VOLUME 60
NUMÉROS
256-257

PRINTEMPS
ÉTÉ
2026

# Vivre ET célébrer

Revue de pastorale liturgique
et sacramentelle

## L'espace liturgique (2)

## Échos du congrès 2025 de la *Societas Liturgica*

## DOSSIER

**L'espace liturgique (2) : Échos du congrès 2025 de la *Societas Liturgica***


5 Du sacré au spirituel
>>> JEANNE HALGREN KILDE

8 La vaste cathédrale du cyberespace
>>> AKSEL JOHANN LUND

12 Repenser nos églises
>>> TINO GRISI

17 L'église Sainte-Thérèse de Vasperviller, un « corps vivant » ?
>>> EMMANUEL BOHLER

22 L'espace liturgique partagé, un lieu de création
>>> EUNJOO MARY KIM

28 Le potentiel des espaces religieux comme lieux de deuil public
>>> JOHANNA BIRKEFELD, BENEDIKT KRANEMANN ET MAGDALENA LOREK


## L'ART DE CÉLÉBRER


55 Quand la beauté rencontre la simplicité
>>> MICHEL BOUTOT

60 Habiter son corps en liturgie
>>> SOPHIE TREMBLAY


**Suite du dossier**


33 Comment la liturgie engage-t-elle nos sens ?
>>> ARMAND LÉON VAN OMMEN, KATY UNWIN ET CODY CRAWSHAW

36 La restauration d'une cathédrale et l'accessibilité
>>> DAVID NELSON

40 Le droit à la Cité (de Dieu)
>>> LUIS CARLOS TEIXEIRA COELHO


## CHRONIQUES


64 Échos de l'actualité


**Suite du dossier**


45 Le « lieu » des assemblées célébrantes dans une Église synodale
>>> JAMES M. STARKE

50 Quand l'assemblée devient « lieu »
>>> DANIEL LALIBERTÉ



66 **Recensions**



Vivre ET célébrer
Revue de pastorale liturgique et sacramentelle


### LES AUTEURS

Michel Beaudin est professeur honoraire de théologie à l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal

Johanna Birkefeld est doctorante en études liturgiques à l'Université d'Erfurt.

Théologien français, Emmanuel Bohler est à la fois organiste, spécialiste en liturgie et en sacramentaire.

Michel Boutot est responsable des communications et de la liturgie au diocèse de Saint-Jean–Longueuil.

Luis Carlos Teixeira Coelho, prêtre anglican brésilien, est planificateur urbain et éducateur.

Cody Crawshaw est doctorante en théologie pratique à l'université d'Aberdeen (Écosse).

Spécialiste de la patristique, Anne Doran a été professeure à l'Institut de pastorale des Dominicains de Montréal et au Collège universitaire dominicain d'Ottawa.

Tino Grisi est un architecte italien spécialisé dans l'architecture liturgique, avec plus de deux décennies d'activités professionnelles et de recherche académique dans ce domaine.

Jeanne Halgren Kilde est historienne de la religion à l'University of Minnesota (Twin Cities, États-Unis).

Eunjoo Mary Kim est professeure d'homilétique et de liturgie à la Vanderbilt University Divinity School (Nashville, États-Unis).

Benedikt Kranemann est professeur d'études liturgiques à l'Université d'Erfurt.


(Suite à la page suivante)

Robert Mager
*Rédacteur en chef*
r.mager@cecc.ca
www.cecc.ca

# LIMINAIRE

## THÉORIE ET PRATIQUE

« C'est bien théorique tout ça. » Qui d'entre nous n'a pas dit ça un jour ? Ou ne l'a pas pensé ? « Théorique » signifie alors « inutile ». Inutile pour une pratique qui n'aurait besoin, pour s'orienter, que de l'expérience.

Et pourtant. Les personnes d'expérience, précisément, savent qu'il est facile d'adopter de mauvaises pratiques, de les répéter « parce qu'on a toujours fait comme ça », de manquer de vision, de se fermer à l'innovation. Elles savent qu'il faut réfléchir à ce que l'on fait et que, parfois, il est bon de prendre de la distance, de la hauteur, pour voir les choses autrement, pour imaginer d'autres manières de faire, plus appropriées, mieux ajustées tant aux intuitions originelles qu'aux exigences du temps présent.

À *Vivre et célébrer*, nous savons d'expérience que la liturgie est une pratique complexe, un art qui s'apprend et auquel il est bon de réfléchir constamment. La revue se donne pour mission de guider la pratique, mais également d'inspirer, de montrer des possibles, d'indiquer des horizons et des chemins qui y conduisent.

C'est ainsi que nous consacrons ce deuxième dossier à la vaste question de « l'espace liturgique ». Le premier dossier rapportait essentiellement des expériences et des témoignages ; il s'agissait de voir comment les perspectives du Concile sur la participation des fidèles interrogeaient les lieux de nos célébrations[1]. Ce deuxième dossier explorera une grande variété de questions relatives à l'espace liturgique : les espaces partagés, les funérailles publiques, l'accessibilité des lieux, les célébrations virtuelles, les liens entre l'espace et l'assemblée, et d'autres questions encore. →

[1] *Vivre et célébrer* nº 251, automne 2024 : « L'espace liturgique dans l'esprit du Concile (1) ».

(Suite de la page précédente)

Daniel Laliberté est le directeur actuel de l'Office national de liturgie.

Magdalena Lorek est doctorante en études liturgiques à l'Université d'Erfurt.

Aksel Johan Lund est candidat au doctorat en théologie à la VID Specialized University (Stavanger, Norvège).

David Nelson est titulaire d'une maîtrise en inspection de bâtiments et d'une maîtrise en théologie. Il est consultant auprès du Conseil liturgique national de la Conférence des évêques catholiques d'Australie.

Marie-Josée Poiré est liturgiste et membre de l'équipe du service d'accompagnement et de formation au diocèse de Chicoutimi.

Armand Léon van Ommen est maître de conférences en théologie pratique à l'Université d'Aberdeen (Écosse).

James M. Starke est professeur associé de théologie systématique et liturgique au St. Mary's Seminary & University (Baltimore, États-Unis).

Sophie Tremblay, théologienne, est chargée de projets à l'Office de catéchèse du Québec.

Katy Unwin est maître de conférences au Département de psychologie, de counseling et de thérapie de l'Université La Trobe (Australie).

Retour à la table des matières

Pour ce faire, des spécialistes en liturgie, de divers pays et de diverses confessions, ont accepté de nous livrer, de manière succincte, l'essentiel de leur présentations au dernier congrès de la *Societas Liturgica*, tenu à Paris à l'été 2025. Nous les en remercions. *Vivre et célébrer* fait ainsi écho pour la troisième fois aux travaux de cette société savante vouée à la recherche en liturgie[2].

La barre est un peu haute : même adaptés pour la revue, les textes du présent dossier sont, dans l'ensemble, un peu plus « théoriques » que ceux qui figurent habituellement dans nos pages. Mais justement, ils interpellent nos habitudes, nous poussent à réfléchir à nos pratiques, posent de bonnes questions et nous indiquent des pistes à explorer.

En ce sens, peut-être ce dossier vous convaincra-t-il de la justesse de ce qu'écrivait le psychologue social Kurt Lewin dès les années 1940 : « Il n'y a rien de plus pratique qu'une bonne théorie[3] ».

[2] Le numéro 242 (hiver 2020-2021) rendait compte du congrès 2019 sur l'anamnèse, et le numéro 227 (printemps 2017) avait présenté quelques perspectives du congrès 2015 sur la formation en liturgie.

[3] *Psychologie dynamique. Les relations humaines*, Paris, PUF, 1964, p. 228.

Congrès de la *Societas Liturgica*, Paris, 2025
© Institut supérieur de liturgie (Gilles Drouin)

Retour à la table des matières

Pixabay.com

# Du sacré au spirituel

## L'évolution du vocabulaire relatif à l'espace religieux

>>> JEANNE HALGREN KILDE

NDLR : Le présent texte offre un aperçu de la conférence présentée en plénière par Jeanne Halgren Kilde au congrès 2025 de la *Societas Liturgica*. Le texte intégral de la conférence a été publié en anglais dans la revue *Studia Liturgica*[1] ; une version française paraîtra sous peu dans les actes du congrès. Les éléments de la conférence résumés ici sont ceux qui concernent le plus directement le présent dossier sur l'espace liturgique. Cet aperçu a été rédigé par Robert Mager et approuvé par l'autrice.

Nous parlons de nos espaces liturgiques en termes de « lieu sacré » ou d'« espace spirituel », sans toujours réaliser que de telles expressions ne vont pas de soi. Elles ont une histoire qu'il importe de connaître pour les utiliser en connaissance de cause. En effet, ces catégories n'ont pas une signification universelle ou absolue, mais elles sont employées de diverses manières par des individus situés dans des contextes socioreligieux spécifiques.

### Le terme « sacré » au fil du temps

Le terme « sacré », par exemple, a une longue histoire et de multiples sens. Jusqu'au 20e siècle, il était principalement utilisé comme adjectif par les commentateurs chrétiens pour désigner des objets ou des actions considérés comme spéciaux dans leur relation à la religion (par exemple, les textes sacrés ou les vases sacrés). En ce qui concerne les bâtiments, l'expression « espace sacré » désignait simplement les biens appartenant à l'Église.

[1] Jeanne Halgren Kilde, « From Sacred and Profane to Spiritual Space: How the Rise of Spirituality in the Late Twentieth Century Transformed Spatial Power and Reinterpreted Christian Space », *Studia Liturgica* 1-13 (2025). DOI: 10.1177/00393207251393786

Retour à la table des matières

À compter du 20e siècle, les termes « sacré » et « profane » deviennent des concepts clés en théologie et en sciences des religions dans les débats sur l'essence de la religion. On cherche alors à cerner une réalité métaphysique qui serait sous-jacente à toutes les religions, réalité que l'on désigne comme « le Plus » (William James), « le numineux, le saint » (Rudolf Otto), ou l'altérité. On considère que « le sacré » (notons le substantif) relie les participants de l'expérience religieuse (Émile Durkheim) et se manifeste à eux (Mircea Eliade). Dans ce contexte, la question de savoir si un espace est sacré ne renvoie plus simplement à l'utilisation de cet espace dans un contexte religieux, mais plutôt au type d'expérience qu'il favorise. On pourra ainsi considérer qu'un musée, un stade, une salle de concert, des sites comme Stonehenge ou le Machu Picchu, peuvent donner lieu à des expériences du « sacré ».

Ces divers auteurs tendent à considérer le « sacré » comme une expérience universelle, mais cet intérêt commun ne doit pas masquer leurs divergences de vues quant à ce qui rend « sacré » un espace donné.

## Le pouvoir

À cette évolution dans la compréhension de ce qui constitue un « espace sacré » s'ajoutent des enjeux de pouvoir.

Pixabay.com

Depuis des siècles, l'architecture des églises cherchait généralement à honorer la puissance divine, le style gothique médiéval étant largement considéré comme l'expression humaine par excellence de cette puissance. Au début du 20e siècle, de nouvelles préoccupations d'ordre fonctionnel et esthétique se firent jour, la pertinence liturgique et la beauté devenant des critères majeurs pour la construction des églises. Aujourd'hui encore, beaucoup de responsables et de penseurs chrétiens estiment que les formes traditionnelles d'utilité liturgique et de beauté sont essentielles à la sacralité architecturale en tant que reconnaissance de la puissance divine.

Dans les années 1980, une autre dimension du pouvoir, le pouvoir social, est passée à l'avant-plan. Plusieurs chercheurs, inspirés par les travaux de Michel Foucault et d'autres penseurs, ont attiré l'attention sur la manière dont les aménagements spatiaux renforcent l'autorité des dirigeants de l'Église ou de l'État. Pour ma part, j'ai montré comment, à la fin du 19e siècle, dans les églises évangéliques, le passage des espaces longitudinaux aux espaces en auditorium a eu pour effet d'accentuer le pouvoir social des dirigeants[2]. Une signification sociale/hiérarchique est ancrée dans l'architecture des églises et dans la manière dont les espaces religieux sont sacralisés par les activités individuelles et collectives.

© Jeanne Halgren Kilde

Une troisième dynamique de pouvoir attire l'attention pendant la même période, le pouvoir d'être et d'agir, cette émancipation/capacitation personnelle qui peut être le fruit de l'expérience religieuse ou spirituelle[3]. Cette réalité était reconnue depuis longtemps par les chercheurs sur le sacré, mais elle n'était pas envisagée par les concepteurs des églises. À compter des années 1950, quelques architectes influencés par les courants de pensée sur la « montée de la spiritualité » ont commencé à concevoir des bâtiments dans le but exprès de favoriser une expérience spirituelle qu'ils estimaient universelle. Ainsi, la chapelle d'Eero Saarinen, au Massachusetts Institute of Technology (Cambridge), a visé à créer un espace pour « l'esprit » sur le campus. De même, la Bigelow Chapel, au Protestant United Theological Seminary (près de Minneapolis), s'est inspirée du caractère transcendant de l'environnement naturel pour offrir un cadre propice au cheminement spirituel des individus.

[2] Jeanne Halgren Kilde, *When Church Became Theatre. The Transformation of Evangelical Architecture and Worship in the Nineteenth Century*, New York, Oxford University Press, 2002.

[3] NDLR : Kilde parle ici d'*empowerment*, un terme difficile à traduire, que l'on rend parfois au Québec par le néologisme « empouvoirement ».

Retour à la table des matières

Ce faisant, elle met l'accent sur l'expérience et l'épanouissement des fidèles plutôt que sur la puissance divine ou l'autorité cléricale.

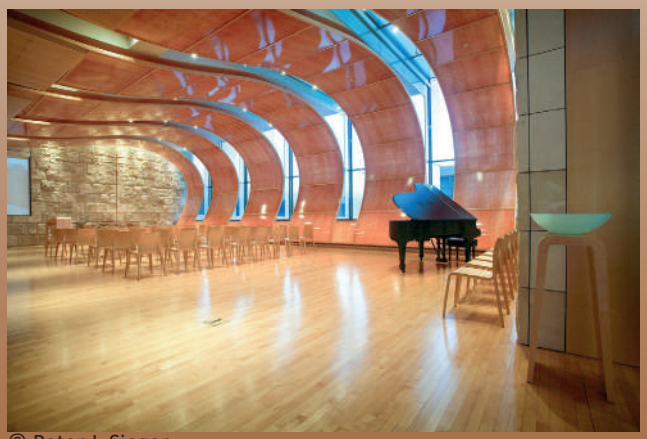
***

Afin de répondre à la quête ou au cheminement spirituel de l'individu, les architectes cherchent aujourd'hui à créer des espaces qui favorisent la contemplation, la méditation et l'engagement dans la compréhension individuelle du « sacré ». C'est ainsi que s'est accompli le passage à une conception de « l'espace sacré » comme favorisant principalement le pouvoir personnel, sous la forme de la spiritualité.

Aujourd'hui, au 21e siècle, la « spiritualité » est devenue le principal descripteur évaluatif des espaces religieux, qui sont presque toujours appelés « espaces sacrés ». Mais il faut demeurer critique devant cette apparente unanimité autour du « sacré » et de la « spiritualité » : la signification de ces catégories varie grandement selon les locuteurs et les contextes.

Cliquez ici pour commenter cet article

© Peter J. Sieger



© Peter J. Sieger

© Jeanne Halgren Kilde

Retour à la table des matières

Pixabay.com

# La vaste cathédrale du cyberespace

## Repenser l'espace liturgique dans un monde numérique

>>> AKSEL JOHANN LUND

Le présent essai s'appuie sur une communication présentée au congrès biennal de la *Societas Liturgica*, tenu du 28 juillet au 1er août 2026 à Paris, en France.

La plupart d'entre nous se souviennent très clairement du printemps 2020 — le printemps de la pandémie de COVID 19. En Norvège, le 12 mars fut la date à laquelle le gouvernement a décrété le confinement. Par coïncidence, à cette période, j'étais inscrit au séminaire, en formation pour devenir prêtre dans l'Église de Norvège — l'Église luthérienne majoritaire et ancienne Église d'État du pays. Lorsque le confinement a été instauré, j'étais au milieu de mon dernier stage, durant lequel je devais assurer le ministère dans une paroisse locale pendant six semaines.

Avec le confinement, l'Église de Norvège, tout comme de nombreuses Églises dans notre pays et partout dans le monde, s'est rapidement déplacée de ses espaces physiques, faits de pierre et de mortier, vers des espaces numériques. Cette période fut à la fois un temps de crise et un temps d'exploration et de créativité. Étant particulièrement intéressé par la liturgie – et ayant peu d'autres occupations durant le confinement –, j'ai passé une bonne partie du printemps 2020 à regarder et à étudier des liturgies en ligne.

Peu à peu, je me suis mis à réfléchir à ce qui faisait qu'une célébration liturgique numérique était *réussie*. Qu'est-ce qui me faisait sentir participant, et non simplement spectateur à distance ? À quels moments mon attention se dispersait-elle, et à quels moments étais-je véritablement engagé ? J'ai découvert que cela ne tenait pas seulement à la qualité de la production ou de l'équipement, mais qu'il s'agissait fondamentalement d'une question liée à ce que la célébration cherchait à

Retour à la table des matières

*faire*, et à la raison même pour laquelle nous pratiquons la liturgie dans le cyberespace[1]. La transformation de nos célébrations lorsque nous passons d'un espace physique à un espace numérique révèle beaucoup de notre compréhension théologique de l'espace, de l'assemblée et de la sacramentalité.

Les discussions théologiques portant sur les pratiques liturgiques numériques se sont surtout concentrées sur des questions telles que l'importance du corps dans la liturgie ou la possibilité – ou non – de célébrer les sacrements de manière numérique. Bien que ces questions soient essentielles, le présent essai portera plutôt sur la notion d'*espace liturgique*. J'examinerai ce que peut signifier l'espace liturgique lorsque la célébration a lieu dans le cyberespace plutôt que dans un édifice d'église, ainsi que les possibilités et les défis que ces espaces présentent. Je propose d'imaginer le cyberespace non pas simplement comme un canal ou un outil de transmission de nos rites existants, mais comme une vaste cathédrale – un espace sacré – où les enfants de Dieu se rassemblent pour prier et célébrer ensemble.

### Architecture ecclésiale et présence divine

La manière dont nous structurons et organisons nos espaces a des conséquences sur notre manière de penser théologiquement l'espace et la présence de Dieu. Pensons, par exemple, à l'emplacement de l'autel. Est-il situé dans l'abside, avec l'assemblée réunie dans la nef, suggérant la transcendance divine et une Église orientée vers Dieu ? Ou est-il placé au centre, entouré de l'assemblée, mettant en valeur la présence de Dieu au cœur du peuple rassemblé ? La personne qui préside célèbre-t-elle face à l'autel (*ad orientem*) ou face à l'assemblée (*versus populum*) ? La chaire est-elle surélevée et ornée, simple et à hauteur des yeux, ou absente ? Les aménagements spatiaux renforcent-ils la hiérarchie et la séparation, ou favorisent-ils la communion et la participation partagée ? Et qu'en est-il des écrans, de plus en plus présents dans les églises contemporaines : où sont-ils placés et quelle autorité visuelle et symbolique exercent-ils ?

