangélise les schèmes par la Parole et l'Esprit. Ces éléments sont co-essentiels à trois autres présents chez le chrétien qui exerce le sacerdoce baptismal dans la liturgie et qui font que celui-ci incorpore le sacerdoce des baptisés dans un mouvement. Les lignes suivantes exposent ces éléments co-essentiels.

### **1.2.1 Les schèmes sub-rituels structurent des mouvements corporels qui historicisent l'avènement sacerdotal du chrétien**

Au chapitre 3, on a vu que les schèmes sub-rituels qui habitent l'agent ritualisé chrétien structurent des mouvements corporels qui font participer au mystère pascal. Cette caractéristique était en co-essentialité avec le lien qui existe, chez l'agent ritualisé de Bell, entre schème oppositionnel et mouvement du corps. Cela met en relief un élément co-essentiel chez le chrétien qui exerce le sacerdoce baptismal dans la liturgie, à savoir que les schèmes sub-rituels structurent des mouvements corporels qui historicisent l'avènement sacerdotal du chrétien.

L'exercice liturgique du sacerdoce baptismal est une réalité incorporée. D'entrée de jeu, le premier chapitre définissait la liturgie en mettant en avant-plan le Corps mystique, la liturgie étant alors une action du Corps mystique de Jésus Christ, i.e. du Christ prêtre et de l'Église associée à son sacerdoce. Or ce Corps mystique inclut le corps personnel de chaque chrétien. Le corps de chacun peut être impliqué dans l'offrande des sacrifices spirituels, vu que le caractère spirituel de ces sacrifices ne signifie pas qu'ils soient immatériels, mais qu'ils soient réalisés sous l'impulsion de l'Esprit.

Cette implication du corps se concrétise de la manière suivante : les structures d'actions liturgiques atteignent les schèmes sub-rituels pour qu'un sacrifice de louange, d'action de grâce, d'impétration ou de propitiation soit effectué dans un mouvement corporel. Ce sacrifice vécu selon l'une ou l'autre des quatre modalités mentionnées trouve son sens et son efficacité dans son association au sacrifice de louange, d'action de grâce, d'impétration et de propitiation du Christ lui-même. Dès qu'une célébration implique l'une

ou l'autre de ces modalités du sacrifice, le chrétien peut entrer dans un mouvement corporel – une posture, un geste, une démarche – qui déploie le sacerdoce des baptisés. C'est une façon de développer la louange de la liturgie des heures, l'action de grâce à la fin d'une célébration de la confirmation sans eucharistie<sup>10</sup>, l'impétration de la litanie des saints lors d'une célébration d'ordination<sup>11</sup>, ou encore la prière de propitiation dans une célébration d'onction des malades<sup>12</sup>, à laquelle peuvent s'associer les fidèles, pour ne mentionner que ces exemples.

Le fait que l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés puisse se traduire par des mouvements corporels trouve sa justification en réunissant trois points exposés dans les chapitres précédents. Le premier est qu'un avènement sacerdotal chrétien implique du mouvement, étant donné que cet avènement est historique. En effet, comme l'indiquait le premier chapitre, c'est de manière progressive que, oint de l'Esprit, Jésus répond à l'appel du Père de se donner à Lui en faveur des humains et de leur salut. C'est aussi de manière progressive que l'Église devient sacerdotale, vu que l'Esprit lui est donné à deux moments symboliques, soit la croix et la Pentecôte, pour l'associer au sacerdoce du Christ. Le second point est qu'un sacerdoce doit impliquer le corps, vu que, tel que mentionné au premier chapitre, seul un être humain peut être prêtre afin d'assurer une médiation entre la divinité et l'humanité et qu'un être humain doit nécessairement être incorporé. Le troisième point vient des données du troisième chapitre, à savoir que le mouvement corporel peut être lieu

---

<sup>10</sup> Cf. *La célébration de la confirmation. Nouveau rituel*, Lyon, Chalet-Tardy, 1976, 79 p., p. 56-61. Le rituel latin n'offre pas cette possibilité (cf. *Ordo confirmationis*, ed. typica, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973, 49 p., p. 36-39).

<sup>11</sup> Cf. *De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi*, ed. typica, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1990, 242 p., p. 15-19, 62-66, 110-115, 156-160.

<sup>12</sup> Cf. *Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*, ed. typica, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1972, 79 p., p. 35-36.

de grâce. Ceci pouvait être affirmé parce que l'existence chrétienne est composée notamment de sacrements, i.e. d'actions qui inscrivent dans le mouvement du mystère pascal et qui font découvrir que les mouvements corporels, liturgiques ou non, peuvent être lieux de grâce.

Ainsi, les mouvements corporels liturgiques aident les chrétiens à assumer qu'un avènement sacerdotal chrétien est historique et que le sacerdoce des baptisés ne peut alors faire autrement que se déployer dans l'histoire concrète des sujets. Cela implique une performance qu'il convient maintenant d'explorer.

### **1.2.2 Le mouvement engage le corps dans une performance qui conscientise le sacerdoce des baptisés**

L'étude de l'agent ritualisé et de l'agent ritualisé chrétien a montré que le mouvement de chacun engage le corps dans une performance. Chez l'agent ritualisé chrétien, cette performance fait répondre et adhérer à la grâce. Comme élément co-essentiel chez le chrétien qui exerce liturgiquement le sacerdoce des baptisés, on remarque aussi cette performance dans laquelle le mouvement engage le corps, mais une performance qui a ici comme effet particulier de conscientiser cet exercice sacerdotal. Comme dans les deux chapitres précédents, cette performance implique les sens, l'action et l'expression.

L'exercice liturgique du sacerdoce baptismal rejoint les sujets dans leurs sens. Si l'on pense ici aux cinq sens, soit la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher, on peut inclure aussi les sens intérieurs du sentir et du goûter, comme on le fait en spiritualité, telle

celle héritée de saint Ignace de Loyola<sup>13</sup>. Une attitude d'offrande peut être alimentée selon ce qu'on ressent dans structures d'actions liturgiques proposées lors d'une célébration. Ce que l'on voit, entend, goûte, sent ou touche peut susciter l'émerveillement devant ce qu'est Dieu et ce qu'il réalise, si bien qu'on désire le louer. On peut aussi être touché, ému par les dons de Dieu et le don de Lui-même, ceci donnant le goût de lui répondre et de demeurer en relation avec lui dans l'action de grâce. Les besoins de salut de l'Église et du monde peuvent rejoindre le cœur au point de vouloir entrer dans l'intercession. La perception d'une distance par rapport à Dieu suscite le besoin de chercher à se le rendre favorable, jusqu'à vouloir faire quelque chose en ce sens. Bref, la sensibilité contribue au développement d'une attitude d'offrande dans la louange, l'action de grâce, l'impétration et la propitiation. Cela ne signifie pas miser seulement et simplement sur la sensibilité pour exercer liturgiquement le sacerdoce des baptisés, car prendre part à une liturgie implique souvent d'entrer dans des actions qui correspondent peu ou pas au sentiment du moment. Mais cette sensibilité a une contribution à offrir dans l'exercice sacerdotal des chrétiens. L'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés peut ainsi être enrichi si l'on apprend à habiter son corps pour mieux percevoir ce qui est ressenti.

L'exercice liturgique du sacerdoce baptismal fait entrer dans une action. Le premier chapitre a déjà mentionné certaines actions liturgiques, surtout eucharistiques, dans lesquelles des théologiens reconnaissent un exercice du sacerdoce des baptisés mis en rapport de quelque manière avec la ritualité, soit la prière universelle, l'offrande de dons ou la préparation des dons, les dialogues entre le prêtre et l'assemblée, les répons de

---

<sup>13</sup> Cf. François MARTY, *Sentir et goûter. Les sens dans les «Exercices spirituels» de saint Ignace* (Cogitatio fidei, 241), Paris, Cerf, 2005, 318 p.

l'assemblée, les Amen, le baiser de paix, la communion<sup>14</sup>. Ces actions pourraient faire l'objet d'une ritualisation amplifiée. Par exemple, les répons de la prière universelle peuvent être accompagnés du port d'un cierge allumé<sup>15</sup>. À l'offrande ou à la préparation des dons, le ministre qui préside peut inviter les membres de l'assemblée à venir entourer l'autel pour s'offrir eux-mêmes et s'y retrouver en vue de la prière eucharistique. Les dialogues entre le prêtre en l'assemblée peuvent être bonifiés de gestes avec les mains, telle l'invitation «Élevons notre cœur» à laquelle les participants pourraient répondre : «Nous le tournons vers le Seigneur» en élevant les mains. Les répons de l'assemblée au cours des prières eucharistiques pourraient être développés avec des pas de danse<sup>16</sup>. L'Amen de la doxologie qui complète la prière eucharistique peut être chanté et donner lieu à une gestuelle<sup>17</sup>. Le baiser de paix où les membres de l'assemblée sont invités à se donner la paix du Christ avec un signe de tête, une poignée de main ou une accolade sont autant de façons de poser un geste d'intercession pour l'autre ou de demander à Dieu qu'il lui soit

---

<sup>14</sup> Cf. Anscar VONIER, «L'idée chrétienne de l'homme dans la liturgie et sa réalisation surnaturelle par les sacrements», in *Questions liturgiques et paroissiales*, 24 (1939/5), p. 197-209; 25 (1940/1), p. 3-21, p. 205, 207-208; D'AMBRIÈRES, *Le sacerdoce*, p. 95-96, 100-101; Yves CONGAR, «Les laïcs et la fonction sacerdotale de l'Église», in ID., *Jalons pour une théologie du laïcat* (Unam Sanctam, 23), Paris, Cerf, 1954, 683 p., p. 159-313, p. 288-291, 294-295; Gérard PHILIPS, «Le peuple sacerdotal», in ID., *L'Église et son mystère au II<sup>e</sup> Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, t. 1, Paris, Desclée, 1967, 395 p., p. 138-179, p. 157; Carmel PILCHER, «Eucharist. The Assembly Offers Sacrifice», in Carmel PILCHER, David ORR et Elizabeth HARRINGTON (éd.), *Vatican Council II. Reforming Liturgy* (Vatican II Series, 3), Adelaide, ATF Theology, 2013, 307 p., p. 109-127, p. 119-120, 124; David ORR, «Educating for the Priesthood of the Faithful», in *Worship*, 83 (2009/5), p. 431-457, p. 438-454.

<sup>15</sup> J'en ai fait l'expérience lors de célébrations eucharistiques dominicales vécues en soirée à la paroisse St. Joseph d'Ottawa, des eucharisties surtout fréquentées par les étudiants.

<sup>16</sup> Les prières eucharistiques dites «pour assemblées d'enfants» se prêtent bien à cela, compte tenu de leur plus grand nombre de répons. Cf. COMMISSION INTERNATIONALE FRANCOPHONE POUR LES TRADUCTIONS ET LA LITURGIE, *Prières eucharistiques pour la réconciliation, pour assemblées d'enfants, pour des circonstances particulières*, Paris, Desclée-Mame, 2002, 48 p., p. 22-37, ce texte étant l'adaptation française de la *Prex eucharistica quae in missis pro variis necessitatibus adhiberi potest*, ed. typica, Rome, 6 août 1991, que je n'ai pu consulter.

<sup>17</sup> À la paroisse Canadian Martyrs, à Ottawa, la présence d'un groupe de malentendants a amené cette communauté chrétienne à utiliser une gestuelle pour développer l'Amen de la doxologie, de même que l'Alleluia.

propice. Quant à la communion, on sait que l'acte de boire à la coupe pourrait être encore plus répandu. Voilà autant de gestes qui déploient l'offrande des fidèles vécue selon diverses modalités de la louange, de l'action de grâce, de l'impétration ou de la propitiation. Ces exemples concernent l'eucharistie, mais tout moment d'offrande faisant partie de toute autre liturgie pourrait reprendre ces gestes ou d'autres encore. Tous ces gestes sont des manières d'agir effectuées conjointement à l'action du Christ prêtre dans le mouvement ascendant de son offrande à Dieu. Ils font exercer le sacerdoce des baptisés et constituent de possibles lieux d'une parole-action (*Dabar*) de Dieu. Certains de ces gestes dépendent de l'invitation du prêtre, mais d'autres peuvent venir des membres de l'assemblée, voire même de leur spontanéité, comme les gestes des mains, les gestuelles et les pas de danse. Ces gestes seront authentiques et signifiants si un lien étroit existe entre sensibilité et action, pareil lien pouvant survenir de diverses manières : un sentiment du moment peut donner lieu à un geste spontané; un sentiment peut, sur le coup, donner l'idée d'un geste qu'il sera préférable de poser lors d'une prochaine célébration; après la célébration, la mémoire corporelle<sup>18</sup> de ce qui a été ressenti dans une action liturgique peut inspirer une plus grande ritualisation de cette même action ou d'une autre dans une liturgie ultérieure, peut-être même à l'aide d'objets, tel un cierge, un rameau, un instrument de percussion, etc. Avec de telles manières d'agir, on peut parler d'une performance au sens plein du terme, dans la mesure où, pour reprendre les idées de Bell<sup>19</sup>, on tient compte des

---

<sup>18</sup> Cf. David N. POWER, *Sacrament. The Language of God's Giving*, New York, Crossroad Publishing Company, 1999, 338 p., p. 126-127.

<sup>19</sup> Cf. Catherine BELL, «Performance», in Mark C. TAYLOR (éd.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1998, 423 p., p. 205-224, p. 205-206.

écrits que constituent les livres liturgiques et où on laisse les chrétiens se mettre à l'œuvre comme agents ritualisés.

L'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés fait entrer dans une expression. On a vu au premier chapitre que l'expression ou l'extériorisation du culte intérieur est assez importante pour constituer un principe qui justifie que le sacerdoce des baptisés comporte un exercice liturgique. Mais les théologiens disent moins pourquoi cette expression mérite d'être valorisée. Sur ce point, Bell et Chauvet, chacun selon leur point de vue, apportent un éclairage à partir de l'anthropologie présente dans leur pensée. Bell faisait voir que l'expression joue un rôle dans la production des états intérieurs<sup>20</sup>. Quant à lui, Chauvet indiquait que l'expression est une condition à l'avènement des réalités les plus intérieures<sup>21</sup>. On peut comprendre de cela que l'expression liturgique du culte intérieur contribue au développement et au renforcement du sacerdoce des baptisés. En un mot, cela contribue à sa conscientisation<sup>22</sup>, surtout si l'on considère qu'un processus de conscientisation devient plus fort et plus réel quand le corps est impliqué. Puisqu'il peut y avoir un délai entre ce qui

---

<sup>20</sup> Cf. Catherine BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press, <sup>1</sup>1992, <sup>2</sup>2009, 270 p., p. 100; *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford University Press, <sup>1</sup>1997, <sup>2</sup>2009, 351 p., p. 241; «Ritual», in Robert A. SEGAL (éd.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Malden, MA/Oxford, U.K./Carlton (Australia), Blackwell, 2006, 471 p., p. 397-411, p. 404-405.

<sup>21</sup> Cf. Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (Cogitatio fidei, 144), Paris, Cerf, 1987, 582 p., p. 95.

<sup>22</sup> Des théologiens expriment de diverses manières leur préoccupation pour que le sacerdoce des baptisés soit conscientisé : Robert GROSCHKE, «Das allgemeine Priestertum», in ID., *Pilgernde Kirche*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, <sup>1</sup>1938, 1969, 252 p., p. 159-204, p. 186-187; Eugen WALTER, «Weihe- und Laienpriestertum, das eine Priestertum der Kirche», in Karl BORGMANN (éd.), *Volksliturgie und Seelsorge. Ein Werkbuch zur Gestaltung des Gottesdienstes in der Pfarrgemeinde*, Kolmar im Elsass, Alsatia, 1943, 188 p., p. 31-47, p. 32-33, 35; Paul F. PALMER, «The Lay Priesthood : Real or Metaphorical?», in *Theological Studies*, 8 (1947/4), p. 574-613, p. 613; James Edward REA, *The Common Priesthood of the Members of the Mystical Body. An Historical Survey of the Heretical Concepts of the Doctrine as Compared with the True Catholic Concept* (Studies in Sacred Theology. 1<sup>st</sup> Series, 101), Westminster, Md, Newman Workshop, 1947, 259 p., p. 225; Michael SCHMAUS, «Der Taufcharakter», in ID., *Katholische Dogmatik*, t. 4/1, München, Max Weber Verlag, <sup>6</sup>1964, 902 p., p. 171-200, p. 190.

est ressenti et l'action qui en découle, cela veut dire que l'expression n'a pas besoin d'être spontanée et totale<sup>23</sup>. L'essentiel est que cette expression nourrisse la prière.

Deux constats demandent à être formulés à propos de cette offrande des fidèles faite de sensibilité, d'action et d'expression. Le premier est que l'offrande réalisée dans la célébration liturgique amène des bienfaits *ex opere operato* et *ex opere operantis*, tel qu'entrevu avec De la Taille<sup>24</sup>, au moins lorsque la célébration en question fait partie du septénaire sacramentel. Il y a un *opus operato* en ce que l'offrande liturgique des chrétiens effectuée en réponse au don de Dieu ouvre la voie à ce que celui-ci agisse de nouveau, suivant l'engagement qu'il a pris dans la Nouvelle Alliance. En ces mêmes mouvements corporels s'ajoute l'*opus operantis* suivant la dévotion des chrétiens. Le second constat est que l'offrande faite de sensibilité, d'action et d'expression contribue à la sacramentalité – entendue au sens large – de l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés<sup>25</sup>, au sens où cet exercice sacerdotal est effectué de manière à rendre plus visible et tangible la grâce rédemptrice du Dieu invisible.

### **1.2.3 Les mouvements du corps actualisent les aspects royal et prophétique du sacerdoce des baptisés**

Chez l'agent ritualisé chrétien, on a vu que les mouvements du corps évangélisent les schèmes sub-rituels. Ce fait est en co-essentialité avec le fait que chez l'agent ritualisé

---

<sup>23</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 355.

<sup>24</sup> Cf. DE LA TAILLE, *The Mystery of Faith*, p. 223-228, surtout p. 226-227.

<sup>25</sup> Cf. Georg HINTZEN, «Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und das besondere Priestertum des Dienstes in der ökumenischen Diskussion», in *Catholica*, 45 (1991/1), p. 44-77, p. 74-76.

de Bell, les mouvements du corps structurent une intériorité. Dans le cas du chrétien qui exerce le sacerdoce des baptisés dans la liturgie, l'élément co-essentiel à noter est que les mouvements du corps actualisent les aspects royal et prophétique de ce sacerdoce.

L'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés a une manière particulière de ne pas laisser indemnes les schèmes sub-rituels à partir des mouvements du corps. En effet, l'intériorité d'un chrétien est structurée et ses schèmes sub-rituels sont évangélisés en ce que le sujet s'offre à Dieu de manière incorporée tout en cultivant une liberté intérieure par rapport aux réalités cosmiques ou sensibles. Cela s'explique par le fait que le sacerdoce des baptisés est un sacerdoce royal. On a vu, au premier chapitre, que la royauté baptismale implique que les chrétiens, dans le Christ, sont victorieux par rapport à la chair et à leurs passions, qu'ils sont libres de tout mal et de toute mort pouvant être occasionné dans la corporéité. Par conséquent, ils peuvent très bien se servir des réalités de la création pour offrir un sacrifice agréable à Dieu tout en apprenant à demeurer libre par rapport aux réalités sensibles. La possibilité de s'offrir ainsi à Dieu est en soi prophétique, car elle annonce que la Parole de Dieu est capable de sauver les humains dans la corporéité – voire même leurs déterminations historiques, au sens où la Parole vivante peut faire surgir de l'inédit – tout en les amenant à glorifier Dieu dans leur corps. Cette place de la Parole libératrice contribue à ce que le sacerdoce des baptisés soit reçu et vécu comme un sacerdoce royal et prophétique, de telle sorte qu'on évite de définir le sacerdoce chrétien à partir du seul sacrifice<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Cf. Jean-Pierre TORRELL, *Un peuple sacerdotal. Sacerdoce baptismal et ministère sacerdotal* (coll. «Épiphanie»), Paris, Cerf, 2011, 255 p., p. 41, 56.

### 1.2.4 Synthèse du deuxième trait

Le deuxième trait de la mise en œuvre liturgique du sacerdoce baptismal par un chrétien consiste à ce que celui-ci incorpore ce sacerdoce dans un mouvement. Les structures d'actions liturgiques atteignent le sujet dans ses schèmes sub-rituels, de telle sorte que soient structurés des mouvements corporels qui historicisent l'avènement sacerdotal du chrétien, au sens où le sacrifice du chrétien est associé au sacrifice de louange, d'action de grâce, d'impétration et de propitiation du Christ qui se déploie en mémorial dans une histoire, incluant la liturgie. Le mouvement engage le corps dans une performance, de telle sorte que par la sensibilité, l'action et l'expression, le sacerdoce des baptisés soit mieux conscientisé et ce, en toute occasion d'une célébration liturgique vécue dans une attitude d'offrande. Ces mouvements corporels actualisent les aspects royal et prophétique de ce sacerdoce, surtout parce que les chrétiens peuvent s'offrir à Dieu dans la corporéité tout en cultivant par rapport à elle une liberté dans le Christ.