Aucune de ces conventions architecturales ou spatiales n'est neutre. Chacune véhicule des présupposés quant au lieu où se manifeste la présence divine et à la manière dont l'assemblée se situe par rapport à celle-ci[2].

## Structurer l'espace numérique

**Les espaces liturgiques numériques peuvent ouvrir de nouvelles possibilités, résister aux hiérarchies et conventions existantes, ou au contraire les reproduire selon la manière dont ils sont structurés.**

Les espaces liturgiques numériques peuvent ouvrir de nouvelles possibilités, résister aux hiérarchies et conventions existantes, ou au contraire les reproduire selon la manière dont ils sont structurés. Certains espaces numériques cherchent à imiter l'architecture ecclésiale traditionnelle, tandis que d'autres adoptent des formes radicalement différentes, tirant pleinement parti des possibilités propres au médium numérique. Ces espaces peuvent être *conçus* – c'est-à-dire construits avec une intention claire – ou *émergents*, se développant de manière organique à travers la participation et l'interaction. Les premiers se prêtent davantage aux structures hiérarchiques traditionnelles, tandis que les seconds sont généralement plus démocratiques et s'adaptent aux besoins de la communauté.

Dans une célébration diffusée en direct ou montée à l'avance, le point de vue de la caméra en dit long. Est-elle centrée principalement sur la personne qui préside et sur l'autel, ou se déplace-t-elle ? L'art et la musique occupent-ils une place centrale ou demeurent-ils en arrière-plan ? Et si une assemblée physique est présente, joue-t-elle un rôle actif ou reste-t-elle silencieuse ? Dans les espaces interactifs, l'écran et le clavardage ont-ils également une fonction liturgique, par exemple pour accueillir des témoignages, des intentions de prière ou des questions pendant l'homélie ? Ces choix ne sont pas simplement esthétiques ; ils reflètent des convictions théologiques quant au rôle de la personne qui préside, de l'assemblée et de la présence de Dieu dans l'espace de célébration, qu'il soit physique ou numérique.

[1] J'ai rendu compte de cette recherche dans mon mémoire de maîtrise présenté à la *VID Specialized University* en 2020.

[2] Pour un traitement – et une critique – récent de la théologie des espaces liturgiques, voir Richard S. Vosko, *Art and Architecture for Congregational Worship*, Collegeville, MN, Liturgical Press, 2019.

Retour à la table des matières

## Le cyberespace comme espace radicalement inclusif

Nos églises physiques peuvent elles-mêmes constituer un obstacle à la participation. Qu'il s'agisse d'un manque d'accessibilité, de relations tendues au sein de la communauté, de déplacements longs ou difficiles, ou encore de l'impossibilité de quitter son domicile, de nombreuses personnes – même si elles se reconnaissent comme chrétiennes – peinent à participer aux célébrations. Plusieurs de ces obstacles sont atténués, voire éliminés, dans les espaces numériques, surtout lorsqu'ils sont interactifs et permettent aux personnes de se présenter à travers un « corps numérique » (souvent appelé « avatar »).

Dans de tels espaces, les limitations physiques deviennent largement secondaires[3]. Les plateformes numériques peuvent être utilisées par presque tout le monde, y compris par des personnes vivant avec des handicaps sévères. Il existe, par exemple, des technologies permettant de contrôler un ordinateur uniquement par le mouvement des yeux. De même, les marqueurs identitaires traditionnels – genre, orientation sexuelle, origine ethnique, apparence physique, statut social, voire même le nom – peuvent être modifiés ou rendus invisibles. Les frontières d'une communauté numérique sont donc plus fluides que celles d'une communauté physique, ce qui peut faciliter la participation[4].

Pixabay.com

Cela dit, l'anonymat n'est pas sans poser problème, tant sur le plan éthique que théologique. Bien qu'il y ait un aspect libérateur à être reconnu pour ce que l'on est au-delà de ces marqueurs, l'authenticité et la vulnérabilité demeurent essentielles à la vie communautaire chrétienne.

Les espaces numériques peuvent également offrir ce que les espaces physiques ne permettent pas. Une communauté numérique peut exister de manière continue au-delà des célébrations liturgiques ponctuelles : il peut être possible d'échanger des messages, d'allumer des cierges numériques ou de visiter un sanctuaire virtuel à tout moment, indépendamment des « heures d'ouverture » habituelles. Certaines communautés numériques fonctionnent comme de véritables communautés spirituelles, parfois plus significatives pour leurs membres que les paroisses locales[5]. Elles peuvent ainsi offrir un véritable sentiment d'appartenance au Corps du Christ à des personnes qui, autrement, en seraient privées.

## Corporéité numérique et simultanéité

Les critiques des pratiques liturgiques numériques présupposent souvent une opposition entre le hors-ligne, considéré comme « réel », et le numérique, perçu comme « irréel ». La présence serait un concept strictement matériel et physique, impossible à transposer adéquatement dans les espaces numériques. Or, cette distinction ne correspond pas à l'expérience concrète des personnes. Comme le souligne le sociologue des religions Tim Hutchings, « pour de nombreux utilisateurs des technologies numériques, il n'existe pas de "cyberespace" ou de "virtuel" ; les nouveaux médias font simplement partie de l'existence ordinaire[6] ». Il n'y a donc aucune raison de croire que les personnes qui participent à une célébration en ligne la considèrent comme moins réelle.

De plus, contrairement à ce que l'on affirme parfois, la participation numérique peut être incarnée et corporelle. L'usage d'avatars comme corps numériques permet l'expression d'une présence, sans compter que l'utilisation même d'un ordinateur, d'un téléphone ou d'une tablette est une action physique. Les outils d'accessibilité peuvent, en particulier pour les personnes vivant avec un handicap, élargir les possibilités d'incarnation dans les mondes numériques au-delà de ce qui est possible dans un espace physique. Cela ne résout évidemment pas la question complexe de la matérialité des sacrements et de leur médiation numérique, question que je ne traiterai pas ici.

La liturgiste Teresa Berger souligne que, dans les espaces numériques, la simultanéité semble plus importante que la coprésence physique :

> Le détachement du culte par rapport aux sanctuaires de pierre et de mortier […] marque la primauté de la simultanéité liturgique sur la coprésence physique. […] Ce déplacement accentue l'importance de la synchronicité, car la simultanéité liturgique joue un rôle clé lorsque la coprésence des fidèles est médiatisée numériquement[7].

Retour à la table des matières

[3] Sur les églises numériques et les handicaps, voir aussi Tim Hutchings, *Creating Church Online*, Londres et New York, Routledge, 2017, p. 14–15.

[4] Voir aussi Teresa Berger, *@ Worship. Liturgical Practices in Digital Worlds*, Londres et New York, Routledge, 2018, p. 36–37.

[5] Voir en particulier Heidi A. Campbell, *Exploring Religious Community Online*, New York, Peter Lang, 2010.

[6] Hutchings, *Creating Church Online*, p. 229.

[7] Berger, *@Worship*, p. 106.

On peut illustrer cela en comparant différents types de célébrations numériques. Lorsqu'une célébration est préenregistrée, le temps et l'espace nous séparent de l'événement, et l'expérience s'apparente davantage au visionnement d'un film ou d'une émission qu'à une célébration communautaire. Dans une célébration diffusée en direct, les participantes et participants peuvent voir une assemblée, interagir de manière limitée et parfois échanger avec d'autres personnes en temps réel, ce qui favorise un sentiment de participation plutôt que de simple observation.

Pixabay.com

Les célébrations les plus participatives sont toutefois celles où toutes les personnes sont réunies dans un même espace numérique. Cela peut prendre la forme d'outils de visioconférence comme Zoom, ou de mondes numériques où les personnes sont présentes à travers un avatar (des plateformes comme *Second Life* ou *Minecraft* ont déjà été utilisées à cette fin). Dans ces contextes, personne n'est spectateur : toutes et tous participent à égalité, rassemblés au même moment. La synchronisation crée alors un véritable sentiment de partage d'un même espace – même s'il est numérique.

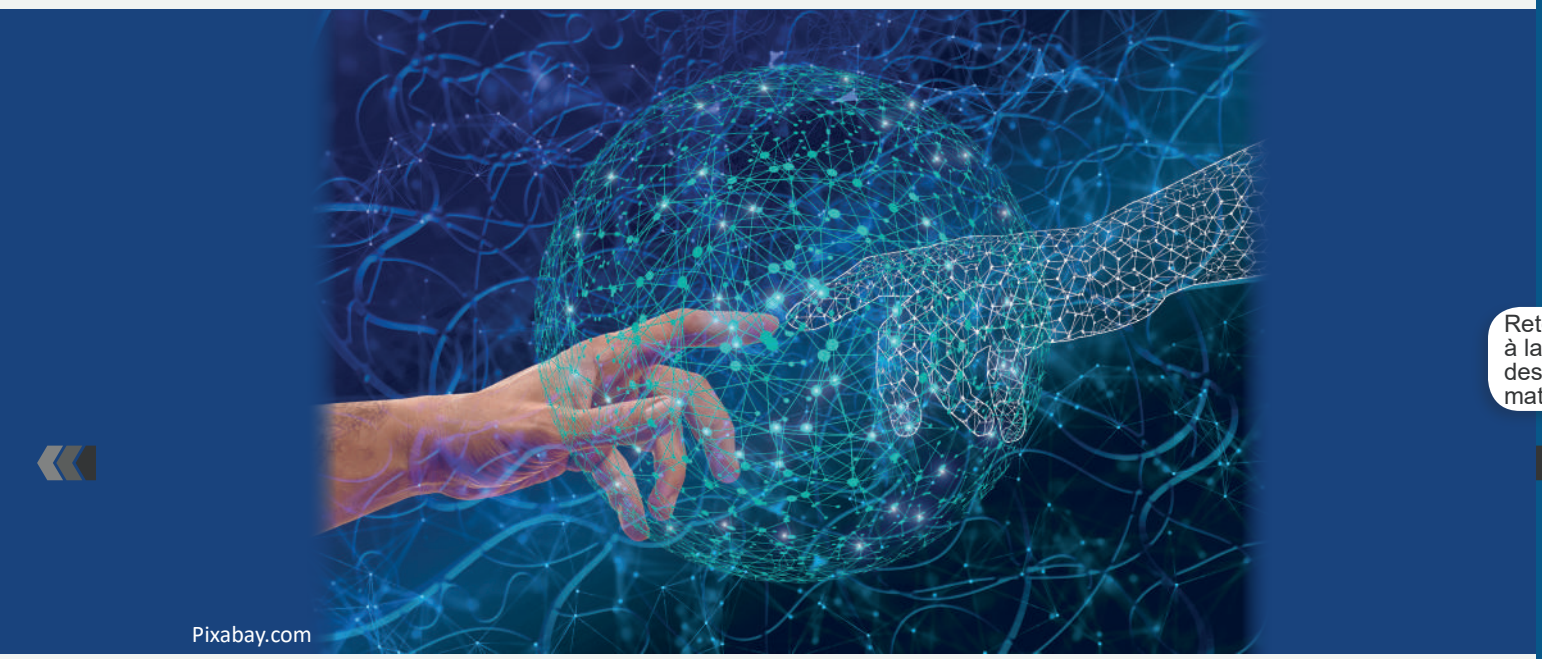
***

Alors que de plus en plus de personnes vivent et pratiquent leur foi en ligne, le cyberespace doit être reconnu non seulement comme un moyen de transmission de l'information religieuse, mais aussi comme un véritable espace liturgique. À leur meilleur, les espaces liturgiques numériques peuvent être profondément inclusifs, démocratiques, incarnés et ouverts ; à leur pire, ils risquent de devenir fragmentés, performatifs, exclusifs et désincarnés. Le défi n'est pas de savoir si la liturgie numérique peut être signifiante – elle l'est déjà pour de nombreuses personnes qui, pour diverses raisons, ne participent pas physiquement aux célébrations –, mais bien de déterminer comment façonner ces espaces afin qu'ils soient fidèles, participatifs et théologiquement féconds, lieux de rencontre avec Dieu et entre nous.

Les questions soulevées dans cet essai ne sont pas uniquement théoriques. Lors de la planification de célébrations numériques, les personnes responsables doivent réfléchir attentivement à la place de la caméra, aux plateformes utilisées, aux possibilités d'interaction avec la personne qui préside et avec l'assemblée, ainsi qu'à la structuration de l'espace numérique, car tout cela façonne l'expérience – et la théologie – de la célébration.

Si la liturgie est véritablement l'œuvre du peuple, comme on le dit souvent, alors le cyberespace – lieu où les personnes se rassemblent, prient et proclament – est lui aussi un sanctuaire, où Dieu demeure avec son peuple.

Cliquez ici pour commenter cet article


Pixabay.com

Retour à la table des matières

« Vie dans l'église »
Image générée
à l'aide de l'IA,
© 2025 Tino Grisi

# Repenser nos églises

## Vers des espaces liturgiques vivants et pluriels

>>> TINO GRISI *

UN CONSTAT s'impose dans de nombreuses communautés : nos églises, sanctuaires de foi et de beauté conçus pour des modèles sociaux et religieux du passé, peinent aujourd'hui à répondre à la diversité des besoins de nos assemblées contemporaines. Entre les familles en quête d'espaces accueillants, les jeunes porteurs de nouveaux langages, les fidèles cherchant le recueillement individuel et les grandes célébrations solennelles, un sentiment diffus de crise et d'insuffisance se fait sentir. Cette situation n'est pas seulement matérielle ; elle est aggravée par des défis concrets comme la chute des vocations, la gestion des ressources économiques, la rareté des espaces urbains et l'aspiration croissante à l'écodurabilité. Cette inadéquation touche au cœur de la relation entre l'espace, la communauté et la foi. Face à ce défi, ce texte propose une réponse stratégique et pleine d'espoir : une nouvelle vision de l'architecture liturgique, inspirée du « *medium design* », pour transformer nos lieux de culte en écosystèmes vivants, capables de célébrer l'extraordinaire pluralité de la foi au présent.

### 1. Une nouvelle vision : l'espace comme « médium » au service de la communauté

Pour répondre aux défis actuels, il est essentiel d'opérer un changement de perspective. Comme nous l'a enseigné le théologien Romano Guardini, la valeur du rite ne réside pas tant dans *ce que* l'on croit (le « quoi »), mais dans *la manière* dont la forme vivante de la célébration façonne la participation (le « comment »). Plutôt que de nous concentrer uniquement sur la forme bâtie, il est plus transformateur de nous intéresser aux conditions qui façonnent l'expérience et les relations. C'est ici qu'intervient le concept de

* Site Internet de Tino Grisi, architecte.

Retour à la table des matières

*medium design*, une approche qui conçoit l'espace non plus comme un simple contenant, mais comme un agent actif qui orchestre et module les interactions humaines et spirituelles au sein de la communauté.

*1.1. Le* medium design *appliqué à la liturgie* – L'expression *medium design*, développée notamment par la pensée de l'architecte et théoricienne Keller Easterling, peut sembler complexe, mais son essence est simple et profonde. En revenant à la racine latine *medius*, qui signifie « au milieu », on comprend que le médium est ce qui se place *entre* les gens pour rendre possible la relation. Appliquée à l'architecture liturgique, cette approche déplace l'attention de l'objet fini vers les « infrastructures invisibles » : les protocoles, les règles implicites, les dispositions spatiales qui régulent subtilement les comportements et les relations entre l'assemblée, les ministres, l'individu et le rite lui-même. L'espace devient ainsi un partenaire actif de la célébration, une action en soi.

*1.2. La proposition : deux idées pour un même espace vivant* – Cette vision se concrétise à travers une proposition centrale qui se décline en deux facettes complémentaires, permettant de repenser en profondeur la manière dont nous habitons nos lieux de culte.

- Plusieurs espaces pour l'assemblée : Il s'agit de créer, au sein d'un même cadre unitaire, une diversité d'ambiances spécifiques et optimisées pour différents modes de célébration. Comme le souligne avec force le liturgiste Enrico Mazza, chaque action liturgique a ses propres exigences : « L'architecte doit donc concevoir deux espaces distincts pour deux liturgies différentes : la liturgie eucharistique et la liturgie de la Parole. Un seul et même espace ne peut convenir aux deux[1]. » Cette approche valorise la pluralité liturgique sans fragmenter la communauté, en reliant ces zones de manière fluide et processionnelle.
- Plusieurs assemblées dans le même espace : Cette idée explore la possibilité pour un même grand volume d'accueillir simultanément différents groupes ou activités, de manière harmonieuse. La distinction entre les groupes n'est pas créée par des murs, mais par des éléments « invisibles » comme la lumière, des dispositions de mobilier temporaires ou des zones acoustiques qui délimitent des champs d'influence. Une grande assemblée pourrait ainsi coexister avec un petit groupe de prière ou une rencontre pastorale, sans interférence, mais dans une résonance spirituelle partagée.

« Le temps ordonne les espaces »
Ici, un espace de la Parole avec, au fond à droite,
le lieu où se vivra la liturgie eucharistique.
Image générée à l'aide de l'IA,
© 2025 Tino Grisi

*1.3. Les bénéfices d'une approche flexible* – L'adoption d'une telle vision offre des avantages concrets et profonds pour la vie de nos communautés :

- Coexistence harmonieuse : La capacité d'accueillir différentes présences et activités simultanément, créant une résonance spirituelle plutôt que des frictions.
- Flexibilité opérationnelle : La possibilité de dédier des zones à des liturgies spécifiques tout en les reliant par des parcours et des processions, enrichissant ainsi l'expérience rituelle.
- Optimisation des ressources : Une meilleure valorisation des espaces existants, qui deviennent actifs, vivants et fonctionnels pour diverses activités tout au long de la journée et de la semaine.

Mais comment cette vision ambitieuse peut-elle se traduire en projets architecturaux concrets ? Cela exige un véritable changement de paradigme dans la manière même de concevoir l'architecture.

## 2. Un changement de paradigme : du plan au *pattern*

La différence fondamentale entre une approche traditionnelle de la conception et celle que nous proposons est comparable à la différence entre un objet fini et un système ouvert. L'enjeu n'est plus de livrer une solution figée, mais de créer les conditions pour des processus adaptatifs qui permettent à la vie de la communauté de s'épanouir dans l'espace.

[1] Enrico Mazza, *La basilica cristiana contemporanea*, Milan, Àncora, 2007, p. 40.

Retour à la table des matières

*2.1. Moins de plan, plus de* pattern – Il est crucial de distinguer le « plan » du « pattern ». Le plan est un aménagement fermé, une disposition fixe des choses. Le *pattern*, en revanche, est une grammaire ouverte, un modèle de relations qui peut évoluer. Comme le suggère la pensée de l'historien de l'art Giulio Carlo Argan, ce n'est pas une forme, mais une *formation*, un « modèle de devenir auto-générateur » qui permet à l'espace de se configurer différemment selon le nombre de participants, le moment liturgique ou les sensibilités de la communauté. L'espace n'est plus une figure close, mais un organisme vivant qui se régénère et se renouvelle au contact de ceux qui l'habitent.

« Célébrer la foi dans la pluralité »,
dans une architecture conçue comme une chorégraphie.
Image générée à l'aide de l'IA,
© 2025 Tino Grisi

*2.2. L'architecture comme une chorégraphie* – Dans cette perspective, l'architecte ne dessine plus seulement des murs, mais chorégraphie un « champ de relations dynamiques ». Son projet agit sur les chimies de l'espace : il oriente sans imposer et ouvre des possibilités plutôt que de prescrire des formules. L'espace est configuré par des éléments qui modulent et animent.

- Éléments mobiles et jeux de lumière : Des cloisons légères, des rideaux ou des faisceaux lumineux peuvent délimiter des « micro-espaces » liturgiques sans jamais ériger de barrières permanentes.
- Mobilier liturgique reconfigurable : L'autel, l'ambon ou les sièges, conçus comme des éléments mobiles, permettent au rite de se manifester selon différentes configurations, adaptées à chaque célébration.
- Technologies intégrées : La lumière, le son ou la projection ne sont plus des ajouts techniques, mais deviennent des parties intégrantes du tissu spatial. Ce sont de véritables « *fader* saints » qui modulent les ambiances et peuvent animer les murs de symboles ou de textes contemplatifs.
- Le temps comme dimension du projet : L'architecture prend en compte la dimension temporelle de la vie communautaire en concevant des parcours fluides, des zones de transition et des seuils qui accompagnent les gestes et les déplacements des fidèles.

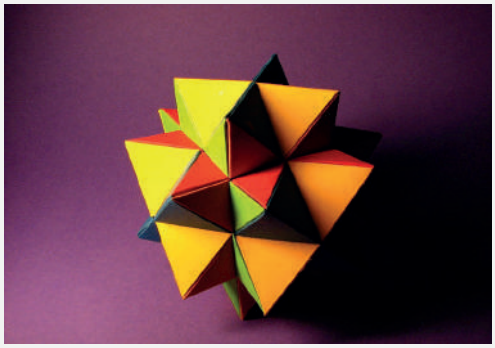
Cette vision, bien que résolument tournée vers l'avenir, puise en réalité sa légitimité dans des racines théologiques et historiques profondes et authentiques.

## 3. Les fondements d'une révolution généreuse

Loin d'être une provocation moderniste, cette proposition s'ancre fermement dans la tradition ecclésiale. Elle représente moins une rupture qu'un développement authentique, un retour à l'esprit qui a toujours animé la foi en quête de ses formes justes.

*3.1. Une vision ancrée dans la théologie* – Ce modèle d'espace pluriel et dynamique est en parfaite consonance avec la pensée théologique contemporaine.

- L'esprit du concile Vatican II : En remettant l'assemblée au cœur de l'action liturgique comme sujet actif (*Sacrosanctum concilium*, n° 21), le Concile a ouvert la voie à des espaces qui ne sont plus de simples décors, mais des partenaires de la célébration. Reconnaître la pluralité des expériences de foi comme une richesse est une conséquence directe de cet esprit.
- La pensée du pape François : La métaphore du polyèdre, souvent utilisée par François, illustre parfaitement cette vision : un espace où les multiples « facettes » de la vie spirituelle coexistent au sein d'une unité. De plus, sa lettre apostolique *Desiderio desideravi* nous rappelle que l'enjeu de la liturgie est de permettre une véritable expérience du mystère pascal, au-delà du simple souci des rubriques ou de l'esthétique, ce que favorise un espace conçu pour l'action et la participation.



Polyèdre étoilé complexe.
Photo par fdecomite, sous licence CC BY 2.0.

Retour à la table des matières

*3.2. Un précédent historique : le « mur vivant » d'Emil Steffann –* Cette approche trouve un précédent inspirant dans l'œuvre de l'architecte et maître bâtisseur Emil Steffann. En 1932, pour la procession de la Fête-Dieu à Lübeck, en Allemagne, il proposa un geste architectural radical : une architecture sans bâtiment. Les participants à la procession, au lieu d'être de simples spectateurs, devinrent eux-mêmes l'architecture, formant un « mur vivant » qui guidait le mouvement du Sacrement. Cette intuition est bouleversante et nous enseigne des leçons fondamentales : le mur est fait de personnes, de souffle, de silence, de chant ; la forme est temporaire, apparaissant le temps du rite avant de s'effacer ; l'architecture est relationnelle, un geste à habiter plutôt qu'un objet à contempler.

Notre vision prolonge l'intuition de Steffann en cohérence avec les paroles prophétiques du pape Léon XIV au début de son ministère en 2025 :

> [Si] la pierre est le Christ, Pierre doit paître le troupeau sans jamais céder à la tentation d'être un meneur solitaire ou un chef placé au-dessus des autres […]. Au contraire, il lui est demandé de servir la foi de ses frères, en marchant avec eux : en effet, nous sommes tous constitués pierres vivantes, appelés par notre baptême à construire l'édifice de Dieu dans la communion fraternelle, dans l'harmonie de l'Esprit, dans la coexistence des diversités[2].

[2] « Homélie du pape Léon XIV », 18 mai 2025.

« Espace poreux » (voir le tableau ci-dessous.) Image générée à l'aide de l'IA, © 2025 Tino Grisi

Et pour mettre en œuvre ce projet, il est nécessaire de se doter d'un nouveau langage.

## 4. Un vocabulaire pour penser l'espace spirituel de demain

Pour construire autrement, il faut d'abord apprendre à penser et à parler autrement de l'espace. Les concepts suivants ne sont pas un jargon technique, mais une boîte à outils, des principes directeurs pour une pratique architecturale plus éthique, plus spirituelle et plus humaine.

Les concepts décrits dans le tableau ci-dessous esquissent les contours d'une nouvelle manière de concevoir nos églises, non comme des monuments, mais comme de nouveaux lieux pour la foi vivante.

| Concept-clé | Explication accessible |
|---|---|
| **Centre multiple** | Le lieu saint n'est pas défini par des éléments fixes, mais il émerge là où une communauté se rassemble pour célébrer. Il peut y en avoir plusieurs au sein d'un même espace. |
| **Espace poreux** | Au lieu de murs rigides qui séparent, on conçoit des seuils souples (de lumière, de son, de disposition) qui permettent la cohabitation entre différents groupes et activités. |
| **Liturgie comme infrastructure** | Inspiré par Patrick Prétot[1], on comprend que ce qui rend un lieu saint (sainteté) n'est pas un sacré statique, mais les règles et relations invisibles qui permettent à la célébration d'advenir. |
| **Pluralité en tant que forme** | La diversité n'est plus une exception à gérer, mais la manière normale et souhaitable pour la communauté de vivre et de célébrer ensemble. |
| **De la hiérarchie à la cohabitation** | L'objectif n'est plus d'organiser l'espace selon un ordre de pouvoir vertical, mais de permettre une coexistence respectueuse et dynamique de tous les participants. |

[1] Patrick Prétot, « La catégorie de "sacré" en liturgie : un risque et une nécessité », *La Maison-Dieu*, 319, 2025, p. 89-107.

Retour à la table des matières

### Conclusion : L'Église comme un don d'hospitalité

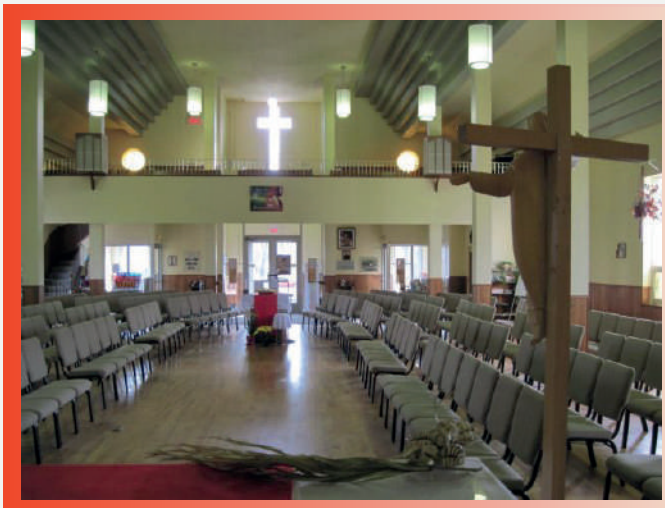
La proposition d'un espace où peuvent exister « plusieurs espaces pour l'assemblée et plusieurs assemblées dans le même espace » est bien plus qu'une innovation architecturale. C'est une révolution douce, profonde et transformatrice. Elle nous invite à opérer un déplacement fondamental : passer de l'espace conçu comme un décor à la célébration vécue comme une écologie de relations. Il ne s'agit plus de livrer un produit fini, mais de prendre soin des conditions qui permettent à la communion d'advenir.

L'avenir de nos lieux de culte réside dans une architecture qui n'impose pas, mais qui invite, qui offre des possibilités plutôt que des formules, et qui transforme l'église en un véritable médium vivant pour célébrer la foi dans toute sa pluralité. En devenant un lieu de cohabitation, de mouvement et de liberté, l'espace liturgique redevient ce qu'il a toujours été appelé à être : un geste d'hospitalité et un don qui valorise la communauté dans son présent, sa mémoire et son avenir.

Cliquez ici pour commenter cet article

## *Un exemple d'agencement liturgique modulable*

Les quatre photos présentées ici illustrent un agencement liturgique modulé en fonction des célébrations de la Semaine sainte et du Triduum pascal, à l'église paroissiale de Saint-Nicéphore (près de Drummondville, au Québec). Dans le sens des aiguilles d'une montre, nous avons le dimanche des Rameaux et de la Passion, le Jeudi saint, le Vendredi saint et, photo prise durant la journée, l'aménagement prêt pour la célébration de la Vigile pascale.
Sous la plume de Jean-Luc Blanchette, le numéro 207 de *Vivre et célébrer* présentait un article sur cette expérience.



© Jean-Luc Blanchette, pour les quatre photos

Retour à la table des matières

Aimelaime~commonswiki, Église Sainte-Thérèse,
CC BY 4.0, via Wikimedia Commons

# L'église Sainte-Thérèse de Vasperviller, un « corps vivant » ?

>>> EMMANUEL BOHLER

SI L'ON REGARDE l'ensemble des églises construites dans l'après-guerre dans la région de Lorraine, en France, l'église Sainte-Thérèse de Vasperviller est unanimement considérée comme la plus influencée par les perspectives de l'architecte franco-suisse Le Corbusier (1887-1965)[1]. Elle est l'une des rares églises françaises à avoir tenté de perpétuer l'initiative et les caractéristiques corbuséennes en matière d'art sacré (en particulier la plasticité des murs et le travail sur la lumière suivant la course du soleil). Elle est un carrefour où se rencontrent réflexion architecturale (dans le sillon de la chapelle Notre-Dame du Haut à Ronchamp, en Haute-Saône), réflexion liturgique (le projet s'adapte continuellement aux principes et aux évolutions de la réforme liturgique, ainsi qu'à leurs conséquences sur l'espace liturgique) et enracinement dans l'histoire locale (l'amitié franco-allemande).

La construction de cette église, entre octobre 1967 et septembre 1968, est le fruit d'une lente maturation entre 1945 et 1967, mais également de la volonté indéfectible de cinq personnes : le curé-bâtisseur Valère-Bruno Schieser (1914-2001), l'architecte allemand Carl Litzenburger (1912-1997)[2], l'instituteur de Vasperviller, Alphonse Baumgarten (1909-1991), le maire du village, André Engel (1920-2008), et Pierre Biache (1937-2017), autre instituteur de Vasperviller.

[1] Lucile Pierron, *Églises lorraines des trente glorieuses. En quête de modernité*, Metispresses, 2021 ; « L'héritage corbuséen en question : l'exemple de l'église de Vasperviller ».

[2] Carl Litzenburger a quitté volontairement l'Allemagne pour fuir le régime nazi et se mettre au service de la France (en Lorraine) à travers divers plans de reconstruction.

Retour à la table des matières

## Une architecture où les espaces s'interpénètrent

Les années 1968-1969 sont l'occasion pour le curé et l'architecte de publier une série de textes évoquant et faisant la promotion de l'architecture de l'église[3].

Il y a surtout un article de l'architecte publié en août 1969 dans la revue d'art allemande *Bauwelt*[4]. Il propose un argumentaire rendant compte du cheminement de sa pensée et de sa démarche, citant en outre ses sources architecturales et liturgiques : une réflexion architecturale inspirée de Le Corbusier grâce au mur sud de la chapelle Notre-Dame du Haut à Ronchamp, d'autres considérations architecturales en lien avec le mouvement du *Bauhaus* fondé par Walter Gropius (1883-1969), des considérations théologiques et liturgiques provenant du théologien liturgiste Romano Guardini (1885-1968) et de l'architecte Rudolf Schwarz (1897-1961).

En plaçant sa réflexion dans le sillon de Romano Guardini et de Rudolf Schwarz, Carl Litzenburger met en œuvre cette perspective théologique : si l'assemblée peut produire des espaces architecturaux, en retour, non seulement l'architecture participe à la construction de l'assemblée, mais l'espace se construit également par l'action liturgique. Dans un mouvement de va-et-vient permanent et une réciprocité, l'assemblée sera génératrice de l'espace et de l'architecture, et inversement. Il se dessine alors un lien organique entre une théologie de l'assemblée en pleine reconfiguration, surtout après l'élan suscité par la Constitution sur la sainte Liturgie *Sacrosanctum concilium* de 1963 et un mouvement architectural d'héritage corbuséen. Mais n'y a-t-il que cet élan ?

En concevant les plans de l'église de Vasperviller où les espaces s'interpénètrent sans aucune délimitation, l'architecte avait pleinement conscience de ce que devait être une assemblée qui se rassemble. La forme architecturale va former l'assemblée, car l'Église est un organisme vivant, en marche, en procession, qui chemine de passage en passage, de seuil en seuil. Carl Litzenburger semble avoir conscience que l'espace qui se déploie dans le temps permet de vivre des « passages ».

L'« interpénétration de l'espace », comme l'appelle Carl Litzenburger dans son article, ne serait-elle pas un concept architectural provenant d'une vision théologique et liturgique de l'assemblée ?

Ainsi les quatre espaces liturgiques de l'église de Vasperviller, rythmés par les mouvements de l'architecture, s'interpénètrent sans délimitation stricte[5]. Cela permet de franchir des espaces comme des seuils vers d'autres espaces, reconfigurant ainsi, de manière audacieuse, le cheminement initiatique des antiques basiliques romaines. Comme un mouvement perpétuel, chaque espace liturgique, ayant son rythme architectural propre, va se moduler en s'interpénétrant avec l'espace suivant.

À Vasperviller, le minimalisme architectural associé à un esprit légèrement brutaliste[6], est résolument au service de la marche et du mouvement. Et pourtant, tout cela a failli ne jamais voir le jour ! L'aboutissement d'une telle conception est le fruit d'une ultime mésaventure qui a failli empêcher la construction.

Tour à l'intérieur de l'église, © E. Bohler

## Un acte de réconciliation franco-allemande

En 1956, on demande à l'architecte de proposer des plans pour une église résolument contemporaine. Le projet évolue avec des difficultés jusqu'en juillet 1965 mais il finit par être adopté et présenté à la population, d'autant qu'il a été retenu par le théologien Joseph Pichard (1892-1973) pour être publié dans sa revue *L'Art chrétien*[7] en août. Tout se présente bien mais un

[3] Voir la bibliographie et des versions audios de ces textes sur le site dédié à l'église Sainte-Thérèse.

[4] « La tour dans l'église ou l'interpénétration de l'espace et du corps », *Bauwelt*, 35, sept. 1969. Voir note 3.

[5] L'église de Vasperviller possède quatre espaces liturgiques : un espace constitué de la chapelle baptismale, un espace constitué d'un atrium/narthex, un espace constitué d'une nef/chœur et enfin, l'espace constitué de la « tour à l'intérieur de l'église » qui est une chapelle du Saint-Sacrement ainsi qu'un lieu de pèlerinage à Sainte-Thérèse de Lisieux.

[6] Le brutalisme est un mouvement architectural datant des années 1950-1970, caractérisé par l'usage du béton brut, par des formes massives et géométriques, ainsi que par l'absence d'ornements.

[7] « Projet pour l'église Sainte-Thérèse de Vasperviller », *L'Art chrétien*, 39-40, août 1965. Voir note 3.

Retour à la table des matières

évènement imprévu vint soudainement tout remettre en cause. Durant l'été 1965, l'évêque de Metz refuse le projet, jugeant qu'il n'est finalement pas nécessaire de construire un nouveau lieu de culte dans une zone rurale alors que le nombre des prêtres diminue.

À partir de juillet 1965, une vaste campagne de sensibilisation va se déployer. Le curé-bâtisseur, l'architecte, le maire et les habitants du village vont tout faire pour que l'église soit construite, en généralisant le principe de la démarche franco-allemande. Pour les promoteurs, la construction de l'église va devenir maintenant un acte *politique*, dans l'élan du Traité de l'Élysée du 22 janvier 1963. Cette église sera un acte authentique, un signe concret et visible de réconciliation franco-allemande !

Leur stratégie est impressionnante : ils vont écrire en direction de l'Allemagne et de la Suisse en présentant ce projet de construction comme un lien concret franco-allemand. Ils contacteront des ingénieurs et professeurs d'université en architecture comme en art ; ils écriront à des architectes de renom. Ils s'adresseront de même au mouvement *Pax Christi* en Allemagne, présentant le projet de construction comme un signe en faveur de la paix entre les deux pays ! Ils écriront enfin à la plus célèbre revue d'art sacré d'Allemagne, *Schnell*, ainsi qu'à la revue *L'Art sacré* de Paris, grâce au soutien de Joseph Pichard.

Le début de l'année 1966 marquera un nouveau tournant, car le curé-bâtisseur ira jusqu'à demander le soutien d'André Malraux, alors ministre d'État chargé des Affaires culturelles. Ce dernier fut pris d'un tel engouement pour la portée architecturale et politique du projet que la construction devient *affaire d'État*. En effet, il s'engagera personnellement en faisant des suggestions à l'architecte pour continuer de parfaire les plans et aller encore plus loin dans sa démarche. Il s'engagea politiquement à tel point qu'il obtiendra le titre d'« architecte français » pour Carl Litzenburger en novembre 1966, non seulement pour la durée des travaux de l'église comme cela se faisait habituellement, mais de manière définitive en mars 1968. Cette ténacité maintenant légendaire des promoteurs du projet aura gain de cause puisque l'évêque finira par accepter la construction de ce nouveau lieu de culte.