Ce deuxième trait a focalisé sur les ressources dont dispose le chrétien pour que l'exercice liturgique du sacerdoce baptismal se traduise par une action ou un mouvement corporel. Mais un sujet découvre ces ressources dans le contexte d'une assemblée liturgique où sont vécus de multiples rapports avec Dieu, les autres baptisés, le ministre sacerdotal et l'ensemble de l'humanité. Cet aspect relationnel doit maintenant être examiné.

### **1.3 Le chrétien entre dans la liberté d'offrir rituellement dans le Christ**

Tel qu'exposé au chapitre 3, le troisième trait avènementiel de l'agent ritualisé chrétien faisait en sorte que celui-ci advient dans une identité de fils / fille et de frère / sœur. Ce troisième trait se composait de deux éléments : l'agent ritualisé chrétien (1) vit une relation de pouvoir avec Dieu à l'aide d'un ministre ordonné, (2) cette action pouvant le faire passer par la participation active, le sens critique et l'appropriation. En exerçant liturgiquement le sacerdoce baptismal, le chrétien connaît des réalités co-essentielles qui le font entrer dans la liberté d'offrir rituellement dans le Christ. C'est ce qui sera maintenant exposé.

#### **1.3.1 Une relation de pouvoir aux rapports multiples vécue dans le Corps du Christ et avec toute l'humanité**

Le chapitre précédent a montré que l'agent ritualisé chrétien vit une relation de pouvoir avec Dieu à l'aide d'un ministre ordonné. Cette caractéristique était en co-essentialité avec la relation de pouvoir entre personnes humaines dont fait l'expérience l'agent ritualisé de Bell. Ces données aident à noter un élément co-essentiel chez le chrétien qui exerce le sacerdoce des baptisés dans la liturgie. Il s'agit d'une relation de pouvoir aux rapports multiples vécue dans le Corps du Christ et avec toute l'humanité, i.e. avec Dieu, les autres baptisés, le ministre sacerdotal et toute autre personne humaine.

Ce point sera traité en quatre étapes. (1) Dans un premier temps, j'exposerai les problèmes que soulève une argumentation de Bernard Capelle exposée au premier chapitre

et qui déclenchent l'articulation de ce point. (2) J'indiquerai ensuite une source liturgique qui sera utilisée pour apporter une solution à ces problèmes. (3) Ceci conduira à examiner comment l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés amène à relire la relation de pouvoir que vit un chrétien dans la liturgie, soit sa relation avec (a) le Christ, (b) les autres baptisés et l'ensemble des humains et (c) le ministre sacerdotal. (4) Il sera utile de compléter cette brève exploration avec un bilan.

(1) Le premier chapitre présentait un raisonnement problématique de Capelle à propos du sacerdoce des baptisés<sup>27</sup>. Selon lui, si une célébration liturgique – en l'occurrence, eucharistique – est déjà constituée de façon à ce que le prêtre exerce une fonction sacerdotale, et donc une médiation entre Dieu et une assemblée, le sacerdoce des fidèles ne peut y être exercé de façon réelle, car les membres de l'assemblée se présentent comme ayant besoin eux-mêmes d'une médiation dans le rapport qu'ils vivent avec Dieu dans la liturgie. On ne peut être médiateur dans un acte où l'on demande soi-même une médiation. Par conséquent, on ne peut être prêtre dans un tel acte. Les chrétiens peuvent par contre exercer une fonction d'oblateur, car ils offrent à Dieu par le prêtre.

Ce raisonnement pose problème pour deux raisons. La première est que dans une célébration liturgique, chacun des participants ne se retrouve pas seulement dans un rapport oblateur / prêtre pour offrir ou exercer un culte spirituel. Chacun des participants vit de multiples rapports, soit un rapport avec le Christ, un rapport avec les autres membres de l'assemblée et l'ensemble de l'humanité, même un rapport avec le prêtre en tant que celui-ci est d'abord un baptisé. Cela ouvre la porte à ce que le sacerdoce baptismal puisse être

---

<sup>27</sup> Cf. Bernard CAPELLE, «Problèmes du “Sacerdoce royal” des fidèles» in *Questions liturgiques et paroissiales*, 25 (1940/2; 3-6), p. 81-93; 141-150.

exercé dans l'un ou l'autre des rapports non considérés par Capelle. De toute manière, la liturgie ne retire pas ou ne met pas en veilleuse l'accès immédiat à Dieu dont bénéficie chaque personne. La seconde raison est que le raisonnement de Capelle s'appuie trop sur une médiation conçue comme un intermédiaire. Le premier chapitre définissait une médiation, du point de vue du sacerdoce chrétien, comme une participation d'un membre du corps mystique à l'union que le Christ Prêtre accomplit entre Dieu et les humains. Il était dit alors qu'une médiation conçue comme un intermédiaire ne convenait pas pour décrire la médiation du Christ, car un intermédiaire demeure extérieur aux deux parties qu'il unit, tandis que la médiation du Christ – ou, mieux encore, le Christ Médiateur – se présente beaucoup plus, tel que précisé à l'aide de Chauvet<sup>28</sup> au chapitre précédent, comme un milieu ou une matrice qui réalise en lui la communication et l'union de Dieu et des humains. Mais une médiation vue comme milieu n'évacue pas la possibilité de médiations jouant un rôle d'intermédiaire, telle celle assumée par un ministre sacerdotal par rapport à une assemblée. Non pas au sens où cet intermédiaire s'interposerait entre Dieu et les humains, mais en ce qu'il constitue une aide supplémentaire pour favoriser un rapport à Dieu, pourvu que cette médiation soit en une participation à l'unique médiation du Christ. Dans la suite de ce développement, je tiendrai compte de cette distinction en utilisant les expressions «médiation-milieu» et «médiation-intermédiaire».

(2) Pour apporter une solution à ces problèmes, je fais appel à la doxologie qui conclut la prière eucharistique : «Per ipsum, et cum ipso, et in ipso, est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria, per omnia saecula

---

<sup>28</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole*, p. 117; cf. aussi *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps* (coll. «Vivre, Croire, Célébrer». Série «Recherches»), Paris, Éditions Ouvrières, 1993, 216 p., p. 25, 31; *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements* (Rites et Symboles, 9), Paris, Cerf, 1979, 306 p., p. 20.

saeculorum»<sup>29</sup>. Les premières expressions «[p]er ipsum», «cum ipso» et «in ipso» offrent beaucoup pour examiner la relation que vit un chrétien avec (a) le Christ, (b) les autres baptisés et l'ensemble des humains et (c) le ministre sacerdotal. Elles peuvent aider à penser la complémentarité de la médiation-milieu et de la médiation-intermédiaire présente dans ces relations et à se rendre compte de diverses manières d'être lié au sacerdoce du Christ et, éventuellement, d'exercer le sacerdoce des baptisés dans la liturgie. Si le recours à ce passage fait avancer de quelque façon l'étude de l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés, ma thèse s'inscrit dans une tradition évoquée au premier chapitre voulant que les textes liturgiques aient joué un rôle clef pour mieux saisir la réalité de ce sacerdoce, incluant son exercice liturgique<sup>30</sup>.

(3a) On peut considérer en premier lieu la relation d'un chrétien avec le Christ. Ce qui sera dit de ce chrétien concerne bien sûr chaque membre de l'assemblée – incluant le ministre sacerdotal en tant que baptisé<sup>31</sup> –, mais aussi et surtout cette même assemblée prise comme un tout. Le début de la doxologie affirme que la prière eucharistique, adressée au Père et dans l'Esprit, est présentée «[p]er ipsum, et cum ipso, et in ipso», en parlant du Christ, lui qui, dans la liturgie, associe l'assemblée – et, en elle, chaque baptisé – à l'exercice de son sacerdoce. Les prépositions «per», «cum» et «in» indiquent différentes

---

<sup>29</sup> «Par lui, avec lui et en lui, à toi, Dieu le Père tout-puissant, dans l'unité du Saint-Esprit, tout honneur et toute gloire, pour les siècles des siècles». *Missale Romanum*, p. 455. Trad. fr. *Missel romain*, Paris, Desclée/Mame, 1974, 920 p., p. [109]. Les théologiens qui étudient le rapport entre le sacerdoce des baptisés et la liturgie font parfois allusion à cette doxologie (cf. Giuseppe DE ROSA, «Teologia del sacerdozio "comune" dei fedeli», in *Civiltà Cattolica*, 124 (1973/1), p. 131-143, p. 143; Albert VANHOYE, «Liturgia e vita nel sacerdozio dei laici», in Romano CECOLIN (éd.), *Sacerdozio e mediazioni. Dimensioni della mediazione nell'esperienza della chiesa* («Caro Salutis Cardo». Contributi, 5), Padova, Edizioni Messaggero Padova, 1991, 445 p., p. 21-40, p. 30, 40).

<sup>30</sup> Cf. CONGAR, «Les laïcs», p. 282-283.

<sup>31</sup> Il est utile de préciser que le ministre sacerdotal ne cesse d'être concerné par l'exercice du sacerdoce des baptisés, ceci valant aussi pour la liturgie. Autrement dit, un ministre sacerdotal exerce lui aussi le sacerdoce des baptisés dans la liturgie (cf. Jean-Marie-R. TILLARD, «Sacerdoce», in *Dictionnaire de spiritualité*, t. 14, Paris, Beauchesne, 1990, 1452 c., c. 1-37, c. 35).

manières d'être en rapport au Christ prêtre. Si l'assemblée offre «[p]er ipsum», c'est dire que le Christ prêtre constitue une médiation-intermédiaire entre cette assemblée et Dieu et que le Christ offre à l'Église un accès médiatisé à Dieu. Dans ce cas, l'assemblée est oblatrice par rapport au Christ prêtre, i.e. qu'elle exerce son culte spirituel dans la liturgie, mais il ne s'agit pas véritablement de l'exercice du sacerdoce baptismal, car de ce point de vue, l'assemblée elle ne se situe pas comme ayant un accès immédiat à Dieu. Or l'assemblée offre aussi «in ipso». Cela signifie que la médiation sacerdotale du Christ est aussi un milieu dans lequel toute l'assemblée est intégrée. Il est alors question d'une médiation-milieu qui fait bénéficier l'assemblée d'un accès immédiat à Dieu pour s'offrir en faveur des autres. C'est en se trouvant dans cette médiation-milieu que l'assemblée peut vraiment exercer le sacerdoce baptismal<sup>32</sup>. Quant à l'expression «cum ipso», elle n'apporte pas de précision directe sur l'exercice des médiations, mais elle suggère que la mise en œuvre des médiations mentionnées fait agir les chrétiens comme sujets à part entière en compagnie du Christ, de manière conjointe avec lui, d'abord comme assemblée<sup>33</sup>, mais aussi, tel que mentionné plus haut, comme personnes<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> D'ailleurs, en commentant un passage de *Mediator Dei* qui affirme que les chrétiens, dans l'eucharistie, offrent «suo modo duplicique ratione» («à leur manière et d'une double façon». PIE XII, «Mediator Dei», in *Acta Apostolicae Sedis*, 39 (1947/14), p. 521-595, p. 555. Trad. fr. *Encyclique "Mediator Dei" sur la sainte liturgie*, n. 3, Paris, Éditions du Vitrail, 1948, 87 p., p. 40), i.e. par le prêtre et avec lui, Paul F. PALMER mentionne que cela implique une offrande à la fois médiatisée et immédiate de la part des baptisés (cf. «Lay Priesthood, towards a Terminology», in *Theological Studies*, 10 (1949/2), p. 235-250, p. 241-242), si bien qu'ils peuvent effectuer la même offrande eucharistique selon plus d'un rapport.

<sup>33</sup> Cf. Yves CONGAR, «L'«Ecclesia» ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique», in Jean-Pierre JOSSUA et Yves CONGAR (éd.), *La liturgie après Vatican II. Bilan, études, prospective* (Unam Sanctam, 66), Paris, Cerf, 1967, 419 p., p. 241-282.

<sup>34</sup> Dans une argumentation différente de la mienne, Pietro DACQUINO s'intéresse aussi brièvement à divers rapports avec le Christ prêtre que supposent les prépositions «[p]er», «cum» et «in» de cette doxologie : «*Per ipsum* (= attraverso la sua azione di mediatore), *et cum ipso* (= presenza di Cristo sacerdote) *et in ipso* (= uniti e solidali alla sua azione di sacerdote) *est tibi Deo Patri... omnis honor et gloria!*» («*Par lui* (= à travers son action de médiateur), *avec lui* (= présence du Christ prêtre) *et en lui* (= unis et solidaires à son action comme prêtre) *à toi, Dieu le Père... tout honneur et toute gloire!*». «Il

(3b) Pour considérer maintenant la relation d'un chrétien avec les autres baptisés et l'ensemble des humains<sup>35</sup>, celle-ci est grandement caractérisée par le fait qu'il est dans le Christ prêtre, tel que vient de l'exprimer l'«in ipso». Cela renvoie à la fois à une médiation-milieu et une médiation-intermédiaire. Une médiation-milieu est impliquée parce que ce chrétien a un accès immédiat à Dieu dans le Christ et peut offrir en faveur d'autrui, que la ou les personnes en question soient baptisées ou non. Une personne qui se retrouve dans cette posture exerce le sacerdoce baptismal. Une médiation-intermédiaire est aussi à considérer parce que chaque participant peut voir en chacun de ses frères et sœurs quelqu'un qui pourrait offrir en sa faveur. La personne qui bénéficie de l'intercession de l'autre n'exerce pas le sacerdoce des baptisés, étant donné que son point de vue n'implique pas un rapport immédiat à Dieu, mais elle vit tout de même un culte spirituel dans une posture oblatrice si elle a demandé à un autre de prier pour elle. La prise de conscience de ce possible soutien mutuel dans le Christ a de quoi aider les chrétiens à apprécier le caractère communautaire de ce sacerdoce et à le vivre de la manière la moins individualiste possible.

(3c) Il reste à examiner la relation du chrétien avec le ministre sacerdotal. Les propos de Capelle indiquaient déjà que cette relation est façonnée par une médiation-intermédiaire, soit un point de vue selon lequel le ministre sacerdotal est dans un rapport

---

sacerdozio del nuovo popolo di Dio e la prima lettera di Pietro», in Agostino BEA [et al.], *San Pietro. Atti della XIX settimana biblica*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1966, 564 p., p. 291-317, p. 307. C'est moi qui traduis). Ma lecture de «[p]er ipsum» et «in ipso» semble rejoindre celle de Dacquino, puisque, selon toute vraisemblance, celui-ci voit dans la première expression une médiation conçue plutôt comme un intermédiaire et, dans la seconde, une association au Christ prêtre pour exercer le sacerdoce des baptisés. Puisque l'aspect «médiation» n'est nommé que pour l'expression «[p]er ipsum», le propos de Dacquino laisse une voie ouverte pour que, dans la présente thèse, j'ajoute la présence d'une médiation conçue comme milieu dans l'exercice du sacerdoce des baptisés vécu «ip ipso».

<sup>35</sup> Parlant de «baptisés», le ministre sacerdotal est concerné, puisque, tel que mentionné ci-haut, il exerce lui aussi le sacerdoce des baptisés dans la liturgie.

immédiat à Dieu et où l'assemblée – et, en elle, chaque baptisé – est oblatrice. En plus d'offrir les moyens de salut que sont les sacrements<sup>36</sup>, on peut dire que cette médiation a aussi la particularité d'annoncer de manière sacramentelle que l'assemblée présidée par le ministre est appelée à exercer le sacerdoce des baptisés, aussi bien dans la liturgie que dans le reste de l'existence. C'est une manière de développer le fait que le ministère sacerdotal existe pour favoriser le déploiement du sacerdoce des baptisés : «[...] sacerdotium ministeriale in servitium est sacerdotii communis, ad incrementum gratiae baptismalis omnium christianorum refertur»<sup>37</sup>.

(4) Que retenir de cet examen des multiples rapports que vit un chrétien dans sa relation de pouvoir avec le Corps du Christ et toute l'humanité?

(a) La liturgie, le culte spirituel et le sacerdoce des baptisés peuvent être vécus selon plus d'un rapport<sup>38</sup>. Cela contribue à la richesse du mystère chrétien. Nul besoin d'être conscient de tout cela pour vivre la liturgie, car comme l'indiquait Bell, la ritualité inclut une certaine méconnaissance de tout ce qui est en jeu.

(b) Le culte spirituel a une extension plus large que le sacerdoce des baptisés<sup>39</sup>.

C'est ce que montre l'articulation des divers types de médiations examinées à l'aide de la doxologie. D'une part, tout acte d'offrande est un exercice du culte spirituel,

---

<sup>36</sup> Cf. Irene BECK, «Sakrale Existenz. Das gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes als kultische und außerkultische Wirklichkeit», in *Münchener Theologische Zeitschrift*, 19 (1968/1), p. 17-34, p. 32-34.

<sup>37</sup> «[...] le sacerdoce ministériel est au service du sacerdoce commun, il est relatif au déploiement de la grâce baptismale de tous les chrétiens». *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 1547, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997, 949 p., p. 414. Trad. fr. *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris / Ottawa, Centurion / Conférence des évêques catholiques du Canada, 1998, 844 p., p. 331.

<sup>38</sup> Le fait que le ministre sacerdotal puisse exercer en une même célébration le sacerdoce des baptisés en plus du ministère sacerdotal (cf. TILLARD, «Sacerdoce», c. 35) indique déjà la possibilité que plus d'un rapport soit impliqué dans une même action.

<sup>39</sup> Mon propos s'accorde à la pensée de Jean-Marie R. TILLARD lorsque celui-ci indique qu'«autre chose est d'offrir au Seigneur ou consentir à devenir la "matière" d'un sacrifice, autre chose être le prêtre de ce sacrifice» et qu'il précise tout juste ensuite que «[l]e sacrificiel est plus large que le sacerdotal» («La "qualité sacerdotale" du ministère chrétien», in *Nouvelle revue théologique*, 95 (1973/5), p. 481-514, p. 493).

qu'une médiation-milieu ou une médiation-intermédiaire soit impliquée. Ce culte peut être vécu dans tous les rapports avec le Christ prêtre, i.e. par, avec et dans le Christ. D'autre part, le sacerdoce des baptisés ne peut être exercé qu'en tant qu'on offre dans le Christ – i.e. dans la médiation-milieu du Christ, dans un rapport immédiat à Dieu – et ce, en faveur de quelqu'un d'autre, vu qu'un sacerdoce ne peut être exercé qu'au bénéfice d'un autre<sup>40</sup>.

(c) Toute offrande liturgique – eucharistique ou autre – a le potentiel d'être un exercice du sacerdoce des baptisés, car si une offrande peut être effectuée selon divers rapports, il demeure toujours possible qu'un de ces rapports consiste à ce qu'elle soit réalisée dans le Christ en faveur d'autrui<sup>41</sup>.

Ainsi, de façon co-essentielle à l'agent ritualisé de Bell et à l'agent ritualisé chrétien, une personne qui exerce le sacerdoce des baptisés dans la liturgie a plus de possibilités d'être empuissancé dans son culte spirituel – i.e. d'exercer ce culte en sujet libre – comparativement à ce qu'il en paraît à première vue et ce, au sein de toutes les relations que lui font vivre une célébration. L'élément suivant le fera mieux constater.

---

<sup>40</sup> Considérant le fait qu'un sacerdoce ne peut être exercé qu'au service d'un autre, un regard critique mériterait d'être porté face à quelques auteurs auxquels je renvoie au premier chapitre et qui parlent brièvement de l'exercice du sacerdoce des baptisés dans l'un ou l'autre sacrement, car ils donnent parfois l'impression d'un sacerdoce pouvant être exercé pour son bénéfice personnel (cf. Antonio PIOLANTI, «L'Eucaristia», in ID. (éd.), *I Sacramenti*, Roma, Coletti, 1959, 931 p., p. 433-567, p. 534; Injac PEROLLI, *Il sacerdozio comune nell'insegnamento del Concilio Vaticano II. Rivalutazione del laicato dalla Chiesa antica ad oggi e ripristino dei relativi ministeri* (Studi e sviluppi della teologia nel tempo), Roma, Officium libri catholici, 1977, 179 p., p. 69, 71, 74). Je ne peux m'étendre sur ce sujet, ceci risquant de déborder mon propos. Le plus important est de noter que, de toute manière, le sacerdoce des baptisés peut être exercé dans une célébration liturgique dès qu'une offrande est effectuée dans le Christ pour le bienfait d'autrui.

<sup>41</sup> À mon sens, c'est seulement selon un tel rapport qu'on pourrait dire, comme Gilles EMERY, que le culte spirituel et le sacerdoce des baptisés ont la même extension (cf. «Le sacerdoce spirituel des fidèles chez saint Thomas d'Aquin», in *Revue thomiste*, 99 (1999/1), p. 211-243, p. 242).