## Un corps vivant et organique

Entre 1966 et le 12 septembre 1967, date du plan définitif, l'impact de cet engouement franco-allemand entraînera des conséquences fondamentales sur les plans. L'architecture va être transfigurée !

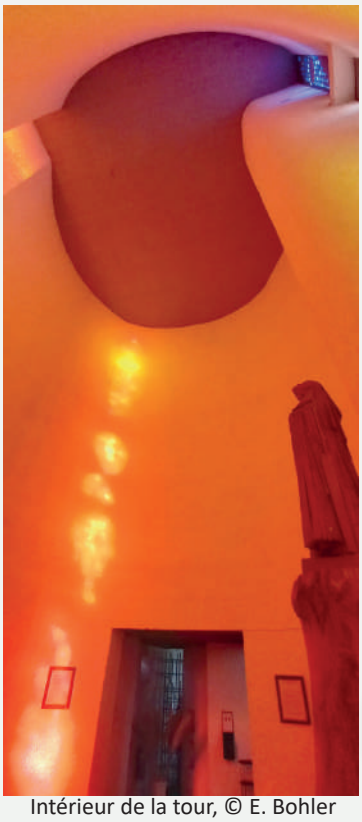
Cette période verra l'élaboration des quatre espaces liturgiques qui s'interpénètrent et surtout la conception de la « tour à l'intérieur de l'église ». Une analyse du plan de 1967 à partir d'un texte commun entre le curé-bâtisseur et l'architecte ainsi que l'étude approfondie de l'architecte lui-même montrent que les maître-mots de ce projet définitif seront « corps vivant » et « organique », et cela pour quatre raisons :

1. parce que le projet a évolué lentement pendant 11 ans ;
2. parce qu'il n'y a volontairement aucune symétrie axiale (qui d'ailleurs n'est pas naturelle) ;
3. par l'interpénétration de ses espaces, de ses volumes, et l'association de formes diverses ;
4. parce que l'Église est un corps vivant selon l'analogie paulinienne[8] !

Ainsi l'architecture sera *organique* à l'image de l'Église qui est par vocation le rassemblement d'un *corps vivant* : le peuple de Dieu, le Corps mystique du Christ. Quant à la « tour à l'intérieur de l'église », elle sera la clef de voûte de la compréhension de la démarche architecturale, théologique et liturgique de l'église de Vasperviller : devenir un corps vivant.

## La tour à l'intérieur de l'église

Alors qu'elle n'existait pas en 1965, la tour à l'intérieur de l'église est comparée à une crypte à ciel ouvert. Elle demeure une originalité architecturale puisque l'on a conçu, à l'intérieur de l'espace de la nef, cet espace suggérant par ses lignes concaves et convexes d'être une tour.


Intérieur de la tour, © E. Bohler

Elle est comme un *corps vivant* parce qu'elle a été architecturalement *engendrée* à partir d'un autre *corps vivant*, l'espace de l'assemblée au mouvement ellipsoïdal, concave et convexe ! Cette poétique de l'engendrement est sans doute la clef pour comprendre ce lien organique entre théologie de

[8] Valère Schieser et Carl Litzenburger, « À propos d'un projet d'église à Vasperviller » ; Litzenburger, « La tour dans l'église ou l'interpénétration de l'espace et du corps ». Voir note 3.

Retour à la table des matières

l'assemblée et architecture, mais aussi entre ecclésiologie et architecture. Il semble évident que l'évolution architecturale définitive de 1966-1967 reflète l'assimilation progressive des textes du Concile Vatican II, non seulement en ce qui concerne la liturgie mais aussi en ce qui concerne l'ecclésiologie !

Espace de l'assemblée, © E. Bohler

Si, dans le sillon de Guardini et de Schwarz, l'assemblée peut produire des espaces architecturaux, et qu'en retour l'architecture participe à la construction de l'assemblée et l'espace se construit par l'action liturgique, à Vasperviller il y a une originale singularité : *l'espace de l'assemblée engendre et ouvre à l'espace de la tour intérieure*. Par les mouvements concaves et convexes de l'architecture, l'espace de l'assemblée où se célèbre l'eucharistie engendre un espace intérieur, à la fois caché et intégré, véritable invisible du visible[9], où seront conservées la réserve eucharistique et l'unique statue de la chapelle dédiée à sainte Thérèse. Cette conception architecturale est avant tout ecclésiologique : elle montre indirectement l'impact considérable de la Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*. C'est bien l'*Ecclésia*, en tant que sujet intégral de l'action liturgique, qui semble au cœur de la réflexion architecturale de Carl Litzenburger. Inscrite dans les mouvements épurés du béton, l'architecture permet une *épiphanie du mystère de l'Église*, en tant qu'assemblée rassemblée pour écouter et célébrer les mystères où s'actualise son Salut. D'ailleurs, l'autre nouveauté est que l'espace de l'assemblée ne comporte plus de délimitation entre nef et chœur, mais un dallage unique et asymétrique pour toute l'église ! Nous sommes dans *l'espace de l'assemblée*, constitué de ministres ordonnés et de fidèles laïcs, rassemblés pour écouter, prier et rendre grâce.

## Une interpénétration d'espaces multiples

Avant d'être associé à une réflexion ecclésiologique, ce concept d'« engendrement des espaces » est d'abord le prolongement d'une réflexion de l'architecte sur le célèbre *mur sud* de la chapelle Notre-Dame du Haut (1953-1955). Dans ce mur creux conçu à Ronchamp par Le Corbusier, à l'intérieur du mouvement de ce dernier, une « salle » est engendrée ! La plasticité, le mouvement concave et convexe du mur creux feront *advenir* un espace à l'intérieur du mur. Cette originalité architecturale ne suscitera pas de suite, à la fois chez Le Corbusier mais aussi dans les écoles d'architectures françaises, allant même jusqu'à décourager les architectes de le faire. C'est pourquoi Carl Litzenburger va utiliser la réception des architectes allemands concernant la réflexion architecturale du célèbre *mur creux* de Le Corbusier. Si l'église de Vasperviller se situe complètement dans l'héritage corbuséen, c'est par un métissage franco-allemand !

L'image poétique de l'engendrement permet d'entrevoir ce concept *d'interpénétration des espaces*, de le réaliser à travers la tour à l'intérieur de l'église, pour ensuite le déployer dans l'édifice.

Espace de l'atrium/narthex, © E. Bohler

[9] L'expression est de Wilhelm Kütemeyer dans son livre *Die Krankheit Europas* [« La maladie de l'Europe »], Berlin, Suhrkamp, 1951. Pour lui, le mouvement de réconciliation en Europe ne peut se faire sans un authentique devoir de mémoire, non pas pour attiser la haine ou la vengeance, mais pour faire germer un mouvement de réconciliation conduisant à la paix intérieure. Carl Litzenburger l'a appliqué à l'architecture, symboliquement pour un espace mémoriel.

Retour à la table des matières

Si l'église de Vasperviller possède quatre espaces « liturgiques »[10], elle est en fait composée, architecturalement, de sept espaces qui s'interpénètrent[11] ! Or *l'espace de l'assemblée* est au cœur de la compréhension du mouvement général de l'ensemble de l'édifice. En effet, l'espace de l'assemblée (nef/chœur) engendre *l'espace de la tour à l'intérieur de l'église* (chapelle Saint-Sacrement), il connaitra d'autres interpénétrations avec des espaces extérieurs qui, pénétrant dans ces deux espaces intérieurs, engendrent comme des « péristyles[12] » intérieurs ! Ensuite, l'espace de l'assemblée s'interpénètre avec *l'espace de l'atrium/narthex*, qui lui-même s'interpénètre avec *l'espace pour la chapelle baptismale*[13], lui-même étant une interpénétration avec *l'espace de la tour/clocher*. Enfin, le prolongement du mouvement de l'espace de l'assemblée donne sens et vie à une interpénétration avec *l'espace de la salle de réunion*, comme avec *l'espace de la sacristie*. Cela forme deux fascinants puits de lumière horizontaux et indirects, qui impressionnent par la technique de réalisation de leurs coffrages.

## L'Église de la terre et l'Église du ciel

Durant l'année 1966-1967, l'architecte retravaille profondément l'interpénétration de l'ensemble des espaces, à la fois intérieurs entre eux et extérieurs, pour magnifier ce franchissement perpétuel qui transcende finalement l'architecture des pièces en enfilades des bâtiments de la Renaissance. C'est bien le mouvement général de *l'espace de l'assemblée* qui va coordonner l'ensemble des mouvements ellipsoïdaux de cet édifice et de l'interpénétration de tous les autres espaces. Cette interpénétration, associée à la non-délimitation du dallage unique et asymétrique, fait que l'on passe de seuil en seuil ! C'est une Pâque, un franchissement perpétuel !

Cependant, Carl Litzenburger va y associer une réflexion ecclésiologique et eschatologique faisant advenir une nouvelle unité entre la tour à l'extérieur de l'église qui contient l'espace baptismal, et la tour à l'intérieur de l'église qui va devenir un *triple espace mémoriel* : l'Armoire eucharistique (sacrifice du Christ), l'unique statue de Thérèse de Lisieux (martyre de l'Amour), le Mémorial des martyrs de la Seconde Guerre mondiale au pays de Sarrebourg (les martyrs du nazisme).

Mémorial des martyrs
de la Seconde Guerre mondiale,
© E. Bohler

En effet, comment exprimer le lien entre l'Église de la terre (assemblée) et l'Église du Ciel (communion des saints), et comment résoudre la question de la statuaire dans le cadre des normes encore en vigueur à ce moment ? La représentation de martyrs sera le compromis pour une statuaire qui en même temps manifestera le lien eschatologique entre Église de la terre/Église du Ciel.

Ainsi, *l'espace de l'assemblée* (Église de la terre) va engendrer un *espace intérieur* où seront représentés des martyrs, c'est-à-dire des membres de la foule des sauvés (Église du Ciel). L'espace intérieur ainsi engendré manifeste une unité entre le *baptême dans l'eau* et le *baptême dans le sang*, comme jadis les basiliques romaines. La double représentation de martyrs est pertinente, car elle permet de conserver une dimension de pèlerinage à sainte Thérèse, mais aussi une dimension de mémoire de l'histoire du pays de Sarrebourg et de ceux qui sont morts martyrs à cause du nazisme. Cela devient un point culminant, à la fois spirituel et mémoriel, en faveur de la paix et de la réconciliation !

[10] La chapelle baptismale, l'atrium/narthex, la nef/chœur, la chapelle du Saint-Sacrement.

[11] Il convient d'ajouter la tour/clocher, la sacristie, la salle de réunion.

[12] Un péristyle est « une colonnade entourant le portique d'une cour intérieure ou du tour d'un édifice de l'architecture de la Grèce antique » (art. « Péristyle », *Wikipédia*.)

[13] Comme la tour/clocher, la chapelle baptismale est détachée du corps principal (comme jadis les baptistères étaient à l'extérieur). Mais par l'interpénétration avec l'atrium/narthex, cet espace sera comme intégré au corps principal de l'église.

Retour à la table des matières

Cliquez ici pour commenter cet article

Photo de Stefan Maurer, détail de la façade de la © Maison des religions – Dialogue des cultures

# L'espace liturgique partagé, un lieu de création

>>> EUNJOO MARY KIM

LE PRÉSENT ARTICLE est une version abrégée de la conférence intitulée « *Shared Liturgical Space in Multicultural Contexts* » que la professeure Eunjoo Mary Kim a prononcée au congrès de la *Societas Liturgica*.

Aux États-Unis, les communautés immigrées ont considérablement remodelé le paysage religieux. De nombreuses congrégations[1] américaines d'origine européenne partagent désormais leurs espaces liturgiques avec d'autres congrégations qui diffèrent sur le plan ethnique, confessionnel ou même religieux, et ces aménagements liturgiques communs sont de plus en plus courants.

L'une des principales motivations pour partager un espace liturgique réside dans les contraintes économiques de l'église hôte. En partageant un bâtiment commun, les églises[2] peuvent joindre leurs ressources, ce qui leur permet à la fois de réaliser des économies et d'optimiser l'utilisation des installations. En outre, en ouvrant leurs espaces à d'autres groupes raciaux et religieux, certaines églises souhaitent manifester les valeurs chrétiennes d'hospitalité et de générosité, ou l'envisagent comme une forme de mission. Cependant, les résultats du partage de l'espace liturgique sont plus complexes que l'allègement des contraintes financières ou l'accomplissement de la charité et de la mission,

[1] NDLR : Dans certaines Églises protestantes, le terme « congrégation » désigne la communauté locale ou la paroisse. C'est le sens du terme dans cet article. (Voir « Congrégation », site Larousse.fr)

[2] NDLR: La distinction entre les termes « Église » (l'institution) et « église » (le bâtiment) est souvent moins nette en anglais qu'en français. Dans cet article, nous écrivons « église » pour désigner les deux, suivant ainsi l'auteur.

Retour à la table des matières

car, comme le souligne Richard Vosko, prêtre catholique américain et consultant en conception liturgique, « l'environnement du culte façonne l'identité des membres de la congrégation et influence la façon dont ces personnes se traitent les unes les autres, dont elles pratiquent leur culte et dont elles s'occupent des étrangers dans la communauté au sens large[3] ».

Par conséquent, cet essai se concentre sur trois questions théologiques et pratiques : (1) Quelle conception théologique de l'espace liturgique est la plus pertinente pour notre société multiculturelle et pluraliste ? (2) Quelle est la relation idéale entre les congrégations qui partagent un espace liturgique ? (3) Comment la conception architecturale d'un espace liturgique partagé peut-elle contribuer à la réconciliation ethnique et religieuse dans notre monde néocolonial et postcolonial ? Pour explorer ces questions, j'ai sélectionné trois églises qui partagent un espace liturgique avec des congrégations différentes sur le plan ethnique, confessionnel ou religieux. J'ai également visité deux complexes religieux : le *Tri-Faith Initiative Center* à Omaha, dans le Nebraska, et la Maison des religions à Berne, en Suisse. Les trois sections suivantes explorent les trois questions soulevées ci-dessus.

## I. Une conception théologique de l'espace liturgique partagé

*Un tiers-espace* – Qu'entend-on par « espace liturgique partagé » ? L'espace liturgique désigne généralement un lieu physique où sont célébrés les offices publics. Alors que le mot « lieu » évoque une situation délimitée ou un espace physique, le mot « espace » est souvent utilisé de manière métaphorique. Un exemple notable d'une telle utilisation métaphorique est celui d'un « tiers-espace ». Le tiers-espace ne fait pas référence à un lieu physique délimité, mais plutôt à la capacité de créer quelque chose de nouveau. Il s'agit en quelque sorte d'un « espace *intermédiaire* » qui construit une culture et une identité hybrides à travers la « négociation » et la « transaction » de l'identité culturelle entre les deux cultures[4].

Le concept métaphorique de tiers-espace permet de comprendre l'espace liturgique partagé, non seulement comme un lieu physique, mais aussi comme une capacité de création où ceux et celles qui partagent cet espace expriment librement leur foi individuelle et collective et renouvellent leur identité à travers l'interaction avec des personnes d'origines ethniques et religieuses différentes. Par conséquent, l'espace liturgique partagé en tant que tiers-espace est un espace de création où se forgent nos nouvelles identités individuelles et collectives.

## Un microcosme de la société

**Dans une société multiculturelle, l'espace liturgique partagé fonctionne comme un microcosme du monde néocolonial et postcolonial du 21e siècle, dans lequel le pouvoir social et l'autorité sont continuellement contestés et négociés.**

*Le caractère sacré de l'espace liturgique partagé* – La notion d'espace liturgique partagé en tant qu'espace de création nous invite à réfléchir théologiquement à la signification du sacré lorsque nous partageons un espace de culte avec des groupes religieux et culturels différents. Il est présupposé que l'espace liturgique est sacré parce que les fidèles y rencontrent Dieu. Par exemple, l'historien des religions Mircea Eliade explique que les actes rituels répétitifs sont l'élément clé qui transforme un lieu ordinaire en un espace sacré où les gens peuvent ressentir une connexion avec la présence divine[5].

Qu'est-ce qui rend alors sacré un espace liturgique *partagé* ? Dans une société multiculturelle, l'espace liturgique partagé fonctionne comme un microcosme du monde néocolonial et postcolonial du 21e siècle, dans lequel le pouvoir social et l'autorité sont continuellement contestés et négociés. Dans ce contexte, le caractère sacré de l'espace liturgique partagé dépend non seulement des pratiques rituelles répétitives, mais aussi des expériences vécues par les personnes qui partagent cet espace en matière de dynamique du pouvoir. En d'autres termes, le sacré émerge à travers un processus socioculturel et politique complexe négocié entre ceux et celles qui partagent l'espace. Lorsque ces personnes se sentent en sécurité pour exprimer librement leur foi religieuse et leur identité culturelle dans un cadre liturgique commun, l'espace devient sacré pour elles. Par conséquent, comprendre le caractère sacré d'un espace liturgique partagé nécessite une approche multilatérale.

De façon remarquable, lorsque j'ai visité des églises partageant leurs locaux et demandé aux responsables et aux fidèles ce qui rendait sacré leur espace liturgique commun, ils ont tous répondu que c'étaient les personnes qui s'y réunissaient. Ils ont ajouté qu'ils ne considéraient pas le bâtiment physique lui-même comme un espace sacré réservé exclusivement à la présence du divin, mais plutôt comme un lieu où l'assemblée se réunit, non seulement pour le culte, mais aussi

[3] Richard Vosko, *Art and Architecture for Congregational Worship*, Collegeville (MN), The Liturgical Press, 2019, p. 7.

[4] Voir Homi Bhabha, *Les lieux de la culture*, Paris, Payot, 2019.

[5] Mircea Eliade, *Le Mythe de L'éternel Retour*, Paris, Gallimard, 1989.

Retour à la table des matières

pour d'autres activités communautaires. Lorsqu'ils font l'expérience de la présence divine à travers la participation des personnes à des pratiques qui favorisent une fraternité et une réconciliation véritables, ils comprennent et revendiquent leur espace liturgique partagé comme sacré.

## II. Modèles de relations entre les partageurs d'espace

*Le modèle de partenariat –* Si le caractère sacré d'un espace liturgique partagé dépend de ce que les gens y font, alors les relations entre ceux et celles qui partagent ces espaces deviennent essentielles pour comprendre ce caractère sacré. Lorsque les personnes que j'ai interrogées ont souligné l'importance des personnes et de leurs activités dans la définition du caractère sacré d'un espace liturgique partagé, je leur ai demandé de réfléchir aux relations entre elles. Il est intéressant de noter que tous, tant les églises hôtes que les utilisateurs non propriétaires, ont déclaré ne pas vouloir être dans une relation propriétaire-locataire, mais chercher plutôt à établir des partenariats avec d'autres congrégations partageant l'espace.