### 1.3.2 Participation active, sens critique, appropriation

Le consentement, la résistance et l'appropriation ont été présentés au chapitre 2 comme les trois attitudes avec lesquelles un agent ritualisé advient dans sa relation de pouvoir avec un expert rituel. Comme éléments co-essentiels chez l'agent ritualisé chrétien, il a été question de participation active, de sens critique et d'appropriation, des attitudes tout aussi appropriées dans le cas du chrétien qui exerce le sacerdoce des baptisés dans la liturgie. Chacune des trois sera examinée.

La participation active est une condition évidente à un exercice liturgique du sacerdoce baptismal. On a d'ailleurs vu au premier chapitre que cette participation active trouve un de ses fondements dans ce sacerdoce. Si une telle participation est déjà favorisée par les manières d'agir d'un ministre sacerdotal, il se peut qu'il soit ouvert à stimuler aussi une ritualisation du sacerdoce des baptisés dans la célébration. Si le ministre n'encourage pas ce type de participation, soit par manque de savoir-faire ou par opposition, un chrétien a le droit de faire ce qu'il peut pour participer en ritualisant l'exercice du sacerdoce des baptisés, pourvu qu'il agisse dans un esprit communautaire et pour faciliter sa prière et celle des autres. Pour ce faire, les actions liturgiques que guide le ministre sacerdotal constitueront les structures d'actions à partir desquelles vivre cette ritualisation, non pas sans exercer un sens critique.

Le sens critique demande effectivement à être intégré à l'exercice liturgique du sacerdoce baptismal. Pour justifier cette attitude, un chrétien peut se rappeler – et son initiation chrétienne devrait lui avoir permis d'en prendre conscience – que l'offrande qu'il effectue dans une célébration liturgique l'associe à l'offrande du Christ prêtre lui-même,

avec ses modalités de louange, d'action de grâce, d'impétration et de propitiation<sup>42</sup>. S'il trouve que la célébration ne lui permet pas de vivre une telle association, il lui appartient d'exercer sa liberté comme chrétien. Il peut faire cela en prenant une saine distance par rapport à la célébration afin de mieux se rendre compte de ce qui s'y produit, comme l'indiquait David N. Power<sup>43</sup>, et en explorant, de manière intuitive ou réfléchie, comment l'offrande vécue peut prendre plus de sens, par exemple en étant plus communautaire, plus expressive, voire plus favorable à la prière, etc. Les stratégies de ritualisation qui seront présentées au quatrième trait du chrétien qui exerce le sacerdoce des baptisés peuvent servir de points de repères pour exercer ce sens critique.

Au sein de sa participation active, parfois teintée de sens critique, un chrétien est appelé à s'appropriier les actions liturgiques pour mieux exercer le sacerdoce des baptisés. En chaque appropriation, un participant pose les gestes déjà proposés dans la célébration ou en pose d'autres qui, de manière méconnue, impliquent les mêmes schèmes sub-rituels, de manière à faire siennes les structures d'actions liturgiques par lesquelles il peut exercer le sacerdoce des baptisés<sup>44</sup>. Pour reprendre des exemples déjà mentionnés en ce chapitre, si, après la parole «Élevons notre cœur» du ministre sacerdotal au début de la prière eucharistique, un participant élève les mains pour dire «Nous le tournons vers le Seigneur», le schème vertical du haut et du bas a structuré une action d'offrande amplifiée par rapport au fait de seulement traduire ce schème par la posture debout. Si les répons de l'assemblée

---

<sup>42</sup> Pour devancer un peu l'idée d'appropriation, le R. P. JUDÉAUX affirme, de toute manière, que la messe permet aux chrétiens de s'approprier le sacrifice du Christ (cf. *Le sacerdoce du fidèle à la messe*, Paris, La Croisade, 1923, 70 p., p. 54).

<sup>43</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 242.

<sup>44</sup> D'ailleurs, Yves CONGAR (cf. «Structure du sacerdoce chrétien», in *La Maison-Dieu*, 27 (1951/3), p. 51-85, p. 62-63, 67) explique que si l'agir humain, dans l'économie de la grâce, dépend des dons spirituels que Dieu accorde, il importe aussi que l'on puisse s'approprier les gestes posés, afin de «pouvoir poser des actes qui soient véritablement de nous» (p. 62) et d'agir comme sujet, par exemple dans l'acte d'offrir.

au cours des prières eucharistiques – telles celles dites «pour assemblées d'enfants»<sup>45</sup>, qui incluent en moyenne des répons plus nombreux – sont développés avec un chant, voire une gestuelle ou des pas de danse, c'est dire que la structure d'action de cette prière est amplifiée, encore une fois à partir du schème du haut et du bas, au lieu de se contenter de la posture debout. On peut rappeler aussi une illustration donnée aux chapitres précédents, celle de l'inclination de la tête à laquelle donne forme le schème haut / bas au lieu de donner seulement forme à l'agenouillement durant le récit de l'institution. Ces exemples indiquent que l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés peut faire émerger des actions ritualisées nouvelles ou différentes, préparées ou spontanées, tout en se rappelant, tel que mentionné au chapitre 3, que la meilleure spontanéité est celle qui découle d'une quelconque forme de préparation<sup>46</sup>. Si de telles actions ritualisées peuvent surgir même durant une prière aussi structurée que la prière eucharistique, combien plus l'exercice du sacerdoce baptismal peut donner lieu à toutes sortes de formes d'expressions dans l'ensemble de la liturgie chrétienne.

L'appropriation faisant partie de l'exercice liturgique du sacerdoce baptismal demande quelques remarques. Premièrement, l'appropriation doit s'accompagner d'une désappropriation, au sens où une personne à partir de qui émerge une action ritualisée différente doit se détacher de cette action, car l'assemblée va discerner, de manière intuitive ou réfléchie, verbalisée ou non, si cette action favorise l'offrande de toute l'assemblée sacerdotale. Deuxièmement, il est clair que l'appropriation telle que présentée va amener les chrétiens non seulement à être structurés dans leur exercice sacerdotal, mais à jouer

---

<sup>45</sup> Cf. COMMISSION, *Prières eucharistiques*, p. 22-37.

<sup>46</sup> Cf. David N. POWER, «Vatican Two and the Liturgical Future», in *Antiphon*, 5 (2000/2), p. 10-18, p. 16.

aussi un rôle structurant<sup>47</sup> de la vie de l'Église par ce sacerdoce, suivant l'effet d'entraînement qu'auront les actions posées. Troisièmement, l'appropriation des actions liturgiques permet au chrétien d'advenir dans son identité au sens de reconnaître, apprécier, goûter et assumer le lien personnel et immédiat qu'il entretient avec Dieu, en Église, avec la médiation à offrir aux autres que cela implique, au lieu de s'en remettre de façon démesurée ministre sacerdotal dans son rapport à Dieu.

### 1.3.3 Synthèse du troisième trait

Le troisième trait avènementiel du chrétien qui exerce le sacerdoce baptismal dans la liturgie consiste à ce qu'il entre dans la liberté d'offrir rituellement dans le Christ. La célébration à laquelle il prend part le place dans une relation de pouvoir aux rapports multiples vécue dans le Corps du Christ et avec toute l'humanité. L'un de ces rapports implique qu'il soit dans le Christ prêtre et qu'il exerce une médiation – vue comme un intermédiaire – en offrant en faveur d'autres personnes, les autres membres de l'assemblée pouvant offrir de manière similaire. C'est au sein d'un tel rapport qu'il exerce liturgiquement le sacerdoce baptismal. De ce point de vue, le chrétien dispose de la liberté nécessaire pour que cet exercice sacerdotal prenne la forme d'une action ritualisée et ce, à partir de sa participation active, peut-être d'un sens critique, et tout spécialement de son appropriation des actions liturgiques guidées par le ministre sacerdotal.

---

<sup>47</sup> Selon David ORR, les chrétiens devraient pouvoir découvrir leur appel à non seulement faire quelque chose à l'eucharistie, mais à construire («building»), établir («establishing») l'eucharistie (cf. «The Giving of the Priesthood to the Faithful», in Gerald P. GLEESON (ed.), *Priesthood. The Hard Questions*, Newtown (Australia), E.J. Dwyer, 1993, 121 p., p. 61-77, p. 74).

Par ailleurs, on vient de voir que l'appropriation des actions liturgiques amène les chrétiens à jouer un rôle structurant dans la liturgie de l'Église. Ceci ouvre la voie au quatrième trait avènementiel du chrétien qui exerce liturgiquement le sacerdoce baptismal.

#### **1.4 Le chrétien exerce le sacerdoce des baptisés dans toute son existence en intégrant la ritualité**

Selon le quatrième trait avènementiel de l'agent ritualisé chrétien exposé au chapitre précédent, le sujet peut s'initier à la ritualité. Ce quatrième trait implique quatre éléments : (1) une maîtrise rituelle chrétienne fait en sorte que (2) l'agent ritualisé chrétien est capable de ritualisation chrétienne dans des activités autres que le rite auquel il vient de prendre part et ce, (3) en tenant compte des composantes de la ritualité (4) qui lui apprennent à intégrer tradition et innovation dans une programmation souple. Le chrétien qui exerce le sacerdoce baptismal dans la liturgie est caractérisé d'éléments co-essentiels qui l'amènent à poursuivre l'exercice de ce sacerdoce dans toute son existence en intégrant la ritualité. Ces éléments sont présentés dans les quatre points qui suivent.

##### **1.4.1 Une maîtrise rituelle chrétienne exercée de manière altruiste**

En co-essentialité avec la maîtrise rituelle de l'agent ritualisé de Bell, le chapitre 3 a parlé d'une maîtrise rituelle chrétienne que développe l'agent ritualisé chrétien. Celui ou celle qui exerce le sacerdoce baptismal dans la liturgie développera une maîtrise tout à fait semblable, sauf qu'elle sera exercée de manière essentiellement altruiste.

Le sacerdoce baptismal amène à développer une maîtrise rituelle chrétienne qui se veut altruiste. Pareille maîtrise a déjà été définie au chapitre précédent. Il s'agit d'une habileté (1) à prendre en compte les schèmes sub-rituels façonnés par les structures d'actions des célébrations liturgiques de l'Église, (2) à les déployer dans des actions ritualisées où l'on cherche d'abord à recevoir, dans l'Esprit, la Parole de Dieu à l'œuvre en soi, de façon à ce qu'ils soient évangélisés, et (3) à les mettre en œuvre dans d'autres actions, qu'elles soient ritualisées ou régulières. Or le point précédent a montré que l'exercice du sacerdoce baptismal situe un chrétien dans le Christ et l'amène à offrir non pas pour son bienfait personnel – cela le situerait dans le culte spirituel – mais pour le bien de son prochain. Cela signifie que la maîtrise rituelle liée à l'exercice du sacerdoce des baptisés constitue une habileté à ritualiser une prière avec une intention essentiellement altruiste. Le développement d'une telle maîtrise correspond au fait que le sacerdoce baptismal ne se découvre et ne s'exerce qu'en vivant d'une ouverture constante à l'autre, i.e. en vivant de son appartenance à l'Église.

Il est utile de donner des illustrations du déploiement de divers schèmes grâce à cette maîtrise rituelle. Une chose est sûre, le schème du haut et du bas est facilement sollicité par les structures d'actions liturgiques pour exercer le sacerdoce des baptisés, vu que ce sacerdoce consiste à offrir, et on a vu un bon exemple de ritualisation de l'offrande effectuée en vertu de ce sacerdoce dans les répons d'une prière eucharistique qui peuvent être amplifiés par un chant, une gestuelle ou des pas de danse. La sollicitation de ce schème habilite le chrétien à le déployer aussi dans des activités ultérieures à la célébration qui deviennent des lieux d'exercice du sacerdoce des baptisés, par exemple un *benedicite* plus ritualisé qui fait place à une intercession pour celles et ceux qui ont faim, ou encore une

offrande plus ritualisée de sa journée ou d'une activité particulière. Par ailleurs, d'autres schèmes qui ont été sollicités dans une célébration liturgique pourront aussi être jumelés à celui du haut et du bas et déployés dans les activités du quotidien où l'on souhaite, de quelque manière, ritualiser l'exercice du sacerdoce des baptisés. Par exemple, le geste de la communion eucharistique ne peut être mieux choisi pour solliciter le schème de l'introjection par les trous du corps de manière à ce que l'acte quotidien de manger soit vécu dans une communion à Dieu où s'entretient une attitude d'action de grâce les biens de la création. De plus, le geste de se signer de la croix avec l'eau bénite au cours d'une célébration – souvent au début, parfois avant celle-ci – afin de se rendre Dieu propice – pas seulement soi-même nécessairement, mais aussi les autres par soi – sollicite le schème de la purification, si bien qu'il pourra plus facilement être déployé dans une autre prière, par exemple dans une prière de purification à la manière de la spiritualité amérindienne où l'on fait brûler de la sauge et où l'on fait venir vers soi la fumée avec ses mains. Enfin, le fait d'avoir posé un geste quelconque d'offrande dans la préparation des dons d'une eucharistie sollicite aisément le schème de l'ouverture de la main, de telle sorte qu'il pourra être sollicité aussi dans une autre action vécue comme un exercice du sacerdoce des baptisés, tel en ouvrant les mains pour prier seul ou en groupe ou encore pour exprimer sa louange<sup>48</sup> à Dieu dans un moment d'émerveillement.

Le développement de cette maîtrise rituelle chrétienne permet aux baptisés d'appriivoiser le langage ritualisé. Ceux-ci découvrent que ce langage ne se résume pas à

---

<sup>48</sup> Une prière de louange comme modalité d'exercice du sacerdoce des baptisés peut-elle être effectuée en faveur de son prochain, vu qu'il s'agit ici de demeurer dans une attitude altruiste? Cela est tout à fait possible, comme pour l'action de grâce, car on ne connaît quels bienfaits peuvent avoir sur les autres la prière de louange et d'action de grâce. De toute manière, lorsque De la Taille mentionne les quatre modalités de la louange, de l'action de grâce, de l'impétration et de la propitiation que peut prendre le sacrifice, il invite à les considérer de manière intégrale (cf. DE LA TAILLE, *The Mystery*, p. 224-225).

des comportements fixes, mais comprend aussi une flexibilité et une malléabilité à partir des schèmes sub-rituels qui les habitent. Ils peuvent s'apercevoir qu'ils disposent de beaucoup en eux pour ritualiser le sacerdoce des baptisés dans le quotidien et le mieux conscientiser dans une attitude altruiste.

#### **1.4.2 La ritualisation non-cléricalisante du sacerdoce des baptisés**

La ritualisation concerne aussi bien l'agent ritualisé chrétien que l'agent ritualisé de Bell, tel qu'examiné dans les deux chapitres qui précèdent. De manière co-essentielle, un chrétien peut se rendre compte que la liturgie le dispose à ritualiser l'ensemble de son exercice du sacerdoce des baptisés de manière non-cléricalisante.

La liturgie à laquelle participe le chrétien facilite la ritualisation de son exercice du sacerdoce des baptisés. Compte tenu des définitions déjà données de la ritualisation, surtout à partir de Bell<sup>49</sup> et Power<sup>50</sup>, la ritualisation du sacerdoce des baptisés est la génération d'une manière d'offrir qui s'inspire normalement d'une structure d'action liturgique, engage le corps et se distingue des manières régulières d'offrir, de façon à mieux intégrer une attitude pouvant faire partie de son offrande et ainsi être mieux empuissancé dans les sacrifices spirituels de toute son existence. L'intégration d'une attitude dont parle cette définition s'explique à partir de ce qui a été dit des schèmes sub-rituels. On a vu que ces schèmes facilitent la nécessaire sortie de soi qui rend possible les sacrifices spirituels et ce,

---

<sup>49</sup> Cf. Catherine BELL, «Ritual, Change, and Changing Rituals», in *Worship*, 63 (1989/1), p. 31-41, p. 34; «The Ritual Body and the Dynamics of Ritual Power», in *Journal of Ritual Studies*, 4 (1990/2), p. 299-313, p. 304-305; *Ritual Theory*, p. 89-93, 140, 205; *Ritual*, p. 81-82.

<sup>50</sup> Cf. POWER, *Sacrament*, p. 23-24.

en structurant des gestes distincts, voire opposés, mais non séparés par rapport aux gestes réguliers. Or les manières distinctes d'offrir structurées par ces schèmes facilitent l'adoption d'attitudes pouvant être mieux intégrées dans des actes d'offrande. Par exemple, une offrande amplifiée par des pas de danse peut faire place à une gratuité moins présente dans le quotidien, et le geste de tendre la main pour participer à la bénédiction de la mère et du père lors du baptême de leur enfant peut ouvrir à une forme de tendresse à laquelle on est moins familier.

Cette ritualisation du sacerdoce des baptisés à partir de la liturgie soulève la question à savoir si elle a pour effet de cléricaiser les chrétiens. Trois motifs me portent à penser que ce ne soit pas le cas. Premièrement, cette ritualisation est facilitée non pas à partir d'un ministère liturgique particulier, mais de la participation à une célébration comme membre de l'assemblée. Deuxièmement, cette ritualisation ne consiste pas à poser des gestes qui sépareraient un chrétien des non-baptisés. Elle consiste plutôt à reprendre des gestes du quotidien – bien que posés manière différente, voire opposée, mais non séparée – et à les structurer à partir notamment de structures présentes à même son corps, i.e. les schèmes sub-rituels, si bien que cette ritualisation peut être exercée dans toute l'existence. Troisièmement, cette ritualisation vise particulièrement à extérioriser un culte déjà débuté intérieurement dans le quotidien, de manière à ce que, toujours poursuivi dans le quotidien, il devienne plus intégral, plus conscient, plus développé<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Avant même de parler de ritualisation du sacerdoce des baptisés, on peut noter que l'expression «sacerdoce des baptisés» risque à elle seule d'être cléricaisante pour les chrétiens, vu qu'un sacerdoce, quel qu'il soit, comporte un risque de mise à part. Ultimement, on touche ici à un problème plus profond, à savoir si la théologie chrétienne a trop tendance à concevoir le baptême d'une manière qui cléricaise les chrétiens par rapport aux autres humains, au sens de leur donner un accès à Dieu qui soit essentiellement différent. Ma thèse n'est pas le lieu approprié pour aborder ce questionnement.

### 1.4.3 Des stratégies pour ritualiser le sacerdoce baptismal

Tout comme l'agent ritualisé de Bell et l'agent ritualisé chrétien peuvent compter sur des stratégies ou des composantes de la ritualité pour agir, un chrétien peut observer des stratégies similaires pour ritualiser le sacerdoce des baptisés dans l'ensemble de son existence. Mais il conviendra d'en ajouter une qui est de l'ordre de l'esthétique.

D'entrée de jeu, un chrétien qui veut ritualiser le sacerdoce des baptisés peut simplement reprendre les stratégies ou composantes de la ritualité présentées dans les deux chapitres qui précèdent. Le formalisme, le traditionalisme, l'invariance, la gouvernance de règles, le symbolisme sacré<sup>52</sup> et la performance dont parle Bell, de même que la rupture symbolique, la programmation et la réitération symboliques, l'économie symbolique et la symbolique indicielle explicitées par Chauvet peuvent toutes servir à la ritualisation du sacerdoce des baptisés. Avec autant de points de repères, un chrétien est déjà bien équipé.

Mais il est utile d'ajouter une stratégie qui est de l'ordre de l'esthétique et que je désigne comme la recherche d'un équilibre entre l'harmonie de la performance et la communion fraternelle. En effet, une plus grande ritualisation du sacerdoce des baptisés à la fois dans la liturgie et dans d'autres prières peut, selon un certain point de vue, nuire à l'esthétique de ces actions, surtout si elles sont spontanées. On trouve alors qu'est compromise une harmonie à laquelle on s'attend dans une performance. Or cette harmonie de la performance n'est pas la seule forme d'esthétique possible. Si une ritualisation cause

---

<sup>52</sup> Évidemment, cette stratégie du «symbolisme sacré» ne doit pas être interprétée de manière à créer une séparation sacré / profane. Tel qu'exposé au chapitre 2, cette stratégie doit plutôt être prise au sens du degré avec lequel on créera une ambiance pour faciliter une ouverture à la transcendance, par exemple en utilisant certains objets, en se déplaçant vers un lieu, en aménageant un visuel, en faisant appel à une personne qui facilitera la ritualisation, etc.

du tort à cette harmonie, un autre type d'esthétique peut prendre place, celle d'une communion fraternelle venant de ce que l'un ou l'autre s'est compromis pour amplifier l'offrande de l'ensemble<sup>53</sup>. De fait, une insistance trop grande sur l'harmonie d'une performance nuit parfois à la communion fraternelle, vu que la première mise sur le faire, parfois au détriment de l'être. Entre l'harmonie de la performance et la communion fraternelle, l'une n'empêche pas l'autre, mais leur équilibre demeure un défi. C'est pourquoi elles méritent de constituer ensemble une stratégie de ritualisation du sacerdoce des baptisés, à savoir la recherche d'un équilibre entre l'harmonie de la performance et la communion fraternelle.