Que signifie alors le mot « partenariat » ? Bien qu'aucune des personnes interrogées n'ait clairement défini ce qu'elle entendait par partenariat, il s'agit manifestement d'un concept crucial pour tenter de comprendre la relation entre les partageurs d'espace. Dans le secteur des affaires, le partenariat, en tant que relation entre deux parties, est généralement compris comme « un accord formel entre deux ou plusieurs parties visant à gérer et exploiter une entreprise et à partager ses bénéfices[6] ». À cet égard, il existe de nombreuses considérations pratiques et documents transactionnels entre les partageurs d'espace en tant que partenaires, tels que les contrats de location et les directives relatives au partage des coûts et de l'espace.

Cependant, lorsque les responsables religieux et leurs congrégations mettent l'accent sur le partenariat comme modèle idéal pour les relations entre les personnes qui partagent un espace, il ne s'agit pas simplement d'une relation commerciale contractuelle autour d'un bien immobilier. Il y a des implications théologiques, que la théologienne féministe Letty Russell nous aide à comprendre. Dans son livre *The Future of Partnership*, Russell décrit le partenariat comme une nouvelle relation avec les autres, caractérisée par un engagement continu et une lutte commune dans le cadre d'une interaction avec un contexte communautaire plus large. Il s'agit d'une relation mutuelle continue qui n'exige ni soumission ni hégémonie de la part de l'un ou l'autre des partenaires. Ainsi, le partenariat signifie une relation dans laquelle la différence est valorisée et respectée, et à travers laquelle s'opèrent à la fois une transformation intérieure de l'esprit, de l'âme et des visions du monde, et une transformation des structures sociales et des systèmes de pouvoir[7].

Compte tenu des inégalités entre les personnes qui partagent un espace, que ce soit en termes d'ethnicité, de culture, de religion, de langue ou de statut économique, le modèle de partenariat de Russell offre un cadre essentiel pour comprendre les relations entre ces personnes. Cependant, le problème du modèle de partenariat réside dans sa mise en œuvre pratique. Comment le modèle commercial transactionnel du partenariat pourrait-il donner lieu à un partenariat égalitaire et théologiquement fondé entre les personnes qui partagent un espace ? En réponse à cette question, je suggère que l'amitié peut inspirer un modèle permettant de cultiver des relations authentiques entre ces personnes.

Pixabay.com

*Le modèle de l'amitié –* Alors que le partenariat égalitaire de Russell est axé sur des objectifs, l'amitié est une pratique centrée sur le présent, fondée sur des relations authentiques et réalistes. L'amitié repose sur notre liberté d'être amis, tandis que le partenariat est lié par des contrats. L'amitié rend la vie agréable, car elle nous permet de partager nos joies, nos préoccupations et nos peines avec nos amis, tandis que le partenariat est axé sur des objectifs et implique des engagements mutuels pour atteindre quelque chose. L'amitié entre ceux et celles qui partagent un espace encourage les participants à rapprocher notre monde du règne de Dieu au nom de l'amitié, tandis que le partenariat impose des obligations sur la base d'accords formels.

[6] Carol M. Copp, « Partnership: Definition, How It Works, Taxation, and Types », *Investopedia*, May 01, 2025.

[7] Letty Russell, *The Future of Partnership*, Philadelphie (PA), Westminster Press, 1979, p. 18.

Retour à la table des matières

Le concept chrétien de l'amitié a des caractéristiques uniques, car il trouve son origine dans l'initiative divine. Selon les Écritures, Dieu désire l'amitié avec les êtres humains et incarne l'essence même de l'amitié. Cela se manifeste dans la relation entre YHWH et les Israélites, telle qu'elle est racontée dans la Bible hébraïque sous la forme d'un dialogue entre « vous » et « moi ». Au niveau individuel, par exemple, Isaïe 41, 8 identifie la relation d'alliance mutuelle entre Dieu et Abraham comme une amitié en appelant Abraham « l'ami de Dieu ». Dans le Nouveau Testament, les récits de la kénose de Dieu dans l'incarnation en Jésus-Christ soulignent la nature de l'amitié entre Dieu et l'humanité (Ph 2, 7 ; Mt 1, 22-23 ; Jn 1, 14, etc.). De plus, l'amitié divine se manifeste dans le ministère de Jésus. Il ne s'agit pas d'une relation réservée au cercle restreint de ses disciples. Au contraire, l'amitié de Jésus est ouverte à ceux qui n'ont pas le même rang, y compris les collecteurs d'impôts et les pécheurs (Mt 11, 19 ; Lc 7, 34). Il apporte ainsi la bonne nouvelle du règne de Dieu aux impurs et aux méprisés, ainsi qu'aux pauvres et aux marginalisés, en renouvelant leur identité d'amis de Dieu.

Cette amitié élargie, fondée sur l'amour divin, est interculturelle, ouverte et civique, caractérisée par l'affection ainsi que par la volonté et la pratique du bien pour la communauté au sens large. L'amitié entre ceux qui partagent un espace fait référence à ce type de relation. Il ne s'agit pas d'un lien personnel privé ou purement émotionnel, mais d'une source de transformation communautaire fondée sur la confiance entre ces personnes. Elle commence par une confiance mutuelle exprimée par des paroles et des attitudes amicales et se développe grâce au partage des joies et des peines au-delà des frontières ethniques, religieuses et culturelles dans le cadre d'une interaction soutenue.

Si les personnes qui partagent l'espace sont chrétiennes ou membres de la même confession, des actions rituelles régulières, comme le fait de célébrer et de prier ensemble pour des préoccupations communes, peuvent renforcer leur amitié. Dans le cas de groupes religieux différents, des activités publiques collaboratives, telles que des programmes éducatifs, des services de logement, des banques alimentaires, des soupes populaires et des services d'immigration, peuvent souder leur amitié et faire savoir au voisinage que leur église commune est un espace public sacré pour le bien de la société, qui dépasse les frontières de l'ethnicité, de la culture et de la religiosité.

Grâce à ces interactions, les personnes qui partagent l'espace en viennent à reconnaître leur identité d'une nouvelle manière et commencent à s'épanouir en se rendant librement service les unes aux autres par amitié, sans contrainte ni obligation, même lorsque ce service comporte des risques personnels et communautaires. En ce sens, l'amitié interculturelle, ouverte et civique est l'expérience publique et communautaire d'une vie nouvelle, un avant-goût du règne joyeux et pacifique de Dieu dans le présent, au milieu des préjugés raciaux et des conflits religieux.

Pixabay.com

## III. La conception d'un espace liturgique partagé

Comment les personnes qui partagent un espace peuvent-elles alors développer entre elles des amitiés interculturelles, ouvertes et civiques ? L'un des éléments essentiels pour favoriser de telles amitiés est la conception architecturale de l'espace liturgique. Si celle-ci a été abordée sous différents angles par les théologiens et les praticiens de la liturgie, rares sont ceux qui traitent des défis spécifiques qui se posent dans les espaces liturgiques partagés. Néanmoins, les deux propositions suivantes fournissent des idées sur la conception de tels espaces.

*La conception sociopète*[8] – Vosko insiste sur le fait que la conception de l'espace liturgique doit incarner une théologie relationnelle égalitaire fondée sur « les relations en constante évolution entre Dieu, le clergé et les laïcs » (Vosko, p. 34). En conséquence, il suggère que l'aménagement de l'espace liturgique doit permettre aux fidèles de se réunir sur un pied d'égalité, sans distinction hiérarchique entre le clergé et les laïcs. Dans cette perspective théologique, Vosko préconise un espace de culte égalitaire conçu avec « une disposition plus circulaire, semi-circulaire ou antiphonaire où les gens peuvent interagir et se voir les uns les autres ». Il décrit plus précisément cette « disposition sociopète de l'espace » comme « un plan dans lequel l'autel et l'ambon sont situés au milieu de l'assemblée et attirent tout le monde dans la performance rituelle en tant que participants et non en tant que spectateurs » (p. 133).

[8] Sociopète « se dit d'un espace ou d'une configuration qui facilite les interactions sociales et la communication entre individus » (art. « Sociopète », *La langue française*)

Retour à la table des matières

Étant donné que la plupart des églises traditionnelles sont façonnées par des présupposés patriarcaux et pratiquent leurs rituels dans des aménagements spatiaux hiérarchiques, les conceptions architecturales qui favorisent les relations égalitaires inciteront les personnes partageant l'espace à reconsidérer non seulement les relations entre le clergé et les laïcs au sein de leur propre congrégation, mais aussi leurs relations avec les autres congrégations partageant le même espace.

*Principes architecturaux pour l'espace liturgique –* Joseph Grayland, prêtre de paroisse en Nouvelle-Zélande, identifie l'intimité, l'immédiateté, l'accessibilité et la flexibilité comme quatre principes architecturaux clés. Selon lui, l'espace liturgique idéal façonné par ces principes est « une succession de lieux au sein de l'espace, le long de tracés qui amènent les gens à comprendre comment "tous les espaces fonctionnent comme un système"[9] ». Ainsi, l'ensemble de l'espace fonctionne comme un tout cohérent, et l'espace liturgique tout entier devient le sanctuaire.

De plus, s'appuyant sur son expérience au service de congrégations multiethniques, Grayland souligne l'importance de la flexibilité, affirmant que l'intérieur de l'espace liturgique doit être adaptable plutôt que fixe. Par exemple, les symboles et les objets doivent être transportables afin de s'adapter à une variété de styles liturgiques et de pratiques rituelles au sein de congrégations ethniquement et culturellement diverses. Grayland nous convainc qu'une telle conception architecturale fait de l'espace liturgique un environnement accueillant qui embrasse la diversité culturelle, linguistique et rituelle et favorise un fort sentiment de communauté (Grayland, p. 128).

Parmi le nombre croissant de multiplexes religieux, la *Tri-Faith Initiative* à Omaha (Nebraska), aux États-Unis, et la Maison des religions à Berne, en Suisse, illustrent parfaitement l'espace liturgique partagé reflétant les principes architecturaux de Grayland.

*La Tri-Faith Initiative à Omaha (Nebraska) –* La conception architecturale de la *Tri-Faith Initiative* en fait un modèle d'espace liturgique partagé qui favorise un environnement accueillant, empreint d'acceptation et de respect. Créée en 2006 par trois organisations religieuses – le *Temple Israel* (synagogue juive réformée), l'*American Muslim Institute* et la *Countryside Church* (*United Church of Christ*) –, la *Tri-Faith Initiative* cherche à établir des ponts de respect, de confiance et d'acceptation afin de remettre en question les préjugés mutuels, d'apprendre les uns des autres et de contrer l'influence des extrémistes et des agents de la haine au lendemain des attentats du 11 septembre 2001.

Activité au *Tri-Faith Initiative*

Dans la conception architecturale du site, les trois communautés occupent des espaces séparés et communs sur une superficie de 38 acres. Chaque groupe dispose de son propre lieu de culte tout en partageant le *Tri-Faith Commons*, qui facilite la collaboration et l'interaction entre les communautés. Le *Commons*, qui comprend un jardin et un verger, le pont d'Abraham et le *Tri-Faith Center*, rassemble des personnes d'horizons divers. Ces espaces sont conçus pour favoriser des relations réelles, intimes et continues avec les membres d'autres communautés de foi, créant ainsi la possibilité pour les trois groupes religieux de cultiver des relations qui s'approfondissent pour devenir de véritables amitiés.

Le pont d'Abraham au *Tri-Faith Initiative*

*La Maison des religions – Dialogue des cultures à Berne, Suisse –* Tout comme la *Tri-Faith Initiative*, la Maison des religions à Berne, en Suisse, est également un espace multiconfessionnel. Cependant, contrairement à la précédente, elle est hébergée dans un seul bâtiment de grande ampleur et accueille huit groupes religieux différents : alévis, chrétiens, musulmans, bouddhistes, hindous, juifs, bahá'ís et sikhs. Ces communautés ont immigré en Suisse où elles ont pris conscience de leur incapacité financière à établir leurs propres lieux de culte et de rassemblement communautaire. Pour résoudre ces problèmes individuels, elles ont uni leurs forces et ont demandé l'aide de la municipalité de Berne afin de créer un centre où différents groupes religieux pourraient partager le même espace. Après des années de négociations, le bâtiment

[9] Joseph Grayland, « Accessibility, Intimacy, Flexibility, and Immediacy, » dans Thomas O'Loughlin (dir.), *Shaping the Assembly*, Dublin, Messenger Publication, 2023, p. 122-128.

Retour à la table des matières

a été ouvert au public en 2014, et les huit communautés se sont depuis affiliées et partagent désormais l'espace et les coûts, tout en s'engageant dans le dialogue et des événements publics pour mieux connaître les croyances des unes et des autres.

Photo de Stefan Maurer, façade et entrée de la
© Maison des religions – Dialogue des cultures

La conception architecturale couvre efficacement une superficie d'environ 30 000 mètres carrés. Chaque communauté dispose de son propre espace de culte tout en partageant des espaces communs, tels qu'un restaurant, une bibliothèque et des salles de réunion et de conférence qui favorisent les interactions mutuelles. Outre la Maison des religions, le bâtiment comprend également 88 appartements, divers magasins, des installations de restauration et des espaces de bureaux.

Barbara Angelakis, journaliste au *Jerusalem Post*, a visité la Maison des religions et a mené une interview conjointe avec les dirigeants des communautés juive et hindoue qui y résident. Elle a exprimé son admiration pour « leur admiration mutuelle et leur amitié » en écrivant dans sa chronique : « Ces deux hommes sont un exemple saisissant de ce qui peut être accompli lorsque les cultures embrassent ce qui nous unit tous […] notre humanité commune[10]. »

***

Les structures intentionnellement conçues de la *Tri-Faith Initiative* et de la Maison des religions favorisent les interactions mutuelles et les rencontres personnelles entre ceux et celles qui partagent ces espaces. Bien que de tels espaces liturgiques communs ne soient pas forcément envisageables pour les églises locales qui partagent leurs bâtiments avec d'autres groupes religieux, leurs approches architecturales reflétant les quatre principes architecturaux de Grayland offrent des perspectives précieuses aux congrégations qui cherchent à rénover leurs espaces de manière à favoriser les amitiés interculturelles, ouvertes et civiques entre les personnes qui les partagent.

[10] Barbara Angelakis, « The House of Religions. From Hindu Temple to kosher kitchen – opinion », *The Jerusalem Post*, 27 avril 2023.

Cliquez ici pour commenter cet article

Les jardins du *Tri-Faith Initiative*

Photo de Stefan Maurer
© Maison des religions – Dialogue des cultures

Retour à la table des matières

Photo de J. Beardsell
(Pêches et Océans Canada)
CC BY-NC-ND 2.0

# Le potentiel des espaces religieux comme lieux de deuil public

## L'exemple de l'Allemagne*

>>> JOHANNA BIRKEFELD, BENEDIKT KRANEMANN, MAGDALENA LOREK

AU COURS des dernières années, en Allemagne, les grands événements tragiques ont donné lieu à des cérémonies funéraires œcuméniques ou officielles dans des églises. Cette tendance se poursuit jusqu'à présent. Il y a eu quelques exceptions, comme la cérémonie funéraire organisée en 2021 par le président fédéral à la Salle de concert du *Gendarmenmarkt* de Berlin, pour les victimes de la pandémie de coronavirus. La question ici n'est pas de savoir s'il y a un changement fondamental qui s'opère, passant des lieux de culte à d'autres espaces publics urbains. Il s'agit plutôt de se demander quels sont les arguments en faveur de l'utilisation des lieux de culte pour le deuil public et quelles en sont les conséquences.

Dans une société pluraliste, les victimes d'une fusillade, d'un attentat terroriste ou d'une catastrophe naturelle appartenaient à différents groupes religieux et avaient des convictions différentes, ou étaient sans confession ou athées. Il en va de même pour leurs proches et pour les personnes qui assistent à la cérémonie funéraire à la télévision. La société en deuil se retrouve face à des édifices religieux qui, depuis au moins le 19e siècle, sont exclusivement utilisés comme lieux de liturgie et de piété chrétiennes et sont pour ainsi dire « réservés » à cet effet. Compte tenu de la diversité des croyances religieuses au sein d'une société en deuil, une église est-elle le lieu approprié pour une telle cérémonie funéraire ? Les personnes présentes se voient-elles imposer une vision et une interprétation chrétiennes du monde ? L'espace confessionnel et religieux peut-il devenir un obstacle et perturber le processus de deuil ? Peut-il s'avérer être un lieu adapté au deuil des personnes de religions non chrétiennes et d'autres visions du monde ?

* Conférence donnée lors du congrès de la *Societas Liturgica* à Paris (28-31 juillet 2025). Le texte a été légèrement remanié.

Retour à la table des matières

Les Églises chrétiennes ont apporté une contribution immense au travail rituel de deuil dans des situations sociales difficiles, en particulier lorsque la majorité de la population appartenait à ces Églises et que l'utilisation des lieux de culte s'imposait pour le deuil public. Mais cela appartient au passé. Que peut apporter aujourd'hui une liturgie sensible à la culture sur ce sujet ?

### Que signifie « public » ?

Lorsqu'il s'agit de liturgie et d'espace public dans le contexte de grandes catastrophes, d'événements culturels majeurs ou de célébrations impliquant l'ensemble de la société, il convient de prendre en considération la relation fondamentale entre ces deux notions que sont la « liturgie » et le « public ». Deux problèmes doivent être pris en compte à cet égard. D'une part, la question soulevée montre clairement que, lorsqu'on réfléchit à la liturgie et à la sphère publique, ces deux notions sont souvent considérées comme opposées. D'un côté, le domaine ecclésial – et donc aussi la liturgie – et de l'autre, la sphère publique sociale – ou « le profane ». Mais il ne suffit pas de se poser la question de leur relation. Il faut également se demander de quelle sphère publique il s'agit.

## Quel espace public ?

**Dans une situation actuelle plurielle et de plus en plus différenciée, et compte tenu des ordres sociaux passés, on ne peut pas simplement parler de la sphère publique comme si elle allait de soi.**

Dans une situation actuelle plurielle et de plus en plus différenciée, et compte tenu des ordres sociaux passés, on ne peut pas simplement parler de la sphère publique comme si elle allait de soi. Par exemple, dans un contexte urbain et laïc comme celui que l'on rencontre à Erfurt, en Thuringe, une catastrophe telle que la fusillade au lycée Gutenberg en 2002 doit être traitée différemment de ce qui se ferait dans des régions où la religiosité est plus répandue, comme c'est le cas dans une grande partie de la Bavière ou de la Rhénanie. Les conditions politiques et les relations entre l'Église et le système politique sont également déterminantes. Par exemple, dans les années 1980 en République fédérale, lors d'une journée catholique, un grand office religieux pouvait aborder d'autres thèmes, avoir un impact sur la société et bénéficier naturellement du soutien de l'État ; ce n'était pas le cas pour des événements comparables en République démocratique allemande.