#### **1.4.4 Tradition et innovation dans l'expérimentation**

Le chapitre 3 a indiqué que l'agent ritualisé chrétien pouvait apprendre à ritualiser selon une programmation souple. Il s'agissait de l'élément co-essentiel à l'agent ritualisé de Bell qui compose avec la tension entre tradition et innovation. Un élément co-essentiel qui peut être identifié chez le chrétien qui exerce le sacerdoce baptismal réside dans l'expérimentation qui conjugue tradition et innovation.

L'expérimentation est essentielle pour découvrir comment ritualiser le sacerdoce des baptisés aujourd'hui. Elle a été promue par *Sacrosanctum Concilium* pour effectuer une

---

<sup>53</sup> Bien sûr, quelqu'un pourrait tenter une ritualisation en étant peu au service de la prière de tous et en se recherchant lui-même. Parmi les diverses manières de répondre à une telle situation, il est bon de rappeler qu'une liturgie ou une prière commune est un portrait de la vie d'une communauté. Si la possibilité de ritualiser le sacerdoce des baptisés fait surgir ce type de problème, on peut se demander si cette expression moins heureuse traduit un problème relationnel qui mériterait d'être examiné entre les personnes. En effet, les structures de la liturgie ne dispensent pas les chrétiens de se rencontrer en vérité lorsqu'un problème surgit.

réforme liturgique<sup>54</sup>, mais elle peut conserver une place lorsque sont soulevées des questions comme celle de la présente thèse, à savoir comment ritualiser le sacerdoce des baptisés dans la mesure où cela permettrait aux chrétiens de mieux le vivre<sup>55</sup>. Pour expérimenter, on peut s'appuyer sur les possibilités ouvertes par les livres liturgiques<sup>56</sup> de même que l'histoire de la liturgie, tout en se rappelant que ces éléments de la tradition ne donnent pas toutes les indications nécessaires, surtout si l'on pense à la place limitée qu'elles accordent aux mouvements corporels des baptisés<sup>57</sup>. L'expérimentation peut être balisée à l'aide des stratégies de ritualisation du sacerdoce des baptisés nommées au point précédent. Une expérimentation fera place inévitablement à des essais et erreurs, mais cela est en congruence avec le caractère historique de l'avènement sacerdotal des chrétiens dont il a été question plus haut.

Il se peut que l'expérimentation fasse connaître un dualisme entre l'objectivité des sources écrites de la tradition et la subjectivité des nouveautés tentées par les personnes. Pour tenter de dépasser ce dualisme, on peut compter sur le sens commun des fidèles – le ministre sacerdotal étant inclus parmi les fidèles à partir de son expérience et des compétences qu'on lui reconnaît –, car ce sens commun fait sortir les personnes de leur seule subjectivité et assure une objectivité plus liée à la vie que ne sauraient le faire les seules sources écrites.

---

<sup>54</sup> Cf. *Sacrosanctum Concilium*, n. 40 § 2, in *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Paris, Centurion, 1967, 1012 p., p. 147-205, p. 168-169.

<sup>55</sup> Considérant le souhait de Charles A. SCHLECK de voir la théologie du sacerdoce des baptisés se développer (cf. «The Lay Priesthood and the Mass», in *Sciences Ecclésiastiques*, 12 (1960/1), p. 83-103, p. 103), une expérimentation rituelle à propos de ce sacerdoce peut certes apporter une contribution.

<sup>56</sup> Cf. ORR, «Educating», p. 431-457.

<sup>57</sup> De toute manière, tel qu'affirmé à l'aide de POWER au chapitre 3, la ritualisation implique nécessairement un jeu entre tradition et innovation (cf. *Sacrament*, p. 23).

### **1.4.5 Synthèse du quatrième trait**

Le quatrième trait avènementiel du chrétien qui exerce le sacerdoce des baptisés dans la liturgie implique qu'il poursuive l'exercice de ce sacerdoce dans toute son existence en intégrant la ritualité. En s'appropriant des actions liturgiques au sein de célébrations présidées par un ministre sacerdotal, il apprend à déployer les schèmes sub-rituels dans d'autres actions, qu'elles soient ritualisées ou régulières, de telle sorte qu'il développe une maîtrise rituelle et ce, d'une manière altruiste, étant donné qu'il s'agit d'offrir en faveur d'autres personnes. Un chrétien apprend alors à ritualiser le sacerdoce des baptisés de manière non-cléricalisante, de telle sorte à être mieux empuissancé dans ses sacrifices spirituels. Pour ce faire, il peut utiliser une diversité de stratégies, notamment la recherche d'un équilibre entre l'harmonie de la performance et la communion fraternelle. Il peut aussi faire place à une expérimentation qui conjugue la tradition et l'innovation en comptant sur le sens commun des fidèles.

## **1.5 Synthèse de l'avènement du chrétien dans l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés**

Le développement qui précède permet de formuler une description avènementielle du chrétien qui exerce liturgiquement le sacerdoce baptismal. Il s'agit d'un sujet qui découvre, dans le contexte de l'Église, qu'il peut exercer le sacerdoce des baptisés non seulement dans ses actions quotidiennes vécues comme des prières, mais aussi dans les actions liturgiques, de façon à ce que son association à l'offrande du Christ soit plus

incorporée et plus structurée et qu'il soit ainsi mieux empuissancé dans ses sacrifices spirituels; il accepte alors d'entrer dans les structures d'actions liturgiques de l'Église qui, jointes aux schèmes sub-rituels qui l'habitent, le feront se mouvoir corporellement, de manière à ce que le sacerdoce des baptisés, qui est aussi royal et prophétique, soit incorporé, historicisé et conscientisé; guidé par un ministre sacerdotal, il peut découvrir que la célébration le situe notamment dans le Christ, de telle sorte qu'il peut s'approprier les actions liturgiques jusqu'à disposer d'une certaine liberté pour ritualiser l'offrande qu'il effectue en faveur d'autres personnes; il développe ainsi peu à peu une maîtrise rituelle chrétienne altruiste qui lui permet d'explorer toujours plus comment ritualiser de manière non-cléricalisante l'exercice du sacerdoce des baptisés dans toute son existence.

La grille anthropologico-théologique annoncée au début de cette thèse est maintenant complétée. Sa troisième partie fournit les éléments nécessaires pour répondre de manière systématique à la question de recherche formulée dans l'introduction.

## **2. Une médiation rituelle mieux comprise et opérationnalisée**

La question de recherche qui a motivé l'ensemble de cette thèse consistait à demander en quoi consiste la médiation rituelle inhérente au sacerdoce baptismal exercé par chaque chrétien dans la liturgie. Les développements du présent chapitre permettent d'y répondre en favorisant non seulement une meilleure compréhension, mais aussi une meilleure opérationnalisation de cette médiation rituelle.

Dans un premier temps, cette médiation rituelle peut être mieux comprise à l'aide des points suivants.

(1) Cette médiation consiste à participer à la médiation sacerdotale du Christ en étant en Lui – dans un rapport immédiat à Dieu – et en s’offrant à Dieu, avec Lui, sous l’impulsion de l’Esprit, en faveur de son prochain. Cette participation concerne d’abord une assemblée liturgique dans son ensemble, mais aussi chaque membre qui la compose. Toute action d’une célébration vécue comme une offrande permet d’être associé au sacrifice de louange, d’action de grâce, d’impétration et de propitiation de Jésus Christ. Quand la liturgie en question fait partie du septénaire, le sacrifice effectué dans cette médiation porte du fruit, d’une part, *ex opere operato*, puisque la voie s’ouvre pour que Dieu agisse comme il veut et quand il veut en raison de son engagement dans la Nouvelle Alliance en Jésus Christ et, d’autre part, *ex opere operantis*, à partir de la dévotion de la personne qui offre.

(2) La ritualité qui compose cette médiation liturgique n’a pas pour effet de séparer celle-ci du reste de l’existence. En effet, considérant qu’il s’agit d’y vivre le même mémorial de Jésus Christ que dans le reste de l’existence, mais de manière rituelle, considérant aussi que les actions posées reprennent des actions faisant partie de la vie quotidienne, excepté que ces actions sont ritualisées, on est en droit de penser que la ritualité maintient cette médiation tout simplement dans une rupture symbolique par rapport au reste de l’existence. Cette rupture symbolique signifie deux choses. Elle veut dire, d’une part, que cette médiation liturgique est distincte, voire opposée par rapport aux autres médiations de l’existence chrétienne, au sens où elle permet d’exercer une offrande en intégrant mieux des manières d’agir ou des attitudes complémentaires à celles du quotidien. La rupture symbolique signifie,

d'autre part, que cette médiation n'est pas séparée des autres parce qu'on peut y reconnaître de la continuité et de la similitude avec le reste de l'existence.

(3) La ritualité de cette médiation est rendue possible par les schèmes sub-rituels qui sont constitutives de l'humanité de chaque chrétien. Ces schèmes sont sollicités par les structures d'actions liturgiques pour mieux incorporer et mieux structurer l'exercice du sacerdoce des baptisés dans des mouvements corporels, avec la sensibilité, l'action et l'expression que cela implique.

(4) Cette médiation rituelle est relationnelle. Elle est relationnelle de manière primordiale par rapport au Christ, puisqu'il s'agit de participer à sa médiation sacerdotale. Mais elle est relationnelle aussi en ce qu'elle se découvre en Église et qu'elle amène à offrir à Dieu en faveur de son prochain. Elle est encore relationnelle parce qu'elle est le plus souvent mise en œuvre avec la présidence d'un ministre sacerdotal.

(5) La ritualité de cette médiation favorise l'empuissancement des chrétiens dans leurs sacrifices spirituels. C'est-à-dire qu'en présence du don de Dieu, toujours le premier à s'offrir aux humains, la ritualité permet de Lui répondre en extériorisant l'exercice intérieur du sacerdoce des baptisés, de manière à mieux advenir comme sujet libre en présence de Dieu, i.e. advenir comme fils / fille de Dieu et frère / sœur en Jésus Christ. Cette réponse sous forme d'extériorisation fait partie de la grâce, car les sacrements qui composent l'existence chrétienne font découvrir que les mouvements corporels contribuent à insérer le chrétien dans le mouvement du mystère pascal.

La réponse qui vient d'être formulée n'a aucunement la prétention d'être la seule manière de décrire cette médiation rituelle. Il s'agit de celle qui peut être développée à partir de l'approche interdisciplinaire qui a structuré cette thèse et des auteurs qu'elle a impliqués. Si cette recherche est poursuivie avec un autre outil des *Ritual Studies* et d'autres théologiens, d'autres aspects de cette médiation pourraient être mis en lumière<sup>58</sup>.

Dans un second temps, les données du présent chapitre facilitent aussi l'opérationnalisation de la médiation rituelle de l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés, ou, plus simplement, l'opérationnalisation de ce sacerdoce. Cette opérationnalisation est perceptible dans les propos sur (1) la mise en rapport de l'exercice quotidien et de l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés, (2) le jeu à assurer entre mobilité et immobilité dans l'ensemble de la prière chrétienne pour faciliter un exercice plus intégral de ce sacerdoce, (3) les mouvements corporels rendus possibles par les sens, l'action et l'expression, (4) la possibilité de s'approprier des actions liturgiques moyennant une participation qui fait place à un sens critique, (5) le constat d'une maîtrise rituelle chrétienne qui peut se développer pour arriver à déployer les schèmes sub-rituels en diverses circonstances et ainsi ritualiser le sacerdoce des baptisés, (6) la possibilité d'explorer toujours plus comment mieux ritualiser ce sacerdoce en conjuguant tradition et innovation. L'opérationnalisation dont il est ici question ne consiste pas en des méthodes et encore moins des canevas qui pourraient être suivis, à la manière de rubriques, pour exercer

---

<sup>58</sup> Par ailleurs, il va sans dire que la médiation rituelle ici décrite se distingue de la médiation des ministres sacerdotaux, cette dernière devant être comprise, comme le mentionne Irene BECK, «im institutionell-sakramental-werkzeuglichen Sinne» («au sens instituto-sacramento-instrumental»). «Sakrale Existenz. Das gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes als kultische und außerkultische Wirklichkeit», in *Münchener Theologische Zeitschrift*, 19 (1968/1), p. 17-34, p. 34. C'est moi qui traduis. Cf. aussi p. 32-33). Même si la présente étude a parfois permis de considérer cette autre médiation, elle n'offre pas toutes les ressources nécessaires pour la caractériser à proprement parler.

liturgiquement le sacerdoce des baptisés. Elle suggère plutôt un processus qui pourrait être mis en œuvre selon plus d'une approche ou en recourant à divers outils. Le choix de développer l'une ou l'autre mise en œuvre relèverait de l'arbitraire et impliquerait, dans chaque cas, de faire appel à une littérature qui ne serait pas suffisamment organique avec toute celle utilisée jusqu'ici. Il vaut mieux se limiter, dans ce cadre-ci, aux pistes de recherche qu'énoncera la conclusion.

## CONCLUSION

Cette thèse a voulu examiner en quoi consiste la médiation rituelle qui fait partie du sacerdoce des baptisés exercé par chaque chrétien dans la liturgie. Une analyse de la littérature théologique sur l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés a montré en effet que bien peu a été écrit sur la nature de cette médiation rituelle, ceci s'avérant pourtant une condition pour faciliter l'opérationnalisation et, du même coup, la conscientisation de ce sacerdoce. Pour traiter ce questionnement de manière satisfaisante, il était préférable d'identifier une méthode qui allait permettre non seulement une meilleure compréhension de cette médiation rituelle, mais aussi son opérationnalisation, de façon à opérationnaliser le sacerdoce des baptisés lui-même.

J'ai alors émis l'hypothèse que cette recherche pouvait être effectuée grâce à une approche interdisciplinaire entre la théologie sacramentaire faite en postmodernité et les *Ritual Studies*. Ce rapprochement était possible parce que ce type de théologie recourt déjà aux sciences humaines dans son élaboration, une condition presque indispensable pour pouvoir être en dialogue avec les *Ritual Studies*. En l'occurrence, j'ai fait appel à l'«agent ritualisé» de Catherine Bell. J'ai présenté ce concept sous forme de caractériologie événementielle, de manière à ce que l'on puisse voir cet agent advenir dans le déploiement même d'une action ritualisée. Pour interpréter les données ainsi obtenues, j'ai eu recours à la pensée de quatre théologiens de la sacramentaire en postmodernité, soit Louis-Marie Chauvet – le principal auteur considéré –, Andrea Grillo, Kenan B. Osborne et David N. Power. J'ai repéré dans leur théologie des éléments co-essentiels aux traits de l'agent

ritualisé de Bell, de manière à intégrer une diversité de données qui articulent une caractériologie avènementielle de ce que j'ai désigné comme un «agent ritualisé chrétien». Les données obtenues dans un premier temps avec Bell et dans un deuxième temps avec les quatre théologiens ont formé respectivement les deux premières parties d'une grille anthropologico-théologique qui devait être complétée dans une troisième étape. Celle-ci consistait à faire interagir la caractériologie de l'agent ritualisé chrétien avec la revue de littérature du premier chapitre portant sur l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés, de manière à présenter une troisième caractériologie avènementielle, celle du chrétien qui exerce le sacerdoce des baptisés dans la liturgie. Cette troisième partie de la grille allait fournir les ressources nécessaires pour répondre à la question de recherche<sup>1</sup>.

La mise en application de cette méthode a fourni une réponse à la question de recherche selon deux volets. Le premier volet offre la conception suivante de la médiation rituelle faisant partie de l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés : (1) cette médiation consiste à participer à la médiation sacerdotale du Christ en étant en Lui et en s'offrant à Dieu, avec Lui, sous l'impulsion de l'Esprit, en faveur de son prochain; (2) la ritualité dont est composée cette médiation n'a pas pour effet de séparer celle-ci du reste de l'existence, mais tend vraisemblablement à la garder en rupture symbolique, et donc en continuité, avec l'ensemble de l'existence; (3) la ritualité de cette médiation est rendue possible par les schèmes sub-rituels qui composent l'humanité de chaque chrétien et qui incorporent et structurent l'exercice du sacerdoce des baptisés dans des mouvements; (4) cette médiation rituelle est relationnelle, d'abord par rapport au Christ, grand prêtre parfait et unique

---

<sup>1</sup> Pour une synthèse des résultats recueillis dans cette grille, cf. les dernières pages des chapitres 2, 3 et 4, de même que l'Annexe II.

médiateur, mais aussi par rapport à l'Église sacerdotale qui fait découvrir le sacerdoce des baptisés, par rapport au prochain en faveur de qui l'on prie, de même que par rapport au ministre sacerdotal dont la présidence liturgique favorise le déploiement du sacerdoce des baptisés; (5) la ritualité de cette médiation favorise l'empuissancement des chrétiens dans leurs sacrifices spirituels, i.e. que la ritualité permet de répondre à Dieu en extériorisant l'exercice intérieur du sacerdoce des baptisés, de manière à mieux advenir comme sujet libre en présence de Dieu, i.e. advenir comme fils / fille de Dieu et frère / sœur en Jésus Christ.

Le second volet de la réponse à la question de recherche offre des points de repères pour opérationnaliser la médiation rituelle de l'exercice du sacerdoce des baptisés ou, plus simplement, opérationnaliser ce sacerdoce. Ces points de repères consistent à porter attention à ces éléments : (1) mettre en rapport l'exercice quotidien et l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés, (2) assurer un jeu entre mobilité et immobilité dans l'ensemble de la prière chrétienne pour faciliter un exercice plus intégral de ce sacerdoce, (3) faire place aux mouvements corporels avec les sens, l'action et l'expression que cela implique, (4) donner libre cours à l'appropriation des actions liturgiques moyennant une participation qui fait place à un sens critique, (5) prendre conscience de la maîtrise rituelle chrétienne qui se développe pour déployer les schèmes sub-rituels en diverses circonstances et ainsi ritualiser le sacerdoce des baptisés, (6) demeurer disponible pour continuer d'explorer comment mieux ritualiser ce sacerdoce en conjuguant tradition et innovation.

Cette réponse à la question de recherche permet d'affirmer que l'hypothèse formulée au départ a été confirmée. Une approche interdisciplinaire entre le concept d'«agent ritualisé» de Catherine Bell, provenant des *Ritual Studies*, et la contribution de

théologiens de la sacramentaire en postmodernité a vraiment rendu possible une meilleure compréhension et opérationnalisation de la médiation rituelle inhérente l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés.

Si la réponse qui vient d'être énoncée est en soi une façon de faire avancer la recherche sur l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés, il est bon de souligner deux contributions supplémentaires de cette thèse. La première vient de l'articulation qui a été effectuée entre la médiation conçue comme milieu et celle conçue comme intermédiaire, de manière à mieux rendre compte de divers rapports selon lesquels on participe au sacerdoce du Christ et, plus particulièrement, de l'insertion du sacerdoce des baptisés dans la liturgie. Le second apport supplémentaire consiste à avoir mis en relief et développé les fondements théologiques qui justifient l'exercice liturgique du sacerdoce des baptisés. Tout d'abord, la revue de littérature du premier chapitre a présenté des fondements déjà affirmés par les théologiens : (1) l'unité d'être et d'action de tout le Corps mystique du Christ, qui se vérifie aussi dans l'exercice liturgique du sacerdoce chrétien; (2) l'intégration des titres de sacerdoce dans l'expérience chrétienne – ceci étant un corollaire du principe précédent; (3) l'extériorisation rituelle de l'exercice intérieur du sacerdoce des baptisés. Vient ensuite un fondement théologique fourni par Maurice De la Taille qui gagnerait à être davantage mentionné dans la littérature, surtout parce qu'il rend compte de la légitimité et de l'efficacité de la médiation rituelle du sacerdoce des baptisés : (4) le sacrifice de louange, d'action de grâce, d'impétration et de propitiation qui actualise le sacerdoce des baptisés est une association au sacrifice de louange, d'action de grâce, d'impétration et de propitiation de Jésus Christ lui-même, ce sacrifice des chrétiens portant du fruit *ex opere operato* – au sens où l'offrande des baptisés ouvre la voie à ce que Dieu agisse comme il veut et quand il

veut, vu qu'il s'est engagé dans la Nouvelle Alliance – et *ex opere operantis* – suivant la dévotion des fidèles – lorsque ce sacrifice a lieu dans une célébration sacramentelle. Enfin, un autre principe apporté en cette thèse constitue une contribution théologique : (5) l'avènement sacerdotal du Christ et de son Église ont un caractère historique, si bien que l'avènement des chrétiens dans le sacerdoce des baptisés a aussi un caractère historique qui peut se traduire dans les mouvements corporels par lesquels les chrétiens s'offrent à Dieu, notamment dans la liturgie.

Je termine en énumérant des questions ou des pistes avec lesquelles la recherche pourrait être poursuivie.