L'espace public n'est donc pas toujours le même et ces différences doivent être prises en compte avec sensibilité dans le contexte des célébrations liturgiques dans l'espace public. Cette approche sensible soulève la

Pixabay.com

question de la forme sous laquelle les lieux de culte peuvent être utilisés pour des cérémonies funéraires. D'autre part, au moins depuis la constitution pastorale *Gaudium et spes* (1965) du Concile Vatican II, il convient de se demander si l'Église et la sphère publique, et donc aussi la liturgie et l'espace public, peuvent être compris exclusivement comme un dualisme de deux entités qui s'opposent et qui, dans le meilleur des cas, osent parfois faire des pas l'une vers l'autre, sans toutefois jamais se toucher complètement, et encore moins se conditionner mutuellement. La préoccupation centrale de *Gaudium et spes* (GS) est de ne pas se considérer comme une communauté ecclésiale opposée au monde, mais comme une partie intégrante de celui-ci, d'y vivre et d'y agir, de s'y ouvrir et en même temps de se laisser conditionner par lui (GS 1 et 4). Cette préoccupation ne peut ignorer les pratiques liturgiques, en particulier dans la sphère publique.

Dans cette perspective, la liturgie ne peut être comprise comme quelque chose de statique qui se déroulerait certes dans le monde, mais parallèlement à lui. Elle doit être comprise et célébrée dans le contexte culturel de la communauté humaine. Partant de cette perspective, on peut se demander dans quelle mesure cette exigence de GS est prise en compte, en particulier dans les célébrations liturgiques qui, dans un espace public pluraliste, se veulent un lieu d'expérience communautaire et de proximité potentielle avec Dieu. La constitution *Gaudium et spes* n'est pas la constitution liturgique du Concile Vatican II, mais on trouve déjà dans *Sacrosanctum concilium* (1963) les prémices de cette approche du monde, par exemple en ce qui concerne le renouveau liturgique (SC 21) ou en ce qui concerne l'adaptation à l'environnement culturel respectif (SC 37-40). *Gaudium et spes* a fourni des impulsions culturelles, anthropologiques et ecclésiologiques qui ont marqué de manière décisive la pratique liturgique et la formation de la théorie liturgique depuis le Concile Vatican II. La liturgie doit sans cesse se confronter à cette exigence émanant de GS, qui consiste à agir sur les contextes sociaux et à s'en inspirer (GS 40-45).

Retour à la table des matières

## Qui se réunit dans l'église ?

Dans l'église, des personnes aux expériences et parcours de vie très différents, aux besoins et objectifs très différents, aux émotions et sentiments très différents se réunissent pour une cérémonie funéraire. Ce qui unit toutes ces personnes dans leur individualité, c'est qu'elles se sont rassemblées ici et maintenant dans une même pièce. Le but ? Pleurer ensemble. Mais ce deuil se manifeste de diverses manières.

Selon le modèle de la psychiatre Elisabeth Kübler-Ross, le deuil est considéré comme un processus permettant de faire face à une perte[1]. Le spécialiste du leadership Alexander Groth parle de « montagnes russes émotionnelles », un concept qu'il a formulé pour les cadres et les personnes chargées de la gestion organisationnelle qui sont confrontés à des processus de changement dans une entreprise ou une organisation[2]. Le changement signifie non seulement quelque chose de nouveau, mais aussi une perte et un adieu – à ce qui est familier, aux habitudes, aux liens. Vivre une perte, faire l'expérience d'un changement fondamental et définitif, déclenche des processus de deuil qui permettent de surmonter ces expériences.

Arina Krasnikova, Pexels.com

Pour Groth, le deuil est un processus au cours duquel la personne apprend à gérer les pertes et les changements. Il s'opère une transformation entre un avant et un après, la personne en deuil elle-même change. Le cheminement de cette transformation est différent pour chaque personne. Les étapes ou les phases sont parcourues à des rythmes différents. Certaines personnes ont besoin de plusieurs mois pour réaliser leur perte, tandis que d'autres acceptent la dure réalité après seulement quelques heures ou quelques jours. Le processus n'est pas le même pour tout le monde. Les étapes déjà franchies ou « surmontées » peuvent être revécues : on peut en quelque sorte revenir quelques pas en arrière. Le deuil, en tant que processus d'acceptation de la perte et du changement, est donc clairement individuel et varie d'une personne à l'autre.

L'important, c'est le chemin. Nous, les êtres humains, sommes constamment exposés à des changements, certains faciles à intégrer, d'autres très difficiles et lents. Il n'y a pas de fin à ce cheminement. Le changement et, par conséquent, les processus de deuil sont des compagnons permanents de la vie.

Par conséquent, les besoins des personnes en deuil sont variés. Le deuil est l'occasion de se réunir : les exigences diffèrent alors quant à la liturgie et quant aux espaces concernés. Dans une pièce où l'on pleure un défunt, des personnes se retrouvent à différents stades du deuil. À cela s'ajoute le fait qu'en Allemagne ou en Europe occidentale, il existe certaines attentes sociales concernant le comportement à adopter en public et l'expression des émotions lors d'un deuil. Il est certes permis de montrer son chagrin dans une certaine mesure, mais sans trop en faire, car cela serait considéré comme peu professionnel et exagéré. Le processus de deuil lui-même relève de la sphère privée. Lors de cérémonies funéraires, comment réussir à exprimer et à assumer les émotions relatives au deuil, qui sont généralement ignorées par le grand public, mais qui apparaissent inévitablement lors de catastrophes majeures ? Comment l'église peut-elle être considérée comme un lieu où les personnes en deuil peuvent se réunir publiquement ?

Jorge Urosa, Pexels.com

La liturgie peut ici mettre à profit son expertise dans l'accompagnement rituel des processus de changement et des transformations de vie. Cela peut se faire, par exemple, à travers des récits bibliques qui abordent des changements profonds et proposent différentes interprétations du deuil et de l'expérience de la perte, qui accusent Dieu et dénoncent l'injustice de ce qui a été vécu. Face au changement, des gestes familiers tels que les signes et les gestes rituels – geste de bénédiction, signe de paix, signe de croix – peuvent apporter un soutien. Pour tout cela, il faut un espace ouvert à tous les processus de deuil possibles et dans lequel chaque personne peut affronter son propre deuil de manière individuelle tout en faisant partie d'une communauté. Il faut un espace qui permette d'exprimer ses émotions en public, où les personnes en deuil soient tout simplement visibles. Le deuil n'est pas perçu ici comme quelque chose d'indésirable ou d'étrange, mais comme une partie de la vie qu'il faut supporter. L'église peut être un tel espace.

[1] Elisabeth Kübler-Ross, *Les derniers instants de la vie*, Genève, Labor et Fides, 1975.

[2] Groth est très populaire dans les milieux d'affaires allemands, mais ses articles et ouvrages ne sont pas disponibles en français pour l'instant.

Retour à la table des matières

## L'espace ecclésial en tant que grandeur relationnelle

Ce qui vient d'être dit correspond aux théories récentes sur l'espace, pour lesquelles les espaces sont une grandeur relationnelle. Selon la sociologue de l'architecture et de l'aménagement urbain Martina Löw, « l'espace doit d'abord être compris comme un agencement relationnel de biens sociaux et d'êtres vivants dans des lieux ». Elle veut montrer « que les espaces n'existent pas simplement, mais qu'ils sont créés par l'action et qu'en tant que structures spatiales intégrées dans des institutions, ils préstructurent l'action[3] ». Löw conçoit « l'espace » comme un agencement de corps en mouvement constant, de sorte que l'espace se reconstitue sans cesse dans une interaction entre l'espacement, c'est-à-dire l'agencement, et la capacité de synthèse humaine. Les espaces se créent et disparaissent sans cesse.

Cela vaut également pour les espaces ecclésiaux et est important pour les cérémonies funéraires publiques. Premièrement, cette approche met en relation des personnes de religions et de visions du monde différentes, ainsi que le lieu où elles se trouvent. L'espace est redéfini ; selon Löw, il n'est plus perçu comme un contenant. Il existe une ouverture à une constitution toujours nouvelle de l'espace.

Deuxièmement, pour Löw, l'espace désigne les relations entre les personnes. Löw met l'accent sur le lien qui unit les personnes en ce qui concerne l'espace. Cela vaut déjà pour les nouveau-nés : « Avant même de pouvoir penser à "un", nous savons qu'il y en a deux, voire trois ou quatre[4]. » Face à une catastrophe, penser l'espace à partir de cette approche met en jeu les relations interpersonnelles et la communauté, et donc quelque chose qui soutient les gens dans cette situation.

Selon Löw, des figurations et des interconnexions entre les personnes et les choses se forment également dans l'espace. Par exemple, dans les cérémonies funéraires, les bougies et les rites lumineux créent un espace dans lequel la présence des défunts est possible. Les figures et les images dans l'espace montrent la mort et la vie. Même si elles n'ont pas de connotation chrétienne, elles peuvent pointer au-delà de l'ici et maintenant. Sans se limiter au message chrétien, l'espace renvoie à l'avenir et à l'espoir à travers l'existence dans le présent. Selon Löw et Martin Heidegger, l'espace peut être « mis en ambiance[5] ».

En tant qu'espaces relationnels, les églises ouvrent de nouvelles perspectives pour les cérémonies funéraires. L'espace n'est alors pas limité à une confession religieuse particulière, mais il permet différentes relations entre les personnes en deuil. L'espace entre en relation avec elles : le potentiel d'espoir associé à cet espace et à son histoire peut se refléter dans l'agencement des personnes et les témoignages d'espoir qui s'y trouvent, dans l'espacement lui-même et dans la synthèse réalisée par ces personnes. Il s'agit, comme le formule le « Manifeste des églises » de 2024, d'« espaces d'opportunités spirituellement significatifs pour une communauté bienveillante[6] ». Dans une société où les Églises chrétiennes sont en déclin, ce manifeste s'interroge sur les « nouvelles formes de responsabilité » pour les édifices religieux.

Pixabay.com

## L'espace ecclésial comme espace diaconal

Les espaces religieux sont, entre autres, des lieux de pratiques commémoratives et des espaces de souvenir. Elles ne sont pas seulement imprégnées de l'histoire liturgique et de la piété, mais aussi de l'histoire des villes et des régions, de la communauté et des individus. Chaque époque a cherché et trouvé ses propres formes d'expression. Diverses pratiques religieuses ont laissé leurs traces et continuent de marquer ces espaces. Les espaces sont constitués de manière culturelle et mémorielle dans les édifices religieux ; de nouveaux souvenirs y sont sans cesse inscrits et travaillés. Cela vaut aussi bien pour les petites églises paroissiales à la campagne que pour les grandes cathédrales en ville.

Les espaces sont constitués dans et par le public. Les cérémonies funéraires y inscrivent d'autres souvenirs qui sont ensuite mis en relation spatiale avec les souvenirs déjà existants. Dans de tels espaces, les cérémonies funéraires actuelles continuent l'histoire dans le cadre d'une société plurielle.

[3] Martina Löw, « Space Oddity. Raumtheorie nach dem Spatial Turn », *Sozialraum.de* 7/1, 2015.

[4] Martina Löw, « Space Oddity ».

[5] Martina Löw, *Sociologie de L'Espace*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2015, p. 201.

[6] « Les églises sont des biens communs ! Manifeste pour une nouvelle communauté de responsabilité » (en allemand).

Retour à la table des matières

Les acteurs ecclésiaux sont tenus d'utiliser les espaces dans la perspective d'un service de la société, la « diaconie ». Le liturgiste Albert Gerhards écrit : « Les édifices et les espaces religieux remplissent une fonction diaconale implicite en constituant des repères spatiaux du transcendant dans l'espace extérieur de la ville ou du village, tout en étant des lieux d'identification pour ceux qui n'appartiennent pas à l'Église. » Il évoque les zones de repos dans les bâtiments, parle d'édifices à travers lesquels l'humanisme chrétien est prêché et plaide en faveur d'un « élargissement correspondant du spectre d'utilisation pour des tâches explicitement diaconales ». Cependant, cela ne peut réussir que si l'espace « ne perd pas son identité d'espace sacré[7] ». Cela peut être mis en relation avec la conception de l'espace chez Löw, qui voit l'espace comme une « forme de relation ». C'est par l'action humaine que le caractère sacré de l'espace peut être révélé.

La tâche consistant à utiliser les églises à des fins diaconales ne concerne pas seulement la reconversion des espaces ecclésiaux. Elle se pose de manière générale pour tous les bâtiments qui sont ensuite utilisés à des fins diaconales. Pour que cela réussisse, il faut toujours repenser les actions religieuses possibles afin de constituer un espace commun.

Cela nécessite une approche respectueuse envers les personnes endeuillées et une réflexion sur le contexte et l'espace public dans lesquels le bâtiment peut être utilisé et ceux dans lesquels il ne le peut pas.

[7] Albert Gerhards, « "Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer" (Mt 9,13). Zur diakonischen Dimension des Kirchenge-bäudes » [Sur la dimension diaconale de l'édifice religieux], dans B. Kranemann et al. (dir.), *Die diakonale Dimension der Liturgie*, Freiburg, Herder, 2006, p. 246–260, 248.

Pavel Danilyuk, Pexels.com

## L'espace ecclésial comme lieu de deuil public dans une société plurielle

L'utilisation diaconale de ces espaces exige que les Églises libèrent leurs bâtiments en tant que lieux d'usage social et public et se les réapproprient ainsi. Les espaces ecclésiaux sont des espaces publics clairement identifiés comme tels et soumis à des règles. Ce sont des espaces pour tous. Utiliser un édifice religieux comme lieu de liturgie et de piété à des fins diaconales modifie la perception de ce bâtiment en tant qu'espace public et lui confère une nouvelle importance en tant que structure relationnelle au sein de la société.

Une société sensible doit accepter que l'espace ecclésial, utilisé publiquement pour le deuil social, reste en même temps un lieu de pratique confessionnelle et religieuse. Cela exige le respect de la part de ceux qui n'utilisent pas cet espace dans le cadre de cette pratique religieuse.

Avec Michel Foucault, on peut parler d'hétérotopie[8], un lieu dont l'ordre diffère de celui qui l'entoure, qui est un projet alternatif à la société. L'hétérotopie signifie ici que les religions et les visions du monde, qui sont habituellement perçues comme parallèles, voire opposées, ouvrent et utilisent un espace commun de deuil. Selon Löw, les espaces structurent l'action en tant qu'agencement relationnel. Dans toute la fragmentation de la société, l'espace ainsi utilisé peut devenir un signe de cohésion sociale.

En ce qui concerne l'espace ecclésial, Albert Gerhards a parlé d'espaces hybrides à usage multifonctionnel. Il leur attribue la fonction d'« élargissement de l'existence », ce qui correspond à la situation de désespoir et de recherche de réconfort dans une catastrophe[9]. Dans leur deuil, les gens peuvent se réunir dans de tels espaces et trouver une cohésion.

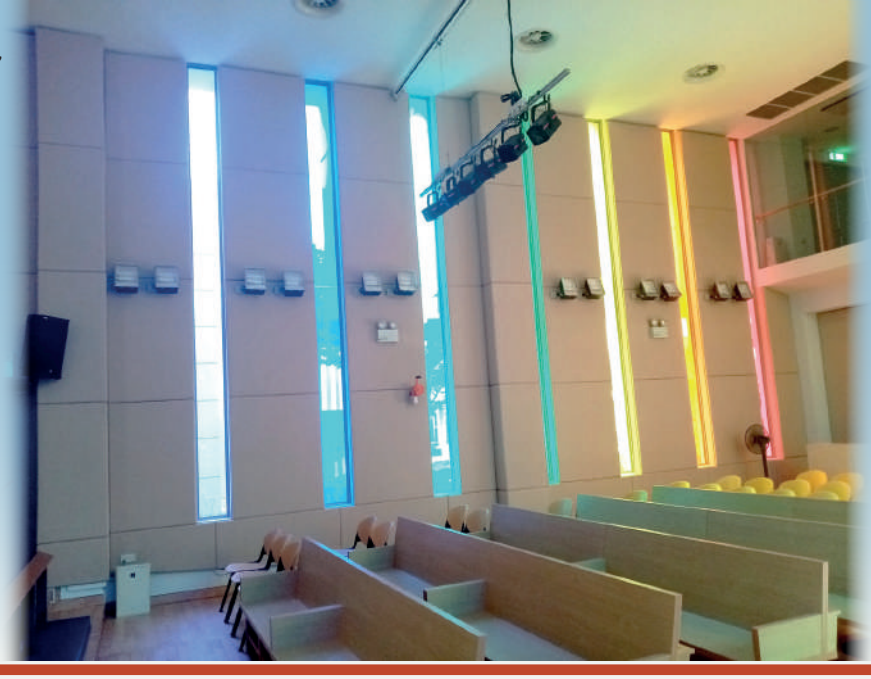
Comment une société laïque peut-elle exprimer un deuil commun ? La question va bien au-delà de ce qui était en cause ici, mais il devrait être clair que les églises peuvent jouer un rôle à cet égard.

[8] Michel Foucault, « Des espaces autres », dans *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5 (1984), p. 46-49.

[9] Albert Gerhards, « Der liturgische Raum und seine diakonischen Implikationen » [L'espace liturgique et ses implications diaconales], dans K. Menzel et A. Deeg (dir.), Diakonische Kirchen(um)nutzung, Munich, Aschendorff, 2023, 129–141.

Cliquez ici pour commenter cet article

Retour à la table des matières



© Léon Van Ommen, Chapel of Christ our Hope, Singapour

# Comment la liturgie engage-t-elle nos sens ?

>>> ARMAND LÉON VAN OMMEN, KATY UNWIN, CODY CRAWSHAW

LE *Centre for Autism and Theology* est un centre international de recherche sur l'expérience neurodivergente et la théologie. En collaboration avec des personnes autistes ou neurodivergentes et leurs communautés de foi, et notre équipe diversifiée de chercheurs mène une série de projets, unis par le désir d'aider les personnes neurodivergentes et celles qui prient à leurs côtés[1].

## Les sens et la liturgie

Pourquoi avons-nous mené des recherches sur les sens ? Si nous voulons comprendre l'autisme, nous devons comprendre le fonctionnement des sens. Les personnes autistes sont souvent plus sensibles à certaines stimulations sensorielles que les personnes non autistes (et cela semble également être le cas pour certaines autres neurodiversités).

Les personnes autistes peuvent être extrêmement sensibles à certains stimuli sensoriels (« hypersensibles »), par exemple les odeurs ou les sons, ou au contraire peu sensibles (« hyposensibles »), par exemple au toucher ou à la température. Certaines personnes autistes recherchent ou affectionnent certains stimuli sensoriels (« recherche sensorielle »). Par exemple, certaines aiment dormir sous une couverture lestée parce que la pression leur procure un sentiment de réconfort.

Tous nos sens peuvent être sollicités lors d'un office religieux, mais que se passe-t-il si cela entraîne une surcharge sensorielle ? Et la liturgie fait-elle réellement appel à tous nos sens ?

[1] Le présent texte est tiré de la brochure du *Centre for Autism and Theology* intitulée *1.0 How do our senses enable worship?* (Université of Aberdeen [Écosse], 2025.) Pour en apprendre plus sur la recherche dont cette brochure rend compte, on consultera avec profit le site du Centre.