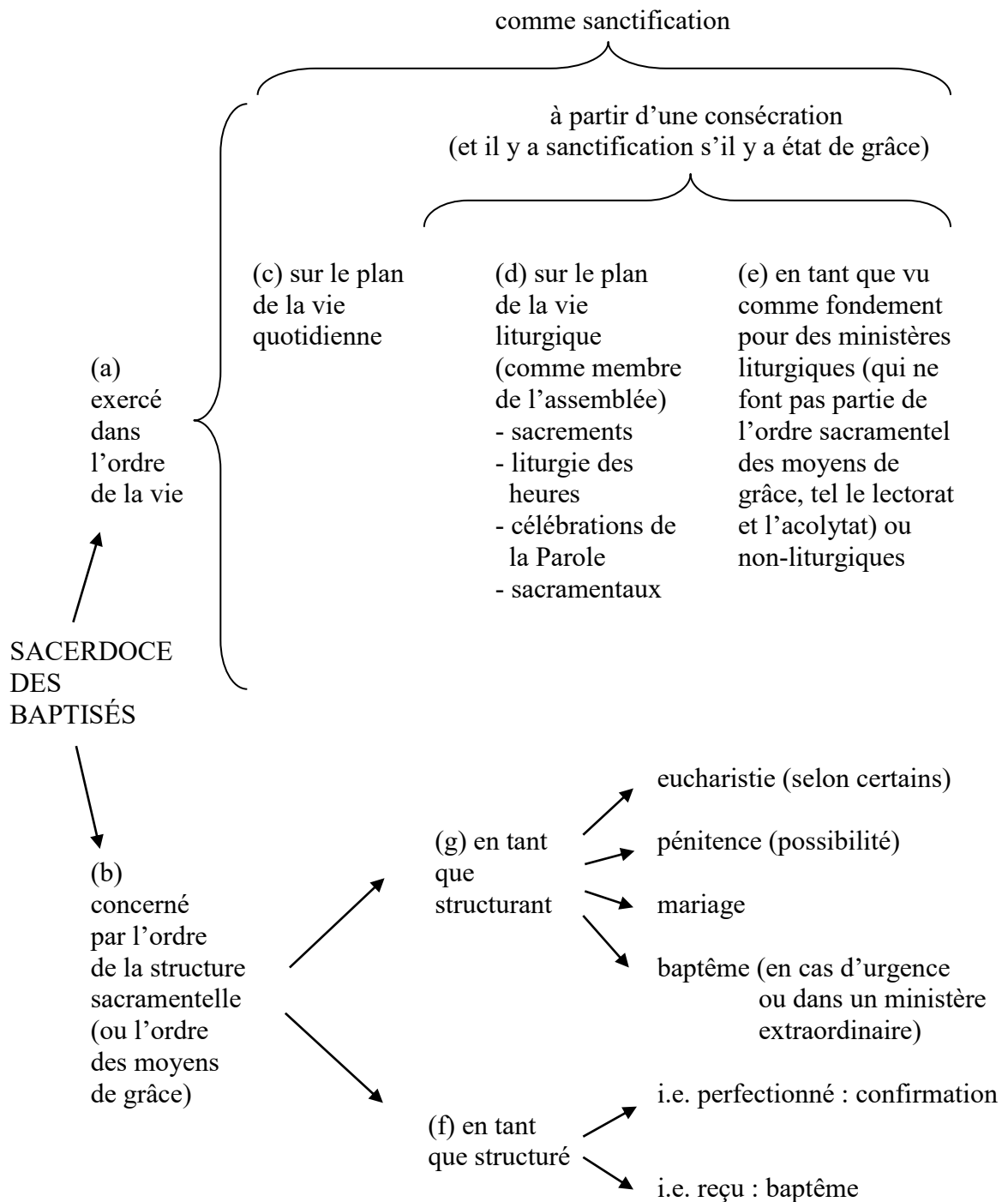
- (1) Puisque cette thèse focalise beaucoup sur l'exercice personnel du sacerdoce des baptisés, on pourrait étudier comment l'apport de chaque personne contribue à ce que tout une assemblée liturgique exerce mieux ce sacerdoce, l'assemblée étant alors considérée comme un agent ritualisé chrétien de façon corporative.
- (2) Il serait utile d'examiner comment un ministre sacerdotal advient, avec la médiation rituelle qui lui est propre, en présence de membres d'une assemblée liturgique qui désirent mieux ritualiser l'exercice du sacerdoce des baptisés. En particulier, comment aider un ministre sacerdotal sur le plan relationnel pour qu'il puisse gérer ce qui émerge de l'assemblée sacerdotale?
- (3) On pourrait explorer de quelles façons des catéchèses mystagogiques pourraient stimuler l'opérationnalisation du sacerdoce des baptisés. En effet, une opérationnalisation liturgique de ce sacerdoce a de quoi donner lieu à des expériences précieuses à relire dans le cadre de catéchèses.

- (4) Puisque ma thèse accorde beaucoup de liberté rituelle pour exercer le sacerdoce des baptisés, il importerait d'explorer comment elle s'articule avec le fait que certains gestes soient, selon une tradition ou l'autre, réservés au ministre sacerdotal, tel celui d'étendre les mains sur les offrandes à l'épiclese sur les dons. Pour ce faire, il faudrait recourir aux études effectuées sur l'origine des gestes liturgiques posés par un ministre sacerdotal.
- (5) Parce que cette thèse fait appel à une intelligence corporelle pour arriver à ritualiser le sacerdoce des baptisés dans la liturgie, on gagnerait à étudier comment former les chrétiens à une intelligence corporelle dans la liturgie, de telle sorte que le corps, habité de la Parole et de l'Esprit, devienne plus libre pour entrer dans des attitudes d'offrande.
- (6) Étant donné que la ritualisation du sacerdoce des baptisés peut habiliter les chrétiens à mieux comprendre les expériences rituelles des autres religions, il y aurait lieu de s'intéresser à ce que pourrait faire la théologie sacramentaire, surtout celle faite en postmodernité, pour que la liturgie chrétienne devienne une source apportant une contribution au dialogue interreligieux.

Ce sont autant de pistes qui peuvent contribuer à ce que le sacerdoce des baptisés soit mieux conscientisé et intégré dans l'ensemble de l'existence chrétienne.

## ANNEXE I

### Champs d'application du sacerdoce des baptisés



## ANNEXE II

### Grille anthropologico-théologique

| <b>Caractériologie<br/>avènementielle<br/>de l'agent ritualisé</b><br><br><b>(Chapitre 2)</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       | <b>Caractériologie<br/>avènementielle<br/>de l'agent ritualisé<br/>chrétien</b><br><br><b>(Chapitre 3)</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | <b>Caractériologie<br/>avènementielle<br/>du chrétien<br/>dans l'exercice liturgique<br/>du sacerdoce baptismal</b><br><br><b>(Chapitre 4)</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>1. L'agent ritualisé se situe dans un contexte</b></p> <p>1.1 Les activités régulières comme fondement de l'action de l'agent ritualisé</p> <p>1.2 Le désir d'empuissance-ment</p> <p>1.3 La création de manières d'agir ritualisées</p> <p>1.4 Des manières d'agir opposées structurées par des schèmes</p> <p>1.5 Des manières d'agir ritualisées qui reprennent les structures d'actions d'un contexte</p> | <p><b>1. L'agent ritualisé chrétien se situe dans le contexte de l'Église habitée par la Parole de Dieu</b></p> <p>1.1 Des actions régulières qui ouvrent à ce que Dieu parle</p> <p>1.2 Le désir d'être empuissancé dans la grâce</p> <p>1.3 La possibilité de faire mémoire du Christ <i>in ritu</i></p> <p>1.4 À partir de schèmes sub-rituels en rupture symbolique</p> <p>1.5 Dans la médiation de l'Église marquée par la corporéité et l'institutionnel</p> | <p><b>1. Le chrétien se situe dans le contexte de l'Église qui propose d'agir liturgiquement avec le Christ</b></p> <p>1.1 Les actions du quotidien vécues comme des prières</p> <p>1.2 Le désir d'être empuissancé dans ses sacrifices spirituels</p> <p>1.3 Dans une ritualité qui ne sépare pas de l'existence</p> <p>1.4 La sollicitation des schèmes sub-rituels développe les sacrifices spirituels</p> <p>1.5 La médiation ecclésiale offre des structures d'actions liturgiques pour être associé à l'offrande du Christ</p> |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                         |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>2. L'agent ritualisé incorpore une opposition dans un mouvement</b></p> <p>2.1 Le lien essentiel entre schème oppositionnel et mouvement du corps</p> <p>2.2 Le mouvement engage le corps dans une performance</p> <p>2.3 Les mouvements du corps structurent une intériorité</p> | <p><b>2. L'agent ritualisé chrétien incorpore la Parole dans un mouvement</b></p> <p>2.1 Des mouvements corporels faisant participer au mystère pascal sont structurés sur la base des schèmes sub-rituels</p> <p>2.2 Le mouvement engage le corps dans une performance qui fait répondre et adhérer à la grâce</p> <p>2.3 Les mouvements du corps évangélisent les schèmes sub-rituels</p> | <p><b>2. Le chrétien incorpore le sacerdoce des baptisés dans un mouvement</b></p> <p>2.1 Les schèmes sub-rituels structurent des mouvements corporels qui historicisent l'avènement sacerdotal du chrétien</p> <p>2.2 Le mouvement engage le corps dans une performance qui conscientise le sacerdoce des baptisés</p> <p>2.3 Les mouvements du corps actualisent les aspects royal et prophétique du sacerdoce des baptisés</p> |
| <p><b>3. L'agent ritualisé négocie une relation de pouvoir</b></p> <p>3.1 Une relation de pouvoir entre personnes humaines</p> <p>3.2 Consentement, résistance, appropriation</p>                                                                                                       | <p><b>3. L'agent ritualisé chrétien advient dans une identité de fils / fille et de frère / sœur</b></p> <p>3.1 Une relation de pouvoir avec Dieu vécue avec l'aide d'un ministre ordonné</p> <p>3.2 Participation active, sens critique, appropriation</p>                                                                                                                                 | <p><b>3. Le chrétien entre dans la liberté d'agir rituellement dans le Christ</b></p> <p>3.1 Une relation de pouvoir aux rapports multiples vécue dans le Corps du Christ et avec toute l'humanité</p> <p>3.2 Participation active, sens critique, appropriation</p>                                                                                                                                                              |

|                                                                                                                                                                                                                                                   |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>4. L'agent ritualisé exerce une maîtrise rituelle</b></p> <p>4.1 Nature de la maîtrise rituelle</p> <p>4.2 Ritualisation et action ritualisée</p> <p>4.3 Des stratégies pour ritualiser une activité</p> <p>4.4 Tradition et innovation</p> | <p><b>4. L'agent ritualisé chrétien peut s'initier à la ritualité</b></p> <p>4.1 Le projet de développer une maîtrise rituelle chrétienne</p> <p>4.2 La possibilité de la ritualisation chrétienne</p> <p>4.3 Des composantes de la ritualité</p> <p>4.4 Entre tradition et innovation : le besoin d'une programmation souple</p> | <p><b>4. Le chrétien exerce le sacerdoce des baptisés dans toute son existence en intégrant la ritualité</b></p> <p>4.1 Une maîtrise rituelle chrétienne exercée de manière altruiste</p> <p>4.2 La ritualisation non-cléricalisante du sacerdoce des baptisés</p> <p>4.3 Des stratégies pour ritualiser le sacerdoce baptismal</p> <p>4.4 Tradition et innovation dans l'expérimentation</p> |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

## BIBLIOGRAPHIE

- A LAPIDE, Cornelius, «Commentarius in Primam Sancti Petri Epistolam», in ID., *Commentaria in Scripturam Sacram*, t. 20, Paris, L. Vivès, 1868, 729 p., p. 230-403.
- ADAM, Adolf et BERGER, Rupert, «Liturgie», in ID., *Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg / Basel / Wien, Herder, <sup>1</sup>1980, <sup>2</sup>1981, 570 p., p. 313-316.
- ADAM, Adolf, *Grundriss Liturgie*, Freiburg / Basel / Wien, Herder, <sup>2</sup>1985, 334 p.
- ADAM, Karl, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf, L. Schwann, <sup>1</sup>1924, <sup>5</sup>1928, 292 p.
- ADINOLFI, Marco, *Il sacerdozio comune dei fedeli* (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 23), Rome, Antonianum, 1983, 119 p.
- AHERN, Emily M., «The Problem of Efficacy. Strong and Weak Illocutionary Acts», in *Man*, n.s. 14, (1979/1), p. 1-17.
- ALBERT LE GRAND, *Opera omnia*, t. 29, éd. Borgnet, Paris, L. Vivès, 1894, 928 p.
- ALEXANDRE, Noël, *Theologia dogmatica et moralis*, t. 1, Venise, N. Pezzana, 1705, 642 p.
- ALGER DE LIÈGE, *De Sacramentis Corporis et Sanguinis Dominici*, 1, 16 (PL 180), Paris, Migne, 1855, 1688 c., c. 727-854.
- AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile de S. Luc* (Sources chrétiennes, 45), éd. Gabriel Tissot, Paris, Cerf, 1956, 273 p.
- ANGER, Joseph, *La doctrine du corps mystique de Jésus Christ d'après les principes de la théologie de saint Thomas*, Paris, G. Beauchesne, <sup>2</sup>1929, 508 p.
- AUDET, Lionel, «Notre participation au sacerdoce du Christ. Étude sur le caractère sacramentel», in *Laval théologique et philosophique*, 1 (1945/1), p. 9-46; (1945/2), p. 110-130.
- AUGUSTIN, *Epistola* 98, 9 (PL 33), Paris, Migne, 1845, 1176 c., c. 359-364.
- , *La Trinité* (Bibliothèque augustinienne, 15), Paris, Desclée de Brouwer, 1955, 612 p.

-----, *La Cité de Dieu* (Bibliothèque augustinienne, 33-37), Paris, Desclée de Brouwer, 1959-1960.

AUNEAU, Joseph et BEAUDE, Pierre-Marie, «Sacerdoce», in Henri CAZELLES – André FEUILLET (éd.), *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 10, Paris, Letouzey et Ané, 1985, c. 1170-1342.

BACKES, Ignaz, «Das allgemeine Priestertum der Gläubigen», in Theodor STEINBÜCHEL und Theodor MÜNCKER (ed.), *Aus Theologie und Philosophie. Festschrift für Fritz Tillmann zu seinem 75. Geburtstag (1. November 1949)*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1950, 615 p., p. 9-34.

BALLARINI, Teodorico (= DA CASTEL SAN PIETRO, Teodorico), *L'Epistola agli Ebrei* (La Sacra Bibbia, 43), Torino, Marietti, 1952, 236 p.

BANGERT, Mark P., «Dynamics of Liturgy and World Musics. A Methodology for Evaluation», in STAUFFER, S. Anita (ed.), *Worship and Culture in Dialogue. Reports of International Consultations, Cartigny, Switzerland, 1993, Hong Kong, 1994*, Geneva, Lutheran World Federation, 1994, 247 p., p. 183-203.

BARTH, Hans-Martin, *Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive* (Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, 29), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, 257 p.

BARTMANN, Bernhard, *Lehrbuch der Dogmatik* (Theologische Bibliothek, 2), t. 2, Freiburg, Herder, <sup>1</sup>1905, <sup>8</sup>1932, 538 p.

BATESON, Mary Catherine, «Ritualisation. A Study in Texture and Texture Change», in ZARETSKY, Irving I. et LEONE, Mark P. (éd.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1974, 837 p., p. 150-165.

BEARE, Francis Wright, *The First Epistle of Peter. The Greek Text with Introduction and Notes*, Oxford, Basil Blackwell, 1958, <sup>3</sup>1970, 238 p.

BEAUDUIN, Lambert, «La liturgie : définition – hiérarchie – tradition», in *Questions liturgiques et paroissiales*, 29 (1948), p. 123-144.

BEAUREGARD, André, «Affirmation de l'identité personnelle au détriment du communautaire. De récit répété au récit intégré», in Bernard KAEMPF (éd.), *Rites et ritualités* (Théologies pratiques), Paris, Cerf/Lumen Vitae/Novalis, 2000, p. 371-392.

- BECK, Irene, «Sakrale Existenz. Das gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes als kultische und außerkultische Wirklichkeit», in *Münchener Theologische Zeitschrift*, 19 (1968/1), p. 17-34.
- BELL, Catherine et WILL, Pierre-Etienne, «State and Ritual in East Asia», in *International Institute for Asian Studies Newsletter* (Leiden), 6 (Autumn 1995), p. 58-59.
- BELL, Catherine, *Medieval Taoist Ritual Mastery. A Study in Practice, Text and Rite* (A Dissertation submitted to the Faculty of the Divinity School in candidacy for the degree of Doctor in Philosophy), Chicago, University of Chicago, 1983, 177 p.
- , «Discourse and Dichotomies. The Structure of Ritual Theory», in *Religion*, 17 (1987/2), p. 95-118.
- , «Ritualization of Texts and Textualization of Ritual in the Codification of Taoist Liturgy», in *History of Religions*, 27 (1988/4), p. 366-392.
- , «Religion and Chinese Culture. Toward an Assessment of “Popular Religion”», in *History of Religions*, 29 (1989/1), p. 35-57.
- , «Ritual, Change, and Changing Rituals», in *Worship*, 63 (1989/1), p. 31-41.
- , «The Ritual Body and the Dynamics of Ritual Power», in *Journal of Ritual Studies*, 4 (1990/2), p. 299-313.
- , «Printing and Religion in China. Some Evidence from the *Taishang Ganying Pian*», in *Journal of Chinese Religions*, 20 (Fall 1992), p. 173-186.
- , *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press, <sup>1</sup>1992, <sup>2</sup>2009, 270 p.
- , «In Search of the Tao in Taoism. New Questions of Unity and Multiplicity», in *History of Religions*, 33 (1993/2), p. 187-201.
- , «The Authority of Ritual Experts», in *Studia Liturgica*, 23 (1993/1), p. 98-120.
- , «Ritual as an Agent of Transformation. Expectations, Realities and Possibilities», in *Proceedings of the American Benedictine Academy*, 1994, p. 53-65.
- , «“A Precious Raft to Save the World”. The Interaction of Scriptural Traditions and Printing in a Chinese Morality Book», in *Late Imperial China*, 17 (1996/1), p. 158-200.
- , «Modernism and Postmodernism in the Study of Religion», in *Religious Studies Review*, 22 (1996/3), p. 179-190.

- , «Stories from an Illustrated Explanation of the *Tract of the Most Exalted on Action and Response*», in LOPEZ, Donald (éd.), *Religions of China in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1996, 499 p., p. 437-445.
- , *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford University Press, <sup>1</sup>1997, <sup>2</sup>2009, 351 p.
- , «Performance», in TAYLOR, Mark C. (éd.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1998, 423 p., p. 205-224.
- , «Pragmatic Theory», in JENSEN, Tim et ROTHSTEIN, Mikael (éd.), *Secular Theories on Religion. Current Perspectives*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2000, 279 p., p. 9-20.
- , «Acting Ritually. Evidence from the Social Life of Chinese Rites», in FENN, Richard K. (éd.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford [England]/Malden, Mass., Blackwell, 2001, 485 p., p. 371-387.
- , «Introduction», in ROLLO-KOSTER, Joëlle (éd.), *Medieval and Early Modern Ritual. Formalized Behavior in Europe, China and Japan* (Cultures, Beliefs, and Traditions, 13), Leiden / Boston / Köln, Brill, 2002, 310 p., p. 1-4.
- , «Ritual Tensions. Tribal and Catholic», in *Studia Liturgica*, 32 (2002/1), p. 15-28.
- , «“The Chinese Believe in Spirits”. Belief and Believing in the Study of Religion», in FRANKENBERRY, Nancy K. (éd.), *Radical Interpretation in Religion*, Cambridge, U.K., Cambridge University Press, 2002, 231 p., p. 100-116.
- , «Constraints on the Theological Absorption of Plurality», in CROWLEY, Paul G. (éd.), *Rahner beyond Rahner. A Great Theologian Encounters the Pacific Rim*, Lanham [et al.], Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2005, 171 p., p. 39-43.
- , «Exercice physique, rituel et dissidence politique», in *Hermès*, 43 (2005), p. 111-119.
- , «Ritual [Further Considerations]», in Lindsay JONES [et al.] (éd.), *Encyclopedia of Religion*, 2<sup>e</sup> éd., t. 11, Detroit [et al.], Thomson Gale, 2005, p. 7848-7856.
- , «Theory, Palm Trees, and Mere Being», in *Criterion, University of Chicago Divinity School*, 44 (2005/2), p. 2-11, 38.
- , «Culture. What Does One Do With It Now?», in *Method and Theory in the Study of Religion*, 18 (2006/4), p. 315-324.
- , «Embodiment», in KREINATH, Jens, SNOEK, Jan et STAUSBERG, Michael (éd.), *Theorizing Rituals*, t. I : Issues, Topics, Approaches, Concepts (Numen Book Series.

- Studies in the History of Religions, 114/1), Leiden/Boston, Brill, 2006, 777 p., p. 533-543.
- , «Paradigms Behind (and Before) the Modern Concept of Religion», in *History and Theory*, 45 (2006/4), p. 27-46.
- , «Ritual», in Robert A. SEGAL (éd.), *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Malden, MA/Oxford, U.K./Carlton (Australia), Blackwell, 2006, 471 p., p. 397-411.
- , «The Godfrey Diekmann, O.S.B. Award Response», in *Proceedings of the North American Academy of Liturgy*, Annual Meeting, San Diego (California), January 5-8, 2006, p. 45-48.
- , «Religion through Ritual», in ID. (éd.), *Teaching Ritual* (American Academy of Religion. Teaching Religious Studies Series), New York, Oxford University Press, 2007, 298 p., p. 177-191.
- , «Response. Defining the Need for a Definition», in KYRIAKIDIS, Evangelos (éd.), *The Archeology of Ritual* (Cotsen Advanced Seminars, 3), Los Angeles, University of California at Los Angeles, 2007, 319 p., p. 277-288.
- , «Belief : A Classificatory Lacuna and Disciplinary “Problem”», in BRAUN, Willi et MCCUTCHEON, Russell T. (éd.), *Introducing Religion. Essays in Honor of Jonathan Z. Smith*, London/Oakville, CT, Equinox Publishing Ltd., 2008, 506 p., p. 85-99.
- , «Extracting the Paradigm – Ouch!», in *Method and Theory in the Study of Religion*, 20 (2008), p. 114-124.
- , «Scriptures – Texts and Then Some», in WIMBUSH, Vincent L. (éd.), *Theorizing Scriptures. New Critical Orientations to a Cultural Phenomenon*, New Brunswick / New Jersey / London, Rutgers University Press, 2008, 310 p., p. 23-28.
- , *Believing and the Practice of Religion* (manuscrit), 244 p. (incluant toutes les feuilles séparatrices).
- , «What’s So Powerful about Ritual?», in *Pacific Rim Report*, Center for the Pacific Rim, University of San Francisco, 22, 2001, p. 1-4 (impression maison à partir de [usf.usfca.edu/pac\\_rim/new/research/pacrimreport/pacrimreport22.html](http://usf.usfca.edu/pac_rim/new/research/pacrimreport/pacrimreport22.html), page consultée le 15 octobre 2011).
- BERNSTEIN, Basil, ELVIN, H. Lionel et PETERS, Richard S., «Ritual in Education», in *Philosophical Transactions of the Royal Society. Series B, Biological Sciences*, 251 (1966), p. 429-436.

- BEST, Ernest, «1 Peter 2 :4-10. A Reconsideration», in *Novum Testamentum*, 11 (1969/4), p. 270-293.
- , «Spiritual Sacrifice. General Priesthood in the New Testament», in *Interpretation* (Richmond), 14 (1960/3), p. 273-299.
- BLINZLER, Josef et CONGAR, Yves, «Priestertum, Allgemeines P.», in Josef HÖFER – Karl RAHNER (éd.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 8, Freiburg, Herder, <sup>2</sup>1963, 1368 c., c. 753-756.
- BLINZLER, Josef, «IEPATEYMA. Zur Exegese von 1 Petr 2, 5 u. 9», in Theologische Fakultät der Universität München, *Episcopus. Studien über das Bischofsamt. Seiner Eminenz Michael Kardinal Von Faulhaber, Erzbischof von München-Freising, zum 80. Geburtstag*, Regensburg, Gregorius-Verlag, 1949, 361 p., p. 49-65.
- BOFF, Leonardo, «Les laïcs et le pouvoir de célébrer la Cène du Seigneur», in ID., *L'Église en genèse. Les communautés de base réinventent l'Église* (Relais Desclée, 2), Paris, Desclée, 1978, p. 90-100.
- BOISMARD, Marie-Émile, «Pierre (Première Épître de)», in Henri CAZELLES et André FEUILLET (éd.), *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 7, Paris, Letouzey et Ané, 1966, c. 1415-1455.
- BOTTE, Bernard – CAPELLE, Bernard – CHARLIER, Louis – ROBEYNS, Anselme, *Cours et Conférences des Semaines Liturgiques*, t. 11 : La participation active des fidèles au culte, Louvain, Abbaye du Mont-César, 1933, 282 p., p. 21-74.
- BOURDALOUE, Louis, «Sur le caractère du chrétien. Sermon pour le dix-septième dimanche après la Pentecôte», in *Œuvres complètes*, t. 2, Paris, L. Vivès, 1876, 544 p., p. 338-349.
- BOURDIEU, Pierre et WACQUANT, Loïc J. D., *Réponses. Pour une anthropologie réflexive* (coll. «Libre examen»), Paris, Seuil, 1992, 267 p.; *An Invitation to Reflexive Sociology*, édition anglaise plus détaillée, Chicago, University of Chicago Press, 1992, 332 p.
- BOURDIEU, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle* (Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques, 92), Genève, Droz, 1972, 269 p.
- , *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge studies in social anthropology, 16), Cambridge, Cambridge University Press, <sup>1</sup>1977, 2005, 248 p.
- , *Le sens pratique* (coll. «Le sens commun»), Paris, Éditions de Minuit, 1980, 475 p.

- BRADSHAW, Paul et MELLOH, John (éd.), *Foundations in Ritual Studies. A Reader for Students of Christian Worship*, Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2007, 228 p.
- BREMOND, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 9, Paris, Bloud et Gay, 1932, 395 p.
- BRINKMAN, B. R., «On Sacramental Man», in *The Heythrop Journal*, 13 (1972/4), p. 371-401; 14 (1973/1), p. 5-34; 14 (1973/2), p. 162-189; 14 (1973/3), p. 280-306; 14 (1973/4), p. 396-416.
- BRINKTRINE, Johannes, «Das Amtspriestertum und das allgemeine Priestertum der Gläubigen», in *Divus Thomas* (Freiburg), 22 (1944), p. 291-308.
- BRUNGS, Robert A., *A Priestly People*, New York, Sheed and Ward, 1968, 179 p.
- BRUNO DE SEGNI, *Expositio in Exodum*, 29 (PL 164), Paris, Migne, 1854, 1288 c., c. 233-378.
- CALMET, Augustin, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, t. 8, Paris, Emery, 1726, 1071 p.
- CALVIN, Jean, *Institution de la religion chrestienne*, IV (Bibliothèque des textes philosophiques), éd. Jean-Daniel Benoît, Paris, J. Vrin, 1961, 541 p.
- CAPELLE, Bernard, «Problèmes du "Sacerdoce royal" des fidèles» in *Questions liturgiques et paroissiales*, 25 (1940/2; 3-6), p. 81-93; 141-150.
- CASEL, Odo, «Oblatio rationabilis», in *Theologische Quartalschrift* (Tübingen), 99 (1917/18), p. 429-438.
- , «Die Λογικὴ θυσία der antiken Mystik in christlichliturgischer Umdeutung», in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 4 (1924), p. 37-47.
- CASPERS, Charles et SCHNEIDERS, Marc (éd.), *Omnes circumadstantes. Contributions Towards a History of the Role of the People in the Liturgy. Presented to Herman Wegman on the Occasion of his Retirement from the Chair of History of Liturgy and Theology in the Katholieke Theologische Universiteit Utrecht*, Kampen, J. H. Kok, 1990, 320 p.
- CASTELLANO, Jesús, «Sacerdozio dei fedeli», in Ermanno ANCILLI (éd.), in *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, t. 3, Roma, Città Nuova Editrice, 1992, p. 1801-2734, p. 2199-2202.
- Catéchisme du Concile de Trente*, t. 1, éd. Abbé Dassance, Paris, A. Roger et F. Chernoviz, 1900, 536 p.

*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997, 949 p.

CECOLIN, Romano (éd.), *Sacerdozio e mediazioni. Dimensioni della mediazione nell'esperienza della chiesa* («Caro Salutis Cardo». Contributi, 5), Padova, Edizioni Messaggero Padova, 1991, 445 p.

CERFAUX, Lucien, «Regale Sacerdotium», in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 28 (1939/1), p. 5-39.

-----, *Le chrétien dans la théologie paulinienne* (Lectio divina, 33), Paris, Cerf, 1962, 539 p.

CHAUVET, Louis-Marie, «La ritualité chrétienne dans le cercle infernal du symbole», in *La Maison-Dieu*, 133 (1978/1), p. 31-77.

-----, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements* (Rites et Symboles, 9), Paris, Cerf, 1979, 306 p.

-----, «Sacrements et institution», in MICHEL, Marc (éd.), *La théologie à l'épreuve de la vérité. Travaux du CERIT* (Cogitatio Fidei, 126), Paris, Cerf, 1984, 301 p., p. 201-235.

-----, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (Cogitatio fidei, 144), Paris, Cerf, 1987, 582 p.

-----, «Ritualité et théologie», in *Recherches de Science Religieuse*, 78 (1990/4), p. 535-564.

-----, «La singularité du rapport chrétien à la Bible», in *La Maison-Dieu*, 190 (1992/2), p. 142-154.

-----, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps* (coll. «Vivre, Croire, Célébrer». Série «Recherches»), Paris, Éditions Ouvrières, 1993, 216 p.

-----, «Sacrements», in MATHON G., BAUDRY, G.-H. et THIERY, E. (éd.), *Catholicisme*, t. 13, Paris, Letouzey et Ané, 1993, 1272 c., c. 326-361.

-----, «La liturgie demain : essai de prospective», in DE CLERCK, Paul (éd.), *La liturgie, lieu théologique* (Sciences théologiques et religieuses, 9), Paris, Beauchesne, 1999, 240 p., p. 201-229.

-----, «La théologie sacramentaire aujourd'hui : quelques axes de recherche à promouvoir», in *Recherches de Science Religieuse*, 97 (2009/4), p. 491-514.

- , *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements* (Theologia), Montrouge, Bayard, 2010, 421 p.
- , «La liturgie, lieu d'accomplissement de la vérité», in MOLINARIO, Joël et MOOG, François (éd.), *La théologie et le travail de la foi. Mélanges offerts à Henri-Jérôme Gagey*, Paris, Salvator, 2015, 351 p., p. 229-243.
- CHAUVET, Patrick (éd.), *Sacerdoce des baptisés, sacerdoce des prêtres. Textes de l'antiquité chrétienne, de Tertullien à Pierre Damien* (Pères dans la foi, 46), Paris, Migne, 1991, 176 p.
- CHENU, Marie-Dominique, «Pour une anthropologie sacramentelle», in *La Maison-Dieu*, 119 (1974/3), p. 85-100.
- CHIURAZZI, Gaetano, *Il postmoderno. Il pensiero nella società della comunicazione* (Filosofia contemporanea), Torino, Paravia, 1999, 220 p.
- CHUPUNGO, Anscar J., *Cultural Adaptation of the Liturgy*, New York/Ramsey, Paulist Press, 1982, 119 p.
- , «A Definition of Liturgy», in ID. (éd.), *Handbook for Liturgical Studies*, t. 1 : Introduction to the Liturgy, Collegeville, MN, The Liturgical Press, 1997, 425 p., p. 3-10.
- , «Christ and the Priestly People», in ID., *What, Then, Is Liturgy? Musings and Memoir*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2010, 251 p.
- CLEGG, Stewart R., *Frameworks of Power*, London/Newbury Park/New Delhi, 1989, 297 p.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Fragmenta. I. Adumbrationes in priorem D. Petri Epistolam* (PG 9), Paris, Migne, 1890, 1696 c., c. 729-732.
- Code de droit canonique bilingue et annoté*, Montréal, Wilson & Lafleur, 1999, 1894 p.
- COMAROFF, Jean, *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1985, 296 p.
- COMMISSION INTERNATIONALE FRANCOPHONE POUR LES TRADUCTIONS ET LA LITURGIE, *Prières eucharistiques pour la réconciliation, pour assemblées d'enfants, pour des circonstances particulières*, Paris, Desclée-Mame, 2002, 48 p.
- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, «Thèmes choisis d'ecclésiologie», in *Documentation catholique*, 83 (1985/1), p. 57-73.

COMSTOCK, W. Richard [et al.] (éd.), *Religion and Man. An Introduction*, New York, Harper & Row, 1971, 676 p.

*Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Paris, Centurion, 1967, 1012 p.

CONGAR, Yves, «Structure du sacerdoce chrétien», in *La Maison-Dieu*, 27 (1951/3), p. 51-85.

-----, «Un essai de théologie sur le sacerdoce catholique. La thèse de l'abbé Long-Hasselmanns. Texte et remarques critiques», in *Revue des Sciences Religieuses*, 25 (1951/2), p. 187-199; 25 (1951/3), p. 270-304.

-----, «Les laïcs et la fonction sacerdotale de l'Église», in ID., *Jalons pour une théologie du laïcat* (Unam Sanctam, 23), Paris, Cerf, 1954, 683 p., p. 159-313.

-----, «L'«Ecclesia» ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique», in Jean-Pierre JOSSUA et Yves CONGAR (éd.), *La liturgie après Vatican II. Bilan, études, prospective* (Unam Sanctam, 66), Paris, Cerf, 1967, 419 p., p. 241-282.

-----, *Le sacerdoce chrétien des laïcs et des prêtres* (Études Religieuses, 777), Bruxelles/Paris, La Pensée Catholique/Office général du livre, 1967, 93 p.

CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, Paris, Pierre Téqui, 2002, 282 p.

COPPENS, Joseph, «Le sacerdoce royal des fidèles : un commentaire de I Petr., II, 4-10», in COLLECTIF, *Au service de la parole de Dieu. Mélanges offerts à Monseigneur André-Marie Charue, évêque de Namur*, Gembloux, J. Duculot, 1969, 546 p., p. 61-75.

COUSINS, Mark et HUSSAIN, Athar, «Power», in ID., *Michel Foucault*, New York, St. Martin's Press, 1984, 278 p., p. 225-251.

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Ad reginas de recta fide. Oratio altera* (PG 76), Paris, Migne, 1859, 1480 c., c. 1335-1420.

CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques* (Sources chrétiennes, 126), éd. Auguste Piédagnel, Paris, Cerf, 1966, 210 p.

D'AMBRIÈRES, Jean-Michel, *Le sacerdoce du peuple chrétien* (Présence du catholicisme), Paris, P. Téqui, 1952, 116 p.

DABIN, Paul, *Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints*, Paris/Gembloux, Bloud & Gay/J. Duculot, 1941, 483 p.

- , *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne* (Museum Lessianum. Section théologique, 48), Bruxelles/Paris, Édition Universelle/Desclée de Brouwer & Cie, 1950, 643 p.
- DACQUINO, Pietro, «Il sacerdozio del nuovo popolo di Dio e la prima lettera di Pietro», in Agostino BEA [et al.], *San Pietro. Atti della XIX settimana biblica*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1966, 564 p., p. 291-317.
- DALY, Robert J., *Sacrifice Unveiled. The True Meaning of Christian Sacrifice*, London / New York, T & T Clark, 2009, 260 p.
- DE AMBROGGI, Pietro, *Le epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*, in Salvatore GAROFALO (éd.), *La Sacra Bibbia*, t. 44, Torino, Marietti, <sup>2</sup>1949, 318 p.
- DE LA CROIX MARIOLLE, Bénédicte-Marie, «Sacerdoce commun et ministériel dans une Église qui célèbre», in *La Maison-Dieu*, 270 (2012/2), p. 119-148.
- DE LA POTTERIE, Ignace, «Consécration ou sanctification du chrétien d'après Jean 17?», in *Le sacré. Études et recherches. Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome, Rome, 4-9 janvier 1974*, Paris, Aubier/Éditions Montaigne, 1974, 492 p., p. 333-349.
- DE LA SOUJEOLE, Benoît-Dominique (éd.), *Prêtre du Seigneur dans son Église. Quelques requêtes actuelles de spiritualité sacerdotale*, Paris, Parole et Silence, 2009, 265 p.,
- DE LA TAILLE, Maurice, *The Mystery of Faith*, t. 2 : The Sacrifice of the Church, London/New York, Sheed and Ward, 1950, 473 p.
- DE MARCA, Pierre, «Dissertatio De discrimine clericorum & laicorum», c. 2, § 7, in ID., *Dissertationes selectae ecclesiasticae*, t. 4, Bamberg, Vincentium Dederich, 1789, 448 p., p. 301-336.
- De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi*, ed. typica, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1990, 242 p.
- DE PORT-MAURICE, Léonard, «Il tesoro nascosto, ovvero, pregi ed eccellenze della S. Messa», in *Collezione completa delle opere del Beato Leonardo da Porto Maurizio*, t. 3, Roma, Tipografia di C. Puccinelli, 1853, 135 p., p. 15-16.
- DE ROSA, Giuseppe, «Il sacerdozio comune dei fedeli nel Nuovo Testamento», in *Civiltà Cattolica*, 123 (1972/4), p. 350-357.
- , «Il sacerdozio comune dei fedeli nella tradizione della Chiesa», in *Civiltà Cattolica*, 123 (1972/4), p. 538-549.

- , «Teologia del sacerdozio “comune” dei fedeli», in *Civiltà Cattolica*, 124 (1973/1), p. 131-143.
- DE SMEDT, Émile-Joseph, «Le sacerdoce des fidèles», in Guilherme BARAÚNA (éd.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, t. 2 (Unam Sanctam, 51b), Paris, Cerf, 1966, 702 p., p. 411-424.
- DENZINGER, Henricus et SCHÖNMETZER, Adolfus, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1973, 954 p.
- DIX, Gregory, *The Shape of the Liturgy*, London, A. & C. Black, 1982, 764 p.
- DOUGLAS, Mary, *Purity and Danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966, 188 p.
- , *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, New York, Vintage Books, <sup>1</sup>1970, 1973, 218 p.
- DREYFUS, Hubert L. et RABINOW, Paul (éd.), *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, 231 p.
- DUMEIGE, Gervais, *La foi catholique*, Paris, Éditions de l'Orante, 1993, 558 p.
- DUNTLEY, Madeline, «Ritual Studies», in Lindsay JONES [et al.] (éd.), *Encyclopedia of Religion*, t. 11, Detroit, Thomson Gale, <sup>2</sup>2005, p. 7179-7863, p. 7856-7861.
- DURKHEIM, Émile et MAUSS, Marcel, «De quelques formes primitives de classification», in *Année sociologique*, 6 (1901-1902), p. 1-72.
- DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, <sup>1</sup>1912, <sup>6</sup>2008, 647 p.
- DURST, Bernhard, *Dreifaches Priestertum*, Neresheim (Württemberg), Benediktinerabtei, <sup>2</sup>1947, 95 p.
- DUVAL, Léon-Étienne [et al.], *L'Église. Constitution “Lumen Gentium”. Texte conciliaire, introduction, commentaires* (Vivre le Concile), Tours, Mame, 1966, 301 p.
- ECKBERT DE SCHÖNAU, *Sermones contra Catharos*, serm. 10 (PL 195), Paris, Migne, 1855, 1296 c., c. 69-84.
- EISENSTEIN, Élisabeth, *The Printing as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, 794 p.

- ELIADE, Mircea, *Le sacré et le profane* (coll. «Idées»), Paris, Gallimard, 1965, 186 p.
- , *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, <sup>2</sup>1969, 187 p.
- ELLIOTT, John Hall, *The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of I Peter 2: 4-10 and the Phrase βασιλειον ιεράτευμα* (Supplements to Novum Testamentum, 12), Leiden, E.J. Brill, 1966, 258 p.
- EMERY, Gilles, «Le sacerdoce spirituel des fidèles chez saint Thomas d'Aquin», in *Revue thomiste*, 99 (1999/1), p. 211-243.
- EPHREM, «De Poenitentia», in ID., *Opera omnia*, t. 1, éd. Josephi Simonii Assemani, Venetiis, Typis Gasparis Gerardi, 1755, 612 p., p. 389-408.
- ESTIUS, Guillaume, *Annotationes in praecipua ac difficiliora Sacrae Scripturae loca*, Anvers, H. Verdussium, <sup>3</sup>1652, 713 p.
- ÉTIENNE D'AUTUN (= ÉTIENNE DE BAUGÉ), *Tractatus de Sacramento Altaris*, 13 (PL 172), Paris, Migne, 1854, 1472 c., c. 1273-1308.
- FEUILLET, André, «Les “sacrifices spirituels” du sacerdoce royal des baptisés (I P 2, 5) et leur préparation dans l'Ancien Testament», in *Nouvelle revue théologique*, 96 (1974/7), p. 704-728,
- FLORUS DE LYON, *De Expositione Missae*, 52 (PL 119), Paris, Migne, 1852, c. 15-72.
- FOUCAULT, Michel, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Colin GORDON (éd.), New York, Pantheon Books, 1980, 270 p.
- GÄCKLE, Volker, *Allgemeines Priestertum. Zur Metaphorisierung des Priestertitels im Frühjudentum und Neuen Testament* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 331), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, 769 p.
- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, 470 p.
- GELDHOF, Joris, «Être et devenir chrétien dans les cultures postmodernes», in *La Maison-Dieu*, 278 (2014/2), p. 13-50.
- GERHARDS, Albert et KRANEMANN, Benedikt, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, <sup>3</sup>2013, 256 p.
- GHIRARDI, Mario, «Merito dell'uomo», in *Enciclopedia Cattolica*, t. 8, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica per il Libro Cattolico, 1952, 2048 c., c. 721-726.