Retour à la table des matières

## Neurodiversité, neurotypicité et neurodivergence

« La “neurodiversité” est l’idée selon laquelle les différences dans le fonctionnement du cerveau et le comportement des individus sont naturelles et font partie de la grande diversité humaine, plutôt que d’être considérées comme des troubles ou des déficits. […] Le type de cerveau le plus courant est appelé “neurotypique”, tandis que les types de cerveau moins courants sont appelés “neurodivergents”. Les personnes neurodivergentes, telles que celles atteintes d’autisme, de TDAH ou de dyslexie, représentent ces types de cerveau moins courants. »

« What is neurodiversity ? », 2025.

Les offices religieux sont des espaces sensoriels. Dès que nous entrons dans une église, nous voyons les couleurs de l’intérieur, nous sentons l’odeur du bâtiment ou le parfum de notre voisin, nous entendons les gens parler, la musique, la climatisation ; nous goûtons le pain et le vin lors de la sainte communion.

Nous nous percevons également dans l’espace par rapport aux autres personnes et au mobilier (ce sens est appelé « proprioception ») et nous nous levons pour chanter, ce qui nécessite notre sens de l’équilibre (vestibulaire).

Pour beaucoup de personnes (neurotypiques), tout cela se fait sans qu’elles y pensent. Cependant, pour de nombreuses personnes autistes, se trouver dans cet environnement hautement sensoriel peut être accablant.

Certaines personnes autistes ont même besoin de plusieurs heures, voire plusieurs jours, pour s’en remettre, et d’autres décident de ne pas assister au service religieux, car elles n’ont pas l’énergie ou l’espace mental nécessaires pour y faire face.

Nous voulions découvrir comment les personnes autistes perçoivent l’aspect sensoriel du culte et comparer cette expérience à celle des personnes non autistes.

Created by Smashing Stocks
from Noun Project

“Senses” by Smashing Stocks from Noun Project (CC BY 3.0)

### La recherche

Nous avons travaillé avec cinq églises ayant cinq styles de culte très différents. Il s’agissait d’une église grecque orthodoxe et d’une église catholique romaine en Australie, d’une église anglicane axée sur l’autisme à Singapour, d’une église évangélique non confessionnelle au Royaume-Uni et d’un service eucharistique anglican de style Taizé au Royaume-Uni.

Nous avons délibérément choisi des églises présentant des environnements sensoriels (ou « paysages sensoriels ») très différents. Après avoir obtenu les autorisations éthiques requises, nous avons d’abord demandé aux participants de remplir le questionnaire SAW – *Sensory and Worship Questionnaire* (« Questionnaire sur les sens et le culte »). 299 personnes ont rempli ce questionnaire: 82 personnes autistes diagnostiquées, 61 personnes autistes autodiagnostiquées et 156 personnes non autistes.

Le questionnaire a permis de dégager quatre conclusions principales :

1. Les participants autistes et non autistes ont éprouvé un plaisir similaire à certains aspects sensoriels de l’église.
2. Les personnes autistes expérimentent significativement plus de difficultés sensorielles à l’église.
3. Les personnes autistes ont besoin de plus d’accommodements sensoriels.
4. Les personnes autistes se sentaient plus proches de Dieu lorsqu’elles contrôlaient les aspects sensoriels et sociaux de l’église.

Près d’un cinquième des participants autistes ont déclaré que l’environnement sensoriel des églises les incitait à rester chez eux.

Nous avons ensuite organisé des groupes de discussion et mesuré les paysages sensoriels de nos cinq églises. Tous les groupes comprenaient des personnes autistes, mais il importe de souligner qu’il n’est pas possible de tirer des conclusions spécifiques à l’autisme sur la base de ces groupes mixtes.

Retour à la table des matières

En compilant les données du questionnaire SAW, des groupes de discussion et des mesures des paysages sensoriels, nous avons constaté que l'aspect sensoriel du culte était important pour tout le monde. Les stimuli sensoriels peuvent soit aider les participants à se concentrer sur la liturgie, soit les distraire.

Nous avons découvert que les sens peuvent créer un certain contexte, qu'un participant a qualifié de « zone de prière ». C'est là que les stimuli sensoriels combinés du bâtiment –, ses odeurs, son environnement sonore, son éclairage et d'autres facteurs – créent une atmosphère qui aide les gens à se concentrer sur la prière.

La question qui se pose est la suivante : comment les églises peuvent-elles créer un environnement sensoriel qui aide les personnes de tous les types neurologiques à prier Dieu ?

## Recommandations

Il est important de réaliser que chaque personne a un profil sensoriel différent. Cela signifie des différences individuelles quant à la sensibilité, quant aux sens jugés moins importants ou quant à ceux pour lesquels des stimuli sont activement recherchés.

En raison de tous ces profils sensoriels différents, il est impossible de créer un environnement sensoriel dans l'église qui soit idéal pour tout le monde. Cependant, cela ne signifie pas que les églises ne peuvent pas agir de manière intentionnelle sur les sens et les stimuli sensoriels. Les services religieux sont souvent très verbeux, mais ils peuvent être conçus de manière créative pour faire appel à tous les sens.

Le point de départ est de s'écouter les uns les autres à l'église. De cette manière, nous pouvons découvrir les profils sensoriels des membres de l'église, en particulier ceux qui sont neurodivergents. Très souvent, un changement pour une personne profite à beaucoup d'autres. Les églises devraient être des communautés où les besoins et les désirs des gens sont reçus avec encouragement et soutien.

Cliquez ici pour commenter cet article

Pixabay.com

Retour à la table des matières

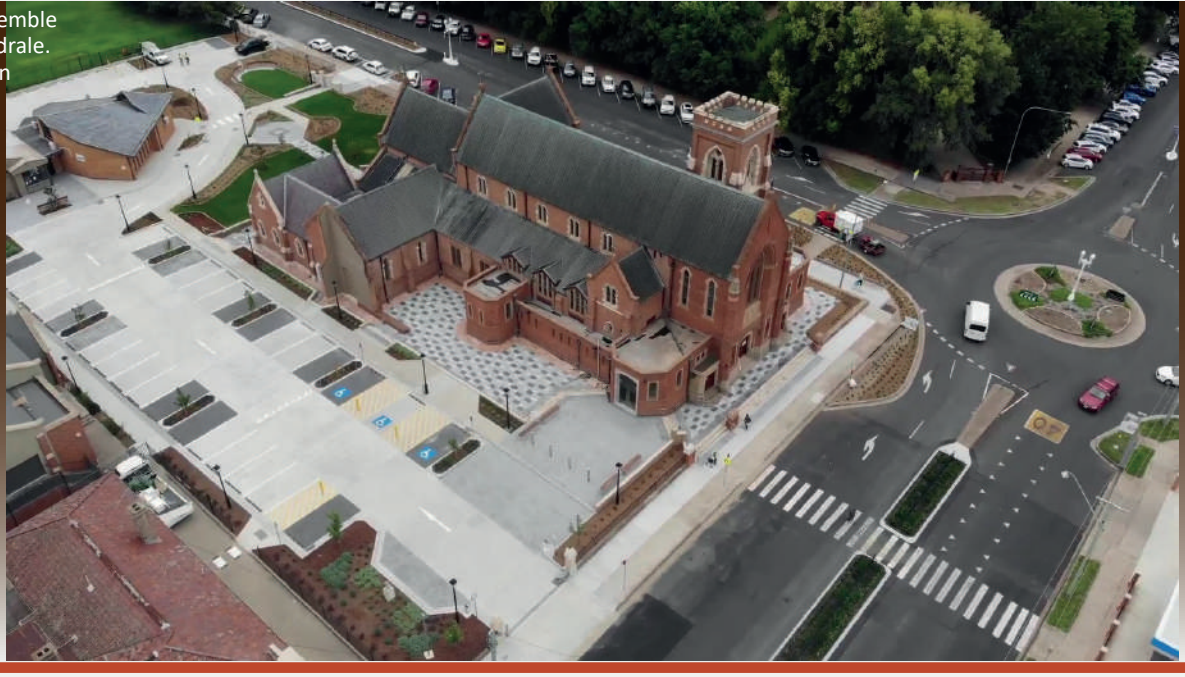


Photo 1 : vue d'ensemble du site de la cathédrale. © David Nelson

# La restauration d'une cathédrale et l'accessibilité

## Les marches, obstacles à la participation active

>>> DAVID NELSON

L'ACCÈS pour les personnes à mobilité réduite était l'un des nombreux enjeux abordés lors de la rénovation de la cathédrale catholique *St Michael and St John* (Bathurst, Australie) entre 2011 et 2021. Lorsque des personnes ne peuvent pas entrer ou peinent à accéder à une église ou au sanctuaire à cause d'une marche ou d'une série de marches, leur capacité à participer activement à la liturgie est diminuée.

La rénovation de la cathédrale a permis d'améliorer l'accessibilité du site et du bâtiment pour les personnes avec ou sans handicap, tout en renforçant l'adéquation liturgique de l'espace de culte. Plusieurs ressources ont été consultées pour aider le comité de projet à formuler ses recommandations, notamment la publication de la Conférence des évêques catholiques australiens intitulée *Fit for Sacred Use. Stewardship and Renewal of Places of Worship* (Brisbane, Liturgy Brisbane, 2018).

La photo 1, ci-dessus, montre une vue aérienne de la cathédrale restaurée et de l'ensemble de son site.

Outre la rénovation de la cathédrale elle-même, tout le site a été réaménagé pour améliorer le drainage des eaux pluviales, ainsi que pour faciliter la circulation des véhicules et le stationnement.

### L'accès au site

Plusieurs accès piétons relient les trottoirs publics à l'entrée de la cathédrale. L'accès par les « Portes du St Mary College » offre l'entrée la plus accessible et presque de plain-pied depuis le trottoir public jusqu'au site et à l'entrée principale de la cathédrale (voir la photo 2, page suivante). Les autres accès piétons présentent toutefois des difficultés pour les personnes à mobilité réduite.

Retour à la table des matières

Photo 2 : l'entrée par les portes du St Mary College.
© David Nelson

Photo 3 : le stationnement.
© David Nelson

Le nouveau stationnement comporte plusieurs places réservées aux personnes handicapées, situées près de l'entrée du bâtiment. Les voies de passage accessibles, marquées par des hachures de surface au sol peintes, ainsi que les rampes de trottoir en béton offrent un chemin de passage presque plat jusqu'à l'entrée de la cathédrale. Ces éléments ont grandement amélioré l'accessibilité et sont souvent peu coûteux et relativement faciles à construire.

Par contre, dans ce stationnement, les piétons et les véhicules partagent le même espace. Cette situation n'est pas idéale pour la sécurité des personnes, en particulier celles à mobilité réduite qui ne peuvent pas se déplacer aussi rapidement que les autres lorsqu'elles utilisent ce point d'accès, celles souffrant de déficiences auditives ou visuelles qui pourraient avoir des difficultés à percevoir leur environnement, et les enfants qui ont un niveau de capacité cognitive inférieur en matière de sécurité.

Les autres points d'accès au site impliquent tous de franchir des marches et des escaliers pour se rendre à la cathédrale. Les photos suivantes montrent les marches qu'il faut franchir soit pour accéder au site, soit pour rejoindre une entrée secondaire.

Photo 4 : entrée secondaire.
© David Nelson

À l'entrée secondaire dont nous voyons la photo ci-dessus, toutes les marches sont équipées de mains courantes, ce qui facilite l'accès. Toutefois, leur conception ne favorise pas un accès facile aux personnes utilisant des aides à la mobilité.

## L'entrée dans la cathédrale

Photo 5 : l'ancienne entrée principale.
© David Nelson

La photo 5, ci-dessus, montre l'ancienne entrée principale de la cathédrale. On peut voir qu'il y a des marches menant aux portes. Ces marches mènent à un palier et sont équipées de rampes inefficaces. Les personnes qui empruntaient ces marches pour accéder à l'entrée principale rencontraient certaines difficultés, causant plusieurs chutes et blessures. Les marches rendaient également très difficile le transport des cercueils à l'intérieur et à l'extérieur de la cathédrale, et il aurait été difficile de sortir du bâtiment en cas d'urgence.

L'amélioration de l'accès à la cathédrale grâce à la nouvelle entrée principale est évidente sur la photo 6 de la page suivante.

Retour à la table des matières

Photo 6 : la nouvelle entrée principale.
© David Nelson

La nouvelle entrée principale de la cathédrale offre un accès presque plat. Les portes sont larges, clairement indiquées, s'ouvrent dans les deux sens et offrent un espace de circulation plus que suffisant autour d'elles. Le sol menant aux portes et à l'intérieur du bâtiment est plat et facilement praticable.

L'accessibilité appropriée se poursuit depuis les portes d'entrée principales jusqu'à une deuxième série de portes menant au narthex (foyer). Cependant, ces deuxièmes portes ne sont pas équipées d'un indicateur visuel approprié, ce qui peut poser problème aux personnes malvoyantes.

Photo 7 : les portes intérieures.
© David Nelson

Une troisième série de portes plus anciennes, visibles sur la photo 8, permet une transition adéquate du narthex à la nef, le lieu de l'assemblée.

Photo 8 : l'accès à la nef.
© David Nelson

## L'aménagement intérieur

Les sièges fournis dans la cathédrale sont généralement des bancs en bois, avec un petit nombre de chaises rembourrées. Aucun des sièges n'est équipé d'accoudoirs qui aideraient les personnes ayant perdu de la force dans les jambes à se lever d'une position assise. Il y a des espaces dans les rangées de bancs et à leur extrémité qui pourraient être utilisés par les personnes utilisant des aides à la mobilité.

Photo 9 : les rangées de bancs.
© David Nelson

Mais ces bancs posent problème aux personnes à mobilité réduite. L'espace disponible à leur extrémité, bien que spacieux, n'offre pas toujours une vue directe sur le sanctuaire surélevé si la personne reste assise dans une aide à la mobilité tels un fauteuil roulant ou un scooter. La conception du banc, avec son extrémité surélevée et son prie-Dieu, limite également la capacité d'une personne à passer de son aide à la mobilité au banc pour améliorer sa visibilité.

Les espaces prévus entre les rangées de bancs posent également problème, car ils sont trop étroits pour permettre de se déplacer, avec ou sans aide à la mobilité.

Retour à la table des matières

L'accès aux autres espaces de la cathédrale est généralement bon. L'accès aux toilettes publiques, au confessionnal, à la chapelle mariale, à l'espace dédié à la musique, aux fonts baptismaux, au chemin de croix, aux diverses œuvres d'art sacré et à la salle paroissiale se fait par une surface plane, ou dans le cas des toilettes publiques, par une rampe d'accès.

L'accès au sanctuaire et à la sacristie est difficile, car il faut franchir une marche pour accéder à la sacristie et deux autres marches (trois marches au total) pour accéder au sanctuaire. Pour accéder au tabernacle, il faut franchir trois marches supplémentaires (six marches au total entre la nef et le tabernacle). Le sol du sanctuaire est recouvert de carreaux de marbre très brillants qui ne sont pas antidérapants.

Photo 10 : le sanctuaire.© David Nelson

C'est également le cas pour les marches. La première en béton terrazzo est équipé d'un ruban antidérapant étroit. Cependant, les deux autres marches sont recouvertes du même carrelage en marbre brillant et ne disposent pas de nez de marche antidérapant. À l'origine, l'accès au sanctuaire ne bénéficiait pas d'une main courante pour aider les personnes à monter et descendre les marches. Tous ces éléments contribuent à rendre l'accès au sanctuaire difficile pour les personnes à mobilité réduite, notamment celles qui ont perdu de la force dans les jambes, celles qui utilisent des béquilles, celles qui souffrent d'un excès de poids et celles qui utilisent des aides à la mobilité telles que des cannes, des déambulateurs ou des fauteuils roulants. En conséquence, la participation active des paroissiens et du clergé peut être réduite en raison de l'accès difficile.

L'ajout récent d'une simple rampe a considérablement amélioré l'accès au sanctuaire. Elle est régulièrement utilisée par les participants, en particulier le lecteur, le chantre et le psalmiste.

Photo 11 : la rampe ajoutée. © David Nelson

Dans l'ensemble, l'accès au site et au bâtiment de la cathédrale est bon, tout comme l'accès à l'espace intérieur et la circulation dans celui-ci, mais l'accès au sanctuaire est médiocre par rapport au site et au reste du bâtiment. Ces exemples illustrent clairement les contraintes liées à la rénovation de bâtiments anciens, qui ne devraient pas poser de problème lors de la construction d'une nouvelle église.

## Mot de la fin

Les personnes qui composent l'assemblée liturgique ont des capacités de mobilité très variables. L'espace dans lequel l'assemblée se réunit pour la liturgie est très important, car il peut refléter et façonner la compréhension de l'ecclésiologie des fidèles.

La récente restauration de la cathédrale *St Michael and St John* a été motivée par la nécessité de la rendre accessible aux personnes handicapées, et les travaux ont, dans une certaine mesure, permis d'atteindre cet objectif. Il aurait été possible d'en faire davantage, et nous espérons que de nouveaux projets permettront de remédier à certaines lacunes.

Le liturgiste bénédictin James Leachman nous aide à comprendre l'enjeu de l'accès aux églises et les conséquences d'un accès limité : « Certaines personnes ont tendance à être négligées, et il faudrait veiller davantage à les inclure dans l'assemblée. […] Si nous ne faisons pas davantage d'efforts, l'assemblée sera privée d'un grand nombre de ses membres potentiels et la diversité et la richesse de l'Église ne seront pas visibles[1]. »

J'espère que la prochaine fois que vous participerez à une liturgie dans votre paroisse ou votre institution, vous porterez un regard nouveau sur l'architecture et la conception de cette église en pensant aux personnes qui peuvent souffrir d'un handicap, qu'il soit permanent ou temporaire, et à la manière dont on peut favoriser leur participation.

[1] Daniel P. McCarthy et James G. Leachman (dir.), *Come into the Light*, Norwich, Canterbury Press, 2016, p. 34-35.

Retour à la table des matières

Cliquez ici pour commenter cet article

Cathédrale anglicane de la Sainte Trinité (São Paulo, Brésil), © David Morales

# Le droit à la Cité (de Dieu)

## Pour repenser nos espaces liturgiques

>>> LUIS CARLOS TEIXEIRA COELHO

DANS L'HISTOIRE de l'humanité, les villes ont connu une longue évolution et de profondes transformations. Elles sont aujourd'hui des mosaïques complexes d'exclusion et de privilèges. En effet, dans les pays du Nord ou ceux du Sud, les villes refusent systématiquement la pleine citoyenneté aux pauvres, aux malades, aux migrants et aux personnes vulnérables. Elles imposent une ségrégation brutale, fracturant les paysages urbains en enclaves d'inégalités. Les espaces occupés par l'élite se réfugient derrière des communautés fermées, tandis que même les places publiques, théoriquement ouvertes à tous, restent inaccessibles aux groupes marginalisés.