- GIHR, Nikolaus, *Das heilige Meßopfer dogmatisch*, (Theologische Bibliothek, 2<sup>e</sup> série), Freiburg im Breisgau, Herder, <sup>1</sup>1877, 705 p.
- GLUCKMAN, Max, «Les rites de passage», in ID. (éd.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press, <sup>1</sup>1962, 1966, p. 1-52.
- GOODY, Jack, «Religion and Ritual. The Definitional Problem», in *British Journal of Sociology*, 12 (1961/2), p. 142-164.
- GRELOT, Pierre, «Le sacerdoce commun des fidèles dans le Nouveau Testament», in *Esprit et Vie*, 94 (1984/9), p. 138-144.
- GRENZ, Stanley J. et FRANKE, John R., *Beyond Foundationalism. Shaping Theology in a Postmodern Context*, Louisville, KY, Westminster John Knox Press, 2001, 298 p.
- GRILLMEIER, Aloys, «Das Volk Gottes», in Herbert VORGRIMLER (éd.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, t. 1, Freiburg, Herder, 1966, 391 p., p. 176-209.
- GRILLO, Andrea, «L'esperienza rituale come "dato" della teologia fondamentale : ermeneutica di una rimozione e prospettive teoriche di reintegrazione», in TERRIN, Aldo Natale (éd.), *Liturgia e incarnazione* («Caro Salutis Cardo». Contributi, 14), Abbazia di Santa Giustina Padova, Edizioni Messaggero Padova, 1997, 399 p., p. 167-224.
- , «Teologia sacramentaria, teologia liturgica e teologia fondamentale : verso una convergenza», in GRILLO, Andrea, PERRONI, Marinella et TRAGAN, Pius-Ramon (éd.), *Corso di teologia sacramentaria*, t. 1 : Metodi e prospettive, Brescia, Queriniana, 2000, 628 p., p. 108-138.
- , *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra Movimento Liturgico e (post-) modernità* (coll. Leitourgía. Sezione storico-pastorale), Assisi, Cittadella Editrice, 2003, 223 p.
- , *Il rinnovamento liturgico tra prima e seconda svolta antropologica. Il presupposto rituale nell'epoca del postmoderno* (Quaderni della rivista di scienze religiose, 2), Roma, Vivere In, 2004, 125 p.
- , «Actuosa participatio. Il vero fine della riforma liturgica», in *Revista Pistis & Praxis*, 4 (2012/2), p. 441-461.
- , «Liturgia e rivelazione. La lettura liturgica della rivelazione nel rapporto tra *Sacrosanctum Concilium* e *Dei Verbum*», in CHIARAMELLO, Pierangelo (éd.), *Il Concilio Vaticano II e la liturgia. Memoria e futuro. Atti della XL Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Rocca di Papa, 27-31 Agosto 2012*

(Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». «Subsidia», 165. Collana Studi di Liturgia – Nuova Serie, 56), Roma, CLV-Edizioni Liturgiche, 2013, 285 p., p. 37-57.

GRIMAUD, Charles, «*Ma*» messe, Paris, P. Téqui, <sup>37</sup>[193?], 262 p.

GRIMES, Ronald L., «Ritual Studies», in Mircea ELIADE [et al.] (éd.), *The Encyclopedia of Religion*, t. 12, New York, Macmillan, 1987, 570 p., p. 422-425.

GRONDIN, Jean, *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (Die Philosophie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, 249 p.

GROSCHÉ, Robert, «Das allgemeine Priestertum», in ID., *Pilgernde Kirche*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, <sup>1</sup>1938, 1969, 252 p., p. 159-204.

GRUDEN, John C., *The Mystical Christ. Introduction to the Study of the Supernatural Character of the Church*, St. Louis, B. Herder Book Co., 1938, 343 p.

GUERRIC D'IGNY, *De Purificatione Beatae Mariae Virginis. Sermo V*, 16 (PL 185), Paris, Migne, 1855, 2020 c., c. 79-89.

GUINDON, Roland, *L'analogie du sacerdoce chrétien. Étude sur la participation des fidèles au saint sacrifice de la messe*, Saint-Jérôme, Évēché, 1955, 56 p.

HAMELINE, Jean-Yves, «Aspects du rite», in *La Maison-Dieu*, 119 (1974), p. 101-111.

-----, *Une poétique du rituel* (Liturgie, 9), Paris, Cerf, 1997, 215 p.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, <sup>1</sup>1927, <sup>10</sup>1963, 437 p.

HERTZ, Robert, «La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse», in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 68 (1909), p. 553-580.

HÉSYCHIUS, «In Ps. 26», in V. JAGIĆ (éd.), *Supplementum Psalterii Bononiensis*, Vienne, Adolphus Holzhausen, 1917, 320 p., p. 45-47.

HINTZEN, Georg, «Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und das besondere Priestertum des Dienstes in der ökumenischen Diskussion», in *Catholica*, 45 (1991/1), p. 44-77.

HOBBSAWN, Eric, «Introduction. Inventing Traditions», in HOBBSAWN, Eric et RANGER, Terence (éd.), *The Invention of Tradition* (Past and Present Publications), Cambridge [et al.], Cambridge University Press, <sup>1</sup>1983, 1989, 322 p., p. 1-14.

- HOGUE, David A., «Catching the Dog's Own Tail. An Essay in Honor of Catherine Bell», in *Religious Studies Review*, 36 (2010/3), p. 175-181.
- HONORIUS D'AUTUN, *Gemma Animae*, 134 (PL 172), Paris, Migne, 1854, 1472 c., c. 541-738.
- HUGHES D'AMIENS, *Dialogorum*, 5, 19 (PL 192), Paris, Migne, 1855, 1392 c., c. 1137-1248.
- HUGHES-FREELAND, Felicia, «Introduction», in ID., (éd.), *Ritual, Performance, Media*, London/New York, 1998, 237 p., p. 1-27.
- HUXLEY, Julian, «A Discussion on Ritualization of Behavior in Animals and Man. Introduction», in *Philosophical Transactions of the Royal Society. Series B, Biological Sciences*, 251 (1966), p. 249-271.
- INNOCENT III, *De Sacro Altaris Mysterio*, III, 6 (PL 217), Paris, Migne, 1855, 1210 c., c. 773-916.
- Institutio generalis de Liturgia Horarum*, in *Liturgia Horarum*, t. 1, ed. typica altera, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1985, 1401 p., p. 21-94.
- Institutio generalis Missalis Romani*, in *Excerptum ex editione typica tertia emendata Missalis Romani*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2008, 70 p.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* (Sources chrétiennes, 100/2), éd. Adelin Rousseau, Paris, Cerf, 1965, p. 353-995.
- ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae* 6, 19 (PL 82), Paris, Migne, 1850, 1060 c., c. 229-260.
- JEAN CHRYSOSTOME, *In Epist. II ad Cor. Homil. III* (PG 61), Paris, Migne, 1862, 804 c., c. 405-418.
- JEAN-PAUL II, «Pastores dabo vobis. Adhortatio Apostolica Postsynodalis», in *Acta Apostolicae Sedis*, 84 (1992/8), p. 657-804.
- «Jean-Yves Hameline. Un théologien de l'action liturgique» (dossier), in *La Maison-Dieu*, 279 (2014/3), p. 5-130.
- JÉRÔME, *Débat entre un Luciférien et un Orthodoxe* (Sources chrétiennes, 473), éd. Aline Canellis, Paris, Cerf, 2003, 225 p.
- JOIN-LAMBERT, Arnaud, *La liturgie des heures par tous les baptisés. L'expérience quotidienne du mystère pascal* (Liturgia condenda, 23), Leuven, Peeters, 2009, 353 p.

- JOSSUA, Jean-Pierre, «La constitution “Sacrosanctum Concilium” dans l’ensemble de l’oeuvre conciliaire», in Jean-Pierre JOSSUA et Yves CONGAR (éd.), *La liturgie après Vatican II. Bilan, études, prospective* (Unam Sanctam, 66), Paris, Cerf, 1967, 419 p., p. 127-156.
- JUDÉAUX, R. P., *Le sacerdoce du fidèle à la messe*, Paris, La Croisade, 1923, 70 p.
- JUNKER, Hubert, «Das allgemeine Priestertum. I. Das allgemeine Priestertum des Volkes Israel nach Ex. 19, 6», in *Trierer Theologische Zeitschrift*, 56 (1947/1), p. 10-15.
- JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon* (Paradosis, 47/1), éd. Philippe Bobichon, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2003, 563 p.
- KACZYNSKI, Reiner, «Gottesdienstleitung durch Beauftragte Laien», in Manfred WEITLAUFF et Peter NEUNER (éd.), *Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag*, St. Ottilien, EOS-Verl., 1998, 983 p., p. 857-878.
- , «Sacrosanctum Concilium. Kommentierung», in Peter HÜNERMANN et Bernd Jochen HILBERATH (éd.), *Herder Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, t. 2, Freiburg / Basel / Wien, Herder, 2004, 611 p., p. 53-197.
- KAVANAGH, William A., *Lay Participation in Christ’s Priesthood* (Universitas Catholica Americae. S. Facultas Theologica, 41), Washington, D.C., Catholic University of America, 1935, 131 p.
- KELLEHER, Margaret Mary, «Ritual Studies», in *New Catholic Encyclopedia*, t. 12, Detroit, Thomson-Gale / Washington, D.C., Catholic University of America, <sup>2</sup>2003, 926 p., p. 258-260.
- KELLY, John Norman Davidson, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, London, Adam & Charles Black, <sup>1</sup>1969, 1976, 387 p.
- KETTER, Peter, «Das allgemeine Priestertum. II. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen nach dem ersten Petrusbrief», in *Trierer Theologische Zeitschrift*, 56 (1947/2), p. 43-51.
- KILMARTIN, Edward J., *The Eucharist in the West. History and Theology*, Collegeville, Minn., Liturgical Press, 1998, 422 p.
- KINDER, Ernst, *Das allgemeine Priestertum im Neuen Testament* (Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses, 5), Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1953, 95 p., p. 5-23.

- KLÖCKENER, Martin et RICHTER, Klemens (éd.), *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung* (Quaestiones Disputatae, 171), Freiburg / Basel / Wien, Herder, 1998, 284 p.
- KNOCH, Otto, *Der Erste und Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief* (Regensburger Neues Testament, 8, t. 2/2), Regensburg, F. Pustet, 1990, 330 p.
- KNOPF, Rudolph, *Die Briefe Petri und Judae* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 12), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>7</sup>1912, 329 p.
- KRANEMANN, Benedikt et POST, Paul (éd.), *Die modernen Ritual Studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft* (Liturgia condenda, 20), Leuven / Paris / Dudley, MA, Peeters, 2009, 323 p.
- KREBS, Engelbert, *Vom königlichen Priestertum des Volkes Gottes*, Freiburg, Caritasverlag, 1924, <sup>2</sup>1925, 32 p.
- KRISTEVA, Julia, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection* (coll. «Tel Quel»), Paris, Seuil, 1980, 247 p.
- KRUEGER, Arthur F., «Sacrifice of Christ's Mystical Body», in ID., *Synthesis of Sacrifice According to Saint Augustine. A Study of the Sacramentality of Sacrifice* (Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum. Dissertationes ad Lauream, 19), Mundelein, IL, Apud aedes Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, 1950, 171 p., p. 115-163.
- KUBICKI, Judith M., «Perception, Presence, and Sacramentality in a Postmodern Context», in ID., *The Presence of Christ in the Gathered Assembly*, New York / London, Continuum, 2006, 179 p., p. 9-32.
- KÜNG, Hans, *Strukturen der Kirche* (Quaestiones Disputatae, 17), Freiburg, Herder, 1962, 355 p.
- KUNZLER, Michael, *Die Liturgie der Kirche* (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie, 10), Paderborn, Bonifatius, 1995, 672 p.
- La célébration de la confirmation. Nouveau rituel*, Lyon, Chalet-Tardy, 1976, 79 p.
- La Sainte Bible polyglotte*, t. 8, éd. F. Vigouroux, Paris/Montréal, A. Roger et F. Chernoviz/Librairie Granger Frères, 1909, 582 p.
- LAMBERTS, Jozef (éd.), *The Active Participation Revisited = La participation active. 100 ans après Pie X et 40 ans après Vatican II* (Textes et études liturgiques, 19), Leuven, Peeters, 2004, 124 p.

- , «L'évolution de la notion de "participation active" dans le Mouvement liturgique du XX<sup>e</sup> siècle», in *La Maison-Dieu*, 241 (2005/1), p. 77-120.
- «La participation à la liturgie» (dossier), in *La Maison-Dieu*, 241 (2005/1), p. 5-177.
- LAROS, Matthias, «Das Sakrament des allgemeinen Priestertums», in ID., *Pfingstgeist über uns : die heilige Firmung als Sakrament der Persönlichkeit, des allgemeinen Priestertum und des apostolischen Geistes hier und heute*, Regensburg, F. Pustet, 1935, 219 p., p. 31-53.
- LAURANCE, John D., «Catherine Bell and Liturgical Theology», in *Antiphon*, 4 (1999/2), p. 14-18.
- LEACH, Edmund R., «Ritual», in SILLS, David L. (éd.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, t. 13, New York, Macmillan Company & The Free Press, 1968, p. 520-526.
- LÉCUYER, Joseph, «Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères», in *La Maison-Dieu*, 27 (1951/3), p. 7-50.
- , *Le sacerdoce dans le mystère du Christ* (Lex orandi, 24), Paris, Cerf, 1957, 412 p.
- LÉON LE GRAND, *Sermons*, t. 4 (Sources chrétiennes, 200), éd. René Dolle, Paris, Cerf, 1973, 458 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *L'homme nu* (Mythologiques, 4), Paris, Plon, 1971, 688 p.
- LEWIS, Gilbert, *Day of Shining Red. An Essay on Understanding Ritual* (Cambridge Studies in Social Anthropology, 27), Cambridge [et al.], Cambridge University Press, 1980, 235 p.
- LOHMEYER, Ernst, «Vom urchristlichen Abendmahl. II. Das Mahl in der ältesten Christenheit», in *Theologische Rundschau* (Neue Folge), 9 (1937/5), p. 273-312.
- LOTH, Arthur, «La participation des fidèles au saint sacrifice de la messe», in *Revue anglo-romaine*, 2 (1896/21), p. 145-159.
- LUTHER, Martin, «De abroganda missa privata», in ID., *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe, 8), Weimar, Hermann Böhlaus, 1889, 720 p., p. 411-476.
- , «De instituendis ministri Ecclesiae», in ID., *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe, 12), Weimar, Hermann Böhlaus, 1891, 706 p., p. 160-196.

- MANN, Patricia M., *How Rituals Form and Transform. The Scrutiny Rite from Medieval to Modern Times*, Washington, D.C., Catholic University of America, 2011, 295 p.  
(directeur : Michael G. Witczak).
- MARMION, Columba, *Le Christ, vie de l'âme*, Paris, Desclée de Brouwer, <sup>1</sup>1917, 1931, 522 p.
- MARSILI, Salvatore, «Liturgia e non-liturgia», in Burkhard NEUNHEUSER [et al.] (éd.), *Anàmnesis. Introduzione storico-teologico alla Liturgia*, t. 1 : la Liturgia, momento nella storia della salvezza, Torino, Marietti, 1974, 222 p., p. 137-156.
- MARTIMORT, Aimé-Georges, «L'assemblea liturgica», in *Antonianum*, 42 (1967/2), p. 177-187.
- (éd.), *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, t. 1 : Principes de la liturgie, Paris, Desclée, 1983, 309 p.
- MARTINS, Saraiva, «The Ministerial Priesthood and the Common Priesthood. Relationship and Differences», in *Omnis Terra*, 21 (1987/4), p. 189-198.
- MARTY, François, *Sentir et goûter. Les sens dans les «Exercices spirituels» de saint Ignace* (Cogitatio fidei, 241), Paris, Cerf, 2005, 318 p.
- MAUGER, Gérard, «La théorie de la pratique», in LEBARON, Frédéric et MAUGER, Gérard (éd.), *Bourdieu* (Lectures de...), Paris, Ellipses, 2012, 399 p., p. 125-153.
- MAUSS, Marcel, «Les techniques du corps», in *Sociologie et Anthropologie* (Bibliothèque de sociologie contemporaine), Paris, Presses Universitaires de France, <sup>1</sup>1950, <sup>4</sup>1968, 482 p., p. 363-386.
- MCGANN, Mary, «Introduction of the Godfrey Diekmann, O.S.B. Award Recipient», in *Proceedings of the North American Academy of Liturgy*, Annual Meeting, San Diego (California), January 5-8, 2006, p. 41-43.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, «Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques», in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 41 (1947/4), p. 119-135.
- MERQUIOR, José Guilherme, «The Veil and the Mask. On Ideology, Power and Legitimacy», in ID., *The Veil and the Mask. Essays on Culture and Ideology*, London/Boston/Henley, Routledge & Kegan Paul, 1979, 161 p., p. 1-38.
- , «Foucault's "cratology". His Theory of Power», in ID., *Foucault*, London, Fontana Press, <sup>1</sup>1985, <sup>2</sup>1991, 188 p., p. 108-118 et 169-170.

- MILLAY, Krista, *Ritual under Negotiation. A Catholic Feminist Engagement with Sacrificial Atonement Theology*, Boston, Boston University School of Theology, 2011, 277 p. (directrice : Shelly Rambo).
- MINNICH, Nelson H., «The Priesthood of all Believers at the Council of Trent», in *The Jurist*, 67 (2007/2), p. 341-363, p. 362).
- Missale Romanum*, ed. typica, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970, 966 p.
- MITTERSTIELER, Elmar, *Das wunderbare Licht, in dem wir leben. Gleichheit, Würde und Priestertum aller in der Kirche*, Würzburg, Echter, 2011, 166 p.
- MÖHLER, Johann Adam, «Von der Teilnahme aller Christen an dem Berufe der Geistlichen», in Id., *Die Einheit der Kirche, oder Das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit, 2), Mainz, Matthias Grünewald, <sup>1</sup>1825, 1925, 365 p., p. 243-256.
- MOINGT, Joseph, «Nature du sacerdoce ministériel», in *Recherches de Science Religieuse*, 58 (1970/2), p. 237-272.
- , *Dieu qui vient à l'homme*, t. 2 : De l'apparition à la naissance de Dieu, 2 (Cogitatio Fidei, 257), Paris, Cerf, 2007, p. 463-1206.
- MOORE-KEISH, Martha Lane, «*Do This in Remembrance of Me*». *A Ritual Approach to Reformed Eucharistic Theology*, Atlanta, Emory University, 2000, 210 p. (directeurs : Don Saliers, Rebecca Chopp).
- MORÁN, Apolinar, «Sacerdocio común de los fieles y sacerdocio ministerial», in *Estudios Eclesiásticos*, 52 (1977/3), p. 331-353.
- NIEBECKER, Engelbert, *Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1936, 173 p.
- NNEJI, Stella, «The Active Participation of the Faithful in the Eucharist. Reflecting on the Implementations of the Teaching of the Second Vatican Council», in *Questions liturgiques*, 90 (2009/1), p. 214-236.
- O'CONNOR, E. D., «Mediation», in *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, New York [et al.], McGraw-Hill Book Company, 1967, p. 567-571.
- ODON DE CAMBRAI, *Expositio in Canonem Missae* (PL 160), Paris, Migne, 1854, 1252 c., c. 1053-1070.

- Ordo baptismi parvulorum*, ed. typica, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973, 92 p.
- Ordo confirmationis*, ed. typica, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973, 49 p.
- Ordo initiationis christianae adultorum*, ed. typica, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1972, 192 p.
- Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*, ed. typica, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1972, 79 p.
- ORR, Denis (= ORR, David), *The Gift of the Priesthood of the Faithful. A Study of the Theme as Evidenced in the Use of 1 P 2, 9 in the Patristic and Liturgical Traditions of the Latin, Roman Church* (Thesis ad Lauream, 163), Romae, Pontificium Athenaeum S. Anselmi de Urbe – Pontificium Institutum Liturgicum, 1991, 263 p.
- ORR, David, «The Giving of the Priesthood to the Faithful», in Gerald P. GLEESON (éd.), *Priesthood. The Hard Questions*, Newtown (Australia), E.J. Dwyer, 1993, 121 p., p. 61-77.
- , «Educating for the Priesthood of the Faithful», in *Worship*, 83 (2009/5), p. 431-457.
- ORTIGUES, Edmond, *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier/Montaigne, 1962, 228 p.
- OSBORNE, Kenan B., «Methodology and the Christian Sacraments», in *Worship*, 48 (1974/9), p. 536-549.
- , *Sacramental Theology. A General Introduction*, New York / Mahwah, Paulist Press, 1988, 154 p.
- , *Sacramental Guidelines. A Companion to the New Catechism for Religious Educators*, New York / Mahwah, N.J., Paulist Press, 1995, 145 p.
- , «Sacramental Life in the Year 1000», in *Chicago Studies*, 37 (1998/3), p. 245-256.
- , *Christian Sacraments in a Postmodern World. A Theology for the Third Millennium*, New York / Mahwah, N.J., Paulist Press, 1999, 249 p.
- OWEN, Dennis E., «Ritual Studies as Ritual Practice. Catherine Bell's Challenge to Students of Ritual», in *Religious Studies Review*, 24 (1998/1), p. 23-30.
- PALMER, Paul F., «The Lay Priesthood : Real or Metaphorical?», in *Theological Studies*, 8 (1947/4), p. 574-613.

- , «Lay Priesthood, towards a Terminology», in *Theological Studies*, 10 (1949/2), p. 235-250.
- PARENT, Rémi, «Au service du sacerdoce baptismal», in ID., *Prêtres et évêques. Le service de la présidence ecclésiale* (Brèches théologiques, 12), Montréal / Paris, Éditions Paulines / Cerf, 1992, 316 p., p. 85-120.
- PARENTEAU, André, «Le sacerdoce cultuel des baptisés», in ID., *La vie religieuse chrétienne. Esquisse théologique*, vol. 1 : Le sacerdoce fondamental des baptisés (coll. «Hier-Aujourd'hui», 22), Montréal, Bellarmin, 1982, 178 p., p. 61-82.
- PARSCH, Pius, «Aktive Teilnahme des Volkes», in ID., *Volksliturgie. Ihr Sinn und Umfang* (Pius-Parsch-Studien, 1), Würzburg, Echter, <sup>1</sup>1940, 2004, 512 p., p. 99-124.
- PASCHER, Joseph, «Das Mitopfern der Gläubigen», in ID., *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Münster, Aschendorff, 1953, <sup>2</sup>1954, 392 p., p. 270-283.
- PELLAND, Lionel, «Le sacerdoce des fidèles», in *Sciences Ecclésiastiques*, 2 (1949), p. 5-26.
- PEROLLI, Injac, *Il sacerdozio comune nell'insegnamento del Concilio Vaticano II. Rivalutazione del laicato dalla Chiesa antica ad oggi e ripristino dei relativi ministeri* (Studi e sviluppi della teologia nel tempo), Roma, Officium libri catholici, <sup>2</sup>1977, 179 p.
- PESCH, Wilhelm, «Zu Texten des Neuen Testaments über das Priestertum des Getauften», in Otto BÖCHER et Klaus HAACKER (éd.), *Verborum Veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag*, Wuppertal, R. Brockhaus Verlag, 1970, 383 p., p. 303-315.
- PHILIBERT, Paul, *The Priesthood of the Faithful. Key to a Living Church*, Collegeville, Liturgical Press, 2005, 173 p.
- , «Le sacerdoce des baptisés dans la théologie chrétienne», in *La Vie spirituelle*, n° 773 (nov. 2007), p. 499-514.
- , «L'originalité de la pensée de Marie de la Trinité sur le sacerdoce des baptisés», in *La Vie spirituelle*, n° 773 (nov. 2007), p. 515-531.
- PHILIPS, Gérard, «Le laïc et le pouvoir de l'ordre», in ID., *Le rôle du laïc dans l'Église* (Cahiers de l'actualité religieuse), Paris/Tournai, Casterman, 1954, 248 p., p. 79-95.
- , «Un peuple sacerdotal, prophétique et royal», in ID., *Pour un christianisme adulte* (Cahiers de l'actualité religieuse, 17), Tournai, Casterman, 1962, 262 p., p. 54-78.

- , «Le peuple sacerdotal», in ID., *L'Église et son mystère au II<sup>e</sup> Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, t. 1, Paris, Desclée, 1967, 395 p., p. 138-179.
- , «La participation des laïcs au sacerdoce commun et au culte», in ID., *L'Église et son mystère au II<sup>e</sup> Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, t. 2, Paris, Desclée, 1968, 376 p., p. 31-32.
- PIE XI, «Miserentissimus Redemptor», in *Acta Apostolicae Sedis*, 20 (1928/6), p. 165-187.
- PIE XII, «Mystici Corporis», in *Acta Apostolicae Sedis*, 35 (1943/7), p. 193-248.
- , «Mediator Dei», in *Acta Apostolicae Sedis*, 39 (1947/14), p. 521-595.
- , «Magnificate Dominum», in *Acta Apostolicae Sedis*, 46 (1954/15), p. 666-677.
- PIERRE DAMIEN, *Liber qui dicitur Dominus vobiscum*, 8 (PL 145), Paris, Migne, 1853, 1224 c., 231-252.
- PILCHER, Carmel, ORR, David et HARRINGTON, Elizabeth (éd.), *Vatican Council II. Reforming Liturgy* (Vatican II Series, 3), Adelaide, ATF Theology, 2013, 307 p.
- PIOLANTI, Antonio, «Sacerdozio dei fedeli», in *Enciclopedia Cattolica*, t. 10, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica per il Libro Cattolico, 1953, 2000 c., c. 1544-1550.
- , «L'Eucaristia», in ID. (éd.), *I Sacramenti*, Roma, Coletti, 1959, 931 p., p. 433-567.
- POHLE, Joseph et GUMMERSBACH, Josef, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. 3, Paderborn, F. Schöningh, <sup>9</sup>1960, 744 p.
- POWER, David N., «Sacramental Celebration and Liturgical Ministry», in *Concilium*, 62 (1972), p. 26-42.
- , *Unsearchable Riches. The Symbolic Nature of Liturgy*, New York, Pueblo Publishing Company, 1984, 240 p.
- , *Worship. Culture and Theology*, Washington, D.C., Pastoral Press, 1990, 283 p.
- , «In Spirit, Mind and Body. A Catholic Response», in *Concilium*, 265 (1996), p. 99-103.
- , «Liturgy as an Act of Communication and Communion. Cultural and Practical Implications in an Age Becoming Digital», in *Mission*, 3 (1996/1), p. 43-62.

- , «Sacrament. An Economy of Gift», in *Louvain Studies*, 23 (1998/2), p. 143-158.
- , «Sacramental Abundance. An Economy of Gift», in *The Way. Supplement*, 94 (1999), p. 90-99.
- , *Sacrament. The Language of God's Giving*, New York, Crossroad Publishing Company, 1999, 338 p.
- , «Vatican Two and the Liturgical Future», in *Antiphon*, 5 (2000/2), p. 10-18.
- , «The Experience of God in Christian Liturgy», in *Concilium*, (2001/1), p. 11-16.
- , «Priesthood in Christian Tradition», in *New Catholic Encyclopedia*, t. 11, Detroit / Washington, D.C., Thomson-Gale / Catholic University of America, <sup>2</sup>2003, 998 p., p. 690-707.
- , «Royal Priesthood», in ID., *Mission, Ministry, Order. Reading the Tradition in the Present Context*, New York / London, Continuum, 2008, 408 p., p. 241-279, 372-374.
- , «SC to GIRM, and Beyond. The *Ars Celebrandi*», in *Liturgical Ministry*, 20 (2011/1), p. 1-12.
- PROBST, Manfred, «Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Über Versuche, das gemeinsame und das besondere Priestertum in ihren Aufgaben zuzuordnen und abzugrenzen», in *Liturgisches Jahrbuch*, 45 (1995/1), p. 3-17.
- PROVENCHER, Normand, «Présider la communauté et présider l'assemblée liturgique», in *Vivre et célébrer*, 48 (2014/3), p. 2-8.
- PUTHANANGADY, Paul, «Participation in the Liturgy», in ID., *Initiation to Christian Worship*, Bangalore (India), Theological Publications in India, <sup>2</sup>1979, 304 p., p. 225-264.
- RAHNER, Karl et VORGRIMLER, Herbert, «Priestertum», in ID., *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg-im-Brigau, Herder, <sup>3</sup>1963, 396 p., p. 299-301.
- RAHNER, Karl, *Kirche und Sakramente* (Quaestiones Disputatae, 10), Freiburg / Basel / Wein, Herder, 1960, 103 p.
- , «Zur Theologie des Symbols», in ID., *Schriften zur Theologie*, t. 4, Einsiedeln, Benziger, 1960, 507 p., p. 275-311.
- , *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1976, 448 p.

- RAPPAPORT, Roy, «The Obvious Aspects of Ritual», in ID., *Ecology, Meaning, and Religion*, Berkeley, North Atlantic Books, 1979, 259 p., p. 173-221.
- REA, James Edward, *The Common Priesthood of the Members of the Mystical Body. An Historical Survey of the Heretical Concepts of the Doctrine as Compared with the True Catholic Concept* (Studies in Sacred Theology. 1<sup>st</sup> Series, 101), Westminster, Md, Newman Workshop, 1947, 259 p.
- RICHARDS, Michael, «Priests in Christ», in ID., *A People of Priests. The Ministry of the Catholic Church*, London, Darton, Longman and Todd, 1995, 148 p., p. 46-71.
- RICOEUR, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (L'Ordre philosophique), Paris, Seuil, 1965, 533 p.
- , «Heidegger et la question du sujet», in ID., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1969, 505 p., p. 222-232.
- Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, Paris, Desclée/Mame, 1997, 245 p.
- ROCHOLL, Norbert, *Vom Laienpriestertum*, Paderborn, Verlag der Bonifacius-Druckerei, <sup>1</sup>1939, <sup>2</sup>1940, 182 p.
- ROGUET, Aimon-Marie, «Sacerdoce universel et “prière des fidèles”», in *La Vie spirituelle*, 112 (1965/4), p. 438-443.
- RUPERT DE DEUTZ, *Commentariorum in Apocalypsim*, IV, 5 (PL 169), Paris, Migne, 1854, 1548 c., c. 825-1214.
- RYAN, Laurence, «Patristic Teaching on the Priesthood of the Faithful», in *Irish Theological Quarterly*, 29 (1962/1), p. 25-51.
- SAINT-SIÈGE, «Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres», in *Documentation catholique*, 94 (1997/21), p. 1009-1020.
- SALENSON, Christian, *Les sacrements. Sept clefs pour la vie* (Chemins de Dialogue), Paris, Desclée de Brouwer, 2012, 198 p.
- SALMERON, Alphonse, *In I Epist. B. Petri*, Cologne, 1615.
- SANDEVOIR, Pierre, «Un royaume de prêtres?», in Charles PERROT (éd.), *Études sur la Première Lettre de Pierre* (Lectio Divina, 102), Paris, Cerf, 1980, 279 p., p. 219-229.

- SARTORE, Domenico et TRIACCA, Achille M. (éd.), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma, Edizioni Paoline, 1988, 1667 p.
- SASO, Michael R., «The Chiao Ritual : An Emic Description», in ID., *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*, Pullman, Washington State University Press, <sup>2</sup>1990, 152 p., p. 75-101.
- SAURAS, Emilio, «El laicado y el poder cultural sacerdotal ¿Existe un sacerdocio laical?», in *Revista Española de Teología*, 14 (1954/2-3), p. 275-326.
- SCHECHNER, Richard, «Kinesics and Performance», in ID., *Essays in Performance Theory, 1970-1976*, New York, Drama Book Specialists, 1977, p. 99-107.
- SCHEEBEN, Matthias Joseph, *Die Mysterien des Christentums* (Gesammelte Schriften, 2), Freiburg, Herder, <sup>1</sup>1865, 1958, 777 p.
- SCHELLER, Emil J., *Das Priestertum Christi im Anschluss an den hl. Thomas von Aquin. Vom Mysterium des Mittlers in seinem Opfer und unserer Anteilnahme*, Paderborn, F. Schöningh, 1934, 448 p.
- SCHERER, R. v., «Clerus», in WETZER, Heinrich Joseph et WELTE, Benedikt (éd.), *Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, t. 3, Freiburg im Breisgau, Herder, <sup>2</sup>1884, 2110 c., c. 537-547.
- SCHILDERMAN, Hans (éd.), *Discourse in Ritual Studies* (Empirical Studies in Theology, 14), Leiden / Boston, Brill, 2007, 303 p.
- SCHILLEBEECKX, Edward, *Christus, sacrament van de godsontmoeting*, Bilthoven, H. Nelissen, <sup>1</sup>1957, <sup>7</sup>1964, 199 p.
- SCHLECK, Charles A., «The Lay Priesthood and the Mass», in *Sciences Ecclésiastiques*, 12 (1960/1), p. 83-103.
- SCHMAUS, Michael, «Der Taufcharakter», in ID., *Katholische Dogmatik*, t. 4/1, München, Max Weber Verlag, <sup>6</sup>1964, 902 p., p. 171-200.
- SCHMID-KEISER, Stephan, *Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts* (Europäische Hochschulschriften, 23. Theologie, 250), 2 v., Bern / Frankfurt am Main / New York, Peter Lang, 1985, 530 p., 298 p.
- SCHORLEMMER, Paul, «Das allgemeine Priestertum in der Liturgie», in Friedrich HEILER (éd.), *Eine heilige Kirche*, 17 (1935), p. 329-334.

- SCHULTE, Karl Joseph, «Laien», in Michael BUCHBERGER (ed.), *Kirchliches Handlexikon*, t. 2, München, Allgemeine Verlags-Gesellschaft, 1912, 2832 c., c. 538.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse* (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, 7), Münster, Aschendorff, 1972, 450 p.
- SCOUARNEC, Michel, *Vivre, croire, célébrer* (coll. «Célébrer»), Paris, Éditions Ouvrières, 1983, 176 p.
- SEIDENSTICKER, Philipp, *Lebendiges Opfer (Röm. 12,1). Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus* (Neutestamentliche Abhandlungen, 20, Heft 1/3), Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1954, 347 p.
- SELWYN, Edward Gordon, *The First Epistle of St. Peter*, London/New York, Macmillan & Co Ltd/St Martin's Press, <sup>1</sup>1946, <sup>2</sup>1947, 1964, 517 p.
- SMITH, Jonathan Z., *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown* (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago/London, University of Chicago Press, 1982, 165 p.
- , *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1987, 183 p.
- SÖLL, Georg, «Das Priestertum der Kirche. Ein Desiderat der Ekklesiologie und ihrer Verkündigung», in Johann AUER et Hermann VOLK (éd.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag*, München, Karl Zink, 1957, 956 p., p. 181-198.
- SORCI, Pietro, «Il sacerdozio comune si manifesta e si realizza in pienezza nell'assemblea che celebra», in *Rivista Liturgica*, 97 (2010/3), p. 370-385.
- STAAL, Fritz, «The Sound of Religion : Parts IV-V», in *Numen*, 33 (1986/2), 185-224.
- SUAREZ, François, *Opera omnia*, t. 21, Paris, L. Vivès, 1877, 994 p.
- SULLIVAN, Lawrence E., «Sound and Senses. Toward a Hermeneutics of Performance», in *History of Religions*, 26 (1986/1), p. 1-33.
- TANQUEREY, Adolphe, «En quel sens le peuple chrétien participe au sacerdoce de Jésus-Christ», in ID., *Les dogmes générateurs de la piété*, Paris / Tournai / Rome, Desclée, <sup>4</sup>1931, 261 p., p. 208-216.
- TERTULLIEN, *Exhortation à la chasteté* (Sources chrétiennes, 319), éd. Claudio Moreschini, Paris, Cerf, 1985, 214 p.

- THILS, Gustave, «Le pouvoir culturel du baptisé», in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 15 (1938/4), p. 683-689.
- THOMAS D'AQUIN, *Opera omnia*, t. 20-21, Paris, Louis Vivès, 1876.
- , *Somme théologique* (Éditions de la Revue des jeunes), Paris, Desclée, 1927-1971.
- THOMPSON, Bard, *Liturgies of the Western Church*, Cleveland, World Publishing Company, 1961, 434 p.
- THOMPSON, John Brookshire, *Studies in the Theory of Ideology*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1984, 347 p.
- THOMPSON, Kenneth, *Beliefs and Ideology* (Key Ideas), Chichester/London et New York, Ellis Horwood Limited/Tavistock Publications, 1986, 135 p.
- TILLARD, Jean-Marie R., «La “qualité sacerdotale” du ministère chrétien», in *Nouvelle revue théologique*, 95 (1973/5), p. 481-514.
- , «Sacerdoce», in *Dictionnaire de spiritualité*, t. 14, Paris, Beauchesne, 1990, 1452 c., c. 1-37.
- TIXERONT, Joseph, *L'ordre et les ordinations. Étude de théologie historique*, Paris, J. Gabalda, <sup>1</sup>1924, <sup>2</sup>1925, 272 p.
- TORRELL, Jean-Pierre, «Le sacerdoce du Christ dans la *Somme de théologie*», in *Revue thomiste*, 99 (1999/1), p. 75-100.
- , *Un peuple sacerdotal. Sacerdoce baptismal et ministère sacerdotal* (coll. «Épiphanie»), Paris, Cerf, 2011, 255 p.
- TURNER, Terence, «Dual Opposition, Hierarchy, and Value. Moeity Structure and Symbolic Polarity in Central Brazil and Elsewhere», in GALEY, Jean-Claude (éd.), *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1984, 520 p., p. 335-370.
- TURNER, Victor W., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1967, 405 p.
- , «Ritual as Communication and Potency. An Ndembu Case Study», in HILL, Carole E. (éd.), *Symbols and Society. Essays on Belief Systems in Action* (Southern Anthropological Society Proceedings, 9), Athens, Southern Anthropological Society, 1975, 140 p., p. 58-81.

- TWIZELIMANA, Théophile, «Le sacerdoce commun et la communion entre laïcs et pasteurs d'après *Lumen gentium*», in *Nouvelle revue théologique*, 133 (2011/4), p. 568-583.
- VAGAGGINI, Cipriano, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma, Edizioni Paoline, <sup>1</sup>1957, <sup>4</sup>1965, 919 p.; Roma, Edizioni Paoline, <sup>2</sup>1958, 768 p.
- VAN GENNEP, Arnold, «Le passage matériel», in ID., *Les rites de passage* (Maison des sciences de l'homme. Rééditions, 5), New York, Johnson Reprint, <sup>1</sup>1909, 1969, 288 p., p. 19-33.
- VANDENBROUCKE, F., «Église et Sacerdoce des Fidèles», in *Questions liturgiques et paroissiales*, 31 (1950/1), p. 17-24.
- VANHOYE, Albert, *Le Christ est notre prêtre. La doctrine de l'Épître aux Hébreux* (Vie chrétienne, 9; Supplément à «Vie chrétienne», 118), Paris, Vie chrétienne, 1969, 63 p.
- , «Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel. Distinction et rapport», in *Nouvelle revue théologique*, 97 (1975/3), p. 193-207.
- , *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (coll. «Parole de Dieu»), Paris, Seuil, 1980, 365 p.
- , «I due aspetti del sacerdozio cristiano», in *Presenza Pastorale*, 57 (1987), p. 963-977.
- VERGOTE, Antoine, *Interprétation du langage religieux*, Paris, Seuil, 1974, 220 p.
- VEZIN, François, «Le mot Dasein», in HEIDEGGER, Martin, *Être et temps* (Bibliothèque de philosophie), Paris, Gallimard, 1986, 589 p., p. 519-527.
- VONIER, Anscar, *A Key to the Doctrine of the Eucharist*, London, Burn Oates & Washbourne, 1925, 268 p.
- , «L'idée chrétienne de l'homme dans la liturgie et sa réalisation surnaturelle par les sacrements», in *Questions liturgiques et paroissiales*, 24 (1939/5), p. 197-209; 25 (1940/1), p. 3-21.
- VORGRIMLER, Herbert, «Das allgemeine Priestertum», in *Lebendiges Zeugnis*, 2-3 (1964), p. 92-113.
- WALSH, Liam G., *Sacraments of Initiation. A Theology of Rite, Word and Life*, Chicago / Mundelein, IL, Hillenbrand Books, <sup>2</sup>2011, 438 p.

WALTER, Eugen, «Weihe- und Laienpriestertum, das eine Priestertum der Kirche», in Karl BORGMANN (éd.), *Volksliturgie und Seelsorge. Ein Werkbuch zur Gestaltung des Gottesdienstes in der Pfarrgemeinde*, Kolmar im Elsass, Alsatia, 1943, 188 p., p. 31-47.

WAND, J. W. C., «The Lessons of First Peter. A Survey of Recent Interpretation», in *Interpretation*, 9 (1955/4), p. 387-399.

WILLIAMS, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, <sup>1</sup>1977, 1985, 217 p.

YVES DE CHARTRES, *Epistola CCLXXXVII* (PL 162), Paris, Migne, 1854, 1632 c., c. 285-288.

Sur la toile :

<http://www.linguee.fr/francais-anglais/traduction/empuissancement.html>, consultée le 8 décembre 2014.

<http://www.naal-liturgy.org/about-naal/awards>, consultée le 3 décembre 2014.