### Le droit à la ville comme principe directeur pour reconquérir l'équité urbaine

Travaillant sur les réalités brutales des banlieues françaises, le sociologue et urbaniste français Henri Lefebvre a introduit le concept de « droit à la ville[1] ». Concept abstrait plutôt que droit juridique formel, le droit à la ville signifie une revendication collective pour des conditions urbaines équitables, garantissant à tous les habitants un accès égal aux transports, aux loisirs, à un logement décent, à un environnement sain et, surtout, au droit d'habiter et de participer à l'espace public. Il s'agit de reprendre la ville comme un espace partagé et démocratique, et non comme une marchandise façonnée par les forces du marché.

[1] Henri Lefebvre, *Le droit à la ville*, Paris, Éditions Anthropos, 1968.

Retour à la table des matières

À la suite de Lefebvre, d'autres penseurs ont enrichi ce concept. Ainsi, le géographe et économiste britannique David Harvey a indiqué que le droit à la ville dépasse la simple liberté individuelle d'utiliser les espaces urbains ; il s'agit de la capacité collective à façonner la ville et, ce faisant, à nous transformer nous-mêmes. Il suppose une forme de pouvoir partagé, car transformer la ville exige une action collective capable d'influencer les processus d'urbanisation[2].

Les objectifs fondamentaux du droit à la ville sont les suivants :

- Permettre à tous et toutes de revendiquer la pleine citoyenneté urbaine.
- Garantir à chaque personne une participation démocratique à la gouvernance.
- Aménager le territoire en équilibrant la valeur sociale et la valeur marchande.
- Inclure les histoires culturelles et sociales dans le patrimoine à préserver.
- Faire en sorte que les groupes marginalisés puissent influencer les politiques d'urbanisme et conserver leur droit de résister à l'exclusion.
- Embrasser la diversité des cultures, identités et modes de vie.
- S'assurer que tous et toutes aient un accès égal aux transports, aux soins de santé, à l'éducation et aux loisirs.

En résumé, le droit à la ville vise à reprendre les espaces urbains à un groupe restreint d'acteurs (autorités politiques, grands propriétaires fonciers et promoteurs immobiliers), pour transformer les villes en espaces communs d'espérance.

### La liturgie chrétienne, avant-goût de la Cité de Dieu

L'une des analogies théologiques les plus anciennes et influentes pour comprendre la vie chrétienne comme participation à la vie divine est l'image de la « Cité de Dieu », amplement développée par saint Augustin d'Hippone au début du 5e siècle[3]. Selon lui, deux cités coexistent en parallèle : la Cité de Dieu et la Cité terrestre. La Cité de Dieu est formée des véritables croyants, tandis que ceux qui rejettent la grâce divine appartiennent à la Cité terrestre. Bien que toutes deux coexistent dans ce monde fracturé, les chrétiens sont appelés à témoigner de leur citoyenneté céleste par leur vie et leurs choix. L'appartenance à la Cité de Dieu repose sur l'amour : seuls ceux qui incarnent un amour désintéressé pour Dieu appartiennent réellement à la Cité de Dieu.

Dans cette perspective, la liturgie n'est pas un simple rituel, mais le vivant avant-goût de la Cité de Dieu ; tout ce que nous y faisons – nos prières, notre communion, notre simple présence – doit refléter la beauté, la sainteté et l'amour de cette demeure éternelle. Vivre l'eucharistie, c'est vivre en participants à la cité divine. Dans un monde obsédé par le pouvoir et la richesse, la liturgie chrétienne constitue un contre-témoignage radical. Dans la Cité de Dieu seule, chaque citoyen est digne du même Pain et du même Calice. Par la liturgie, l'Église terrestre devient une école de la Grâce, où les croyants croissent dans l'union avec Dieu et entre eux. Ici, la citoyenneté ne se définit pas par l'individualisme (comme dans la Cité terrestre), mais par l'amour partagé et le don de soi : la liberté de l'existence ecclésiale.

## Un avant-goût de la Cité de Dieu

**La liturgie n'est pas un simple rituel, mais le vivant avant-goût de la Cité de Dieu ; tout ce que nous y faisons doit refléter la beauté, la sainteté et l'amour de cette demeure éternelle.**

### Les espaces liturgiques comme environnement construit pour la Cité de Dieu

Si la liturgie chrétienne est le lieu de la Cité de Dieu, comment cette cité prend-elle forme dans nos espaces liturgiques concrets ? C'est une chose que de promouvoir une théologie liturgique de la citoyenneté, de l'appartenance à la cité éternelle de Dieu. C'en est une autre que d'étudier l'espace liturgique comme un environnement construit tangible. Dans nos villes, l'environnement construit désigne les espaces créés par l'humain pour vivre, travailler et se divertir, incluant l'habitat, les infrastructures, et les paysages modifiés. Dans la Cité de Dieu que nous rencontrons dans la liturgie, l'espace liturgique devient cet environnement construit. L'ordonnancement sacré de l'espace liturgique, destiné à incarner l'harmonie céleste et à préfigurer le règne à venir du Christ, doit rendre un témoignage radical à la Cité qu'il proclame. Sa vocation est d'offrir un environnement construit d'amour, où tous sont reconnus, accueillis, et élevés comme cohéritiers de la grâce divine.

[2] David Harvey, *Spaces of Hope*, Berkeley, University of California Press, 2000.

[3] Augustin, *La Cité de Dieu*, traduit par Louis Moreau, Paris, Seuil, 1994.

Retour à la table des matières

Ceci nous conduit à formuler plusieurs questions qui sont autant d'interpellations. Dans nos églises, les allées sont-elles réellement des lieux qui guident le Peuple de Dieu en procession, ou sont-elles surtout des barrières que seuls quelques-uns peuvent franchir pour approcher l'autel ? Les dispositions des sièges sont-elles véritablement pensées pour servir de demeures de repos et de lieux de rencontre entre les personnes, ou restent-elles marquées par une ségrégation selon des critères subjectifs incluant, mais ne se limitant pas aux rôles liturgiques ? Le sanctuaire est-il vraiment un lieu de proclamation où la Parole de Dieu est partagée et vécue, ou est-il devenu une section éloignée et inaccessible du bâtiment, où seuls quelques élus ont voix au chapitre ? Le baptistère est-il un symbole d'appartenance pleine au Corps du Christ, ou est-il relégué dans un recoin, utilisé seulement à de rares occasions ? Les chœurs et tribunes sont-ils des lieux où les citoyens du Royaume font résonner leur joie et proclament l'Évangile avec toutes les voix et cultures, ou restent-ils réservés, inaccessibles à la majorité de l'assemblée et à la diversité des sons et des cultures qu'elle peut offrir ? Les ornements et embellissements trouvés dans les sanctuaires sont-ils des symboles appropriés qui identifient et expriment le Peuple de Dieu et sa relation au Divin, ou servent-ils plutôt de barrières, pointant vers un Dieu inaccessible et essentiellement différent ? Et enfin, quelle est la finalité de l'autel dans cette cité ? Rassemble-t-il les fidèles comme point focal et lieu de consolation, ou demeure-t-il un sommet inatteignable dans une structure hiérarchisée, réservée à un groupe restreint de personnes bénéficiant d'un rapport privilégié avec Dieu ?

Monastère de l'Annonciation du Seigneur
(Goiás Velho, Brésil) © Fraternidade da Anunciação

Certes, l'architecture et l'aménagement de nos églises ont évolué ces dernières décennies. Mais la ségrégation reste un trait constant de l'expérience liturgique dans de nombreuses paroisses à travers le monde. Si nous voulons incarner la Cité céleste, son environnement construit doit aussi refléter les vérités fondamentales que nous cherchons dans cette participation divine.

Pendant des siècles, l'architecture chrétienne a développé un langage symbolique riche, mais rigide – des marches séparant sanctuaire et nef, des chaires imposantes, des autels massifs perchés bien trop haut –, exprimant une théologie de la transcendance divine. Ce qui avait commencé comme de simples églises domestiques s'est progressivement vu chargé de barrières architecturales : plateformes surélevées, trônes du président, clôtures de communion séparant physiquement et symboliquement le clergé des laïcs. Le sanctuaire est devenu de plus en plus encombré d'ornements, détournant l'attention de l'action liturgique vers une « scène » statique. Même les adaptations bien intentionnées du 20e siècle, comme l'installation d'un autel face au peuple tout en conservant la hiérarchie spatiale ancienne, ont souvent aggravé le problème, créant des lieux où le président semble être un exécutant solitaire plutôt qu'un frère guidant la communauté dans la prière. Nous risquons de perpétuer une architecture de division qui contredit l'essence même du culte chrétien : le rassemblement des enfants de Dieu autour d'une même table, comme un seul corps.

De nombreux espaces liturgiques contemporains présentent encore aujourd'hui des rigidités problématiques, malgré l'adoption des principes du renouveau liturgique fondés sur la simplicité et les influences de l'Église primitive. Certes, ils ont réussi, dans une large mesure, à éliminer une bonne partie de l'encombrement visuel et des divisions spatiales qui caractérisaient les églises préconciliaires, créant des espaces qui rappellent la pureté architecturale des premières communautés et incarnent des principes fondamentaux tels que la primauté de l'assemblée rassemblée. Mais on continue à mettre une emphase visuelle sur les sanctuaires surélevés, les sièges du président ressemblant à des trônes, et une géométrie stricte qui reproduit inconsciemment le vocabulaire architectural de Rome impériale, malgré la redéfinition chrétienne du pouvoir comme service. L'usage persistant des plateformes devient un anachronisme dans les églises de taille modeste dotées de systèmes sonores modernes, où la visibilité pourrait être assurée sans élévation physique. Et pourquoi limitons-nous notre conception de l'accessibilité à l'installation de rampes dans la nef, tout en maintenant des sanctuaires qui demeurent physiquement et symboliquement exclusifs ?

L'espace liturgique, censé être une icône de la Jérusalem céleste, en vient tragiquement à refléter les divisions sociales qu'il est censé transcender. Comme les villes séculières fracturées par les inégalités, nos églises sont souvent conçues pour séparer plutôt que pour unir : des ornements cléricaux excessivement riches deviennent des marques de caste plutôt que des signes

Retour à la table des matières

de service ; les rôles laïcs se figent en fonctions performatives au lieu d'une participation vivante ; les barrières architecturales créent des zones d'exclusion où certains peuvent aller et d'autres seulement observer. Ce qui en résulte n'est plus l'œuvre de Dieu, le travail liturgique du peuple, mais un théâtre sacré où les ordonnés « jouent » pendant que les fidèles assistent : une expérience religieuse médiatisée par la consommation. Cette théologie spatiale de la ségrégation contredit l'unité radicale proclamée par Paul dans l'épître aux Galates : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre. » (Ga 3,28) Si l'eucharistie fait de nous le Corps du Christ, pourquoi notre architecture nous maintient-elle à distance les uns des autres ?

### Les implications du droit à la Cité de Dieu pour l'aménagement de l'espace liturgique

Il peut être utile, dès lors, de revenir aux grands principes du droit à la ville pour revendiquer un droit de vivre dans la Cité de Dieu… sur terre et à travers la liturgie :

- Le droit à la Cité de Dieu est un droit collectif.
- Il doit permettre aux assemblées de s'approprier et d'organiser les espaces liturgiques.
- Concrètement, cela signifie que les lieux de culte doivent équilibrer beauté et sainteté avec interaction sociale et participation de l'assemblée, transcendance avec immanence, en privilégiant l'accessibilité, la participation conjointe, et la complémentarité des ministères ordonnés et laïcs dans la liturgie.
- Le patrimoine doit veiller à intégrer des éléments des cultures locales dans le culte.
- Les groupes marginalisés doivent influencer les choix et être représentés symboliquement dans les espaces et les actions liturgiques.
- L'Église doit accueillir les cultures et les identités diverses dans la liturgie.
- Tous doivent avoir un accès égal à toute l'étendue des espaces liturgiques.

Et comment ces principes s'appliquent-ils concrètement à nos espaces liturgiques ? Il faut d'abord examiner de manière critique les symboles que nous utilisons dans nos espaces sacrés. Si chaque chrétien baptisé participe également au sacerdoce royal du Christ, alors l'organisation des sièges doit refléter cette dignité fondamentale. L'époque des sièges hiérarchisés doit céder la place à des espaces ressemblant à une famille rassemblée autour de la table du Christ, et non à une assistance de théâtre face à une scène. Si nous comprenons que le président d'assemblée est le premier parmi

Facultés EST (São Leopoldo, Brésil), © Felipe Utz

ses égaux et que tous et toutes sont unis à Dieu par le baptême, toute différenciation dans la disposition des sièges doit répondre à une fonction pratique et non symboliser une distinction spirituelle entre les enfants de Dieu. Notre architecture doit proclamer ce que notre théologie affirme : dans la Jérusalem céleste, il n'y a pas de citoyens de seconde classe.

Les nefs et déambulatoires de nos églises sont des chemins sacrés, des espaces conçus non seulement pour la circulation, mais pour la participation incarnée au culte. Imaginez si chaque liturgie commençait par l'assemblée entière en procession, chaque fidèle marchant dans la prière jusqu'à sa place, comme un acte de rassemblement communautaire ? Pour rendre cela possible, nos espaces liturgiques doivent favoriser une circulation généreuse, avec des chemins larges et dégagés pour accueillir les personnes âgées, les parents avec enfants, les utilisateurs de fauteuils roulants, et tous ceux qui viennent marcher symboliquement avec Dieu et les autres. La véritable accessibilité liturgique va au-delà des rampes et des mains courantes : elle doit affirmer le cheminement de chaque membre du Corps du Christ.

Les lieux où la Parole de Dieu est proclamée doivent incarner son caractère horizontal (un message destiné à se diffuser largement), touchant les cœurs au-delà de toutes les frontières. Les tribunes et chaires élevées renforcent la logique du discours et de l'obéissance, et transmettent inévitablement un sens de l'autorité, malgré tous les efforts pour rendre les homélies accessibles. Aucune sonorisation ni aucun langage inclusif ne peuvent totalement contrecarrer le message subconscient d'autorité verticale véhiculé. À une époque où les micros rendent l'élévation acoustique obsolète, et où nombre d'assemblées sont à taille humaine, il est temps d'abandonner ces mobiliers exagérés. La proclamation de la Parole ne mérite ni scène ni piédestal, mais un lieu qui affirme visuellement que la révélation de Dieu se donne comme une conversation entre égaux.

Retour à la table des matières

Et qu'en est-il de l'autel ? Cœur de la Cité de Dieu, il doit proclamer à la fois le trône où règne l'Agneau et la table où tous sont accueillis comme un seul corps. Ce double mystère exige une accessibilité totale : pas de décor superflu, pas d'obstacles physiques, pas de distance symbolique qui séparerait le peuple de Dieu de ce lieu d'unité. Lorsque la communion est distribuée loin de l'autel, on entretient sans le vouloir une théologie de la séparation : certains seraient-ils dignes d'approcher, tandis que d'autres doivent attendre d'être servis ? Inviter les fidèles à s'approcher ensemble de l'autel, comme un peuple sacerdotal, pour offrir le culte et recevoir le Pain de Vie là où il est rompu, manifeste bien mieux le mystère que nous célébrons. En tant que centre de notre cosmos liturgique, l'autel doit être conçu de manière à rendre visible que tous et toutes sont un en Christ.

On pourrait alors se demander si cet espace liturgique renouvelé ne deviendrait pas minimaliste et terne. Au contraire, un espace vraiment inclusif doit devenir une tapisserie vivante des cultures et des peuples rassemblés, où l'art sacré et l'architecture intègrent l'artisanat local, les matériaux et les traditions artistiques. Les églises doivent refléter leur communauté : faire appel à des artistes locaux, intégrer des motifs autochtones, et honorer le patrimoine culturel des fidèles. Le baptistère doit être de taille suffisante, placé à un endroit clé, visible de tous. Les instruments de musique utilisés dans la liturgie, ainsi que les musiciens, doivent se trouver dans le même espace que l'assemblée, et non à l'écart. Tous les éléments spatiaux doivent être placés comme une expression naturelle de la louange émanant de chacun. Le véritable renouveau liturgique ne supprime pas la beauté : il la rachète, veillant à ce que chaque élément proclame que l'Église du Christ est à la fois catholique et incarnée en chaque lieu.

## Un travail à poursuivre

Il faut surmonter le sentiment actuel de stagnation et poursuivre le travail si nous voulons incarner réellement la participation active et créer des espaces de culte qui manifestent visiblement l'amour inclusif de Dieu.

La métaphore urbaine des espaces liturgiques comme des cités nous permet d'emprunter des principes d'urbanisme pour en faire des outils concrets de renouveau liturgique. Tout comme les grandes villes modernes peinent à sortir de la ségrégation, nos lieux de culte – censés préfigurer la Cité céleste – peuvent involontairement reproduire la division. Le cadre du « droit à la ville » devient alors un appel prophétique à transformer nos sanctuaires en avant-goûts véritables de la Cité de Dieu.

Cliquez ici pour commenter cet article

Séminaire archidiocésain Saint Jean XXIII (São Paulo, Brésil), © Digo Marques

Retour à la table des matières

Pixabay.com

# Le « lieu » des assemblées célébrantes dans une Église synodale

>>> JAMES M. STARKE

DEPUIS 2021, l'Église catholique cherche à se renouveler à travers la « synodalité ». En bref, la synodalité est une manière de vivre en tant qu'Église centrée sur la participation de tous les baptisés à la mission chrétienne. En effet, de 2021 à 2024, tous les baptisés ont participé au discernement de l'œuvre de l'Esprit dans l'Église et dans le monde. Ce discernement a abouti à une rencontre au Vatican en octobre 2024, et ses fruits ont été synthétisés dans le document intitulé *Pour une Église synodale*[1]. Si cette rencontre a été un point culminant, elle n'était pas et ne peut être la conclusion du renouveau synodal. Chaque communauté catholique est désormais appelée à incarner l'Église synodale. Cet appel soulève de nombreuses questions, qui varient en forme et en priorité selon les communautés catholiques.

Ainsi, que signifie une Église synodale pour les lieux de culte et comment les aborder ? *Pour une Église synodale* (PÉS) et les enseignements du pontificat de François présentent deux défis principaux pour cette question. Premièrement, les « racines » des communautés chrétiennes locales sont plus dynamiques et flexibles que jamais. Ce dynamisme nécessite un discernement continu des moyens les plus adéquats pour qu'une communauté exprime sa vie, y compris par la construction ou la rénovation de lieux de culte. Deuxièmement, les processus synodaux nécessaires à ce discernement sont eux-mêmes menacés par certaines caractéristiques de la société contemporaine.

## Espace extérieur et vie intérieure

Les participants à la réunion synodale d'octobre 2024 ont observé que les « racines territoriales » des relations et des cultures dans les communautés locales

[1] François et la 16e Assemblée Générale ordinaire du Synode des évêques, *Pour une Église synodale : communion, participation, mission. Document final*, Vatican, oct.-nov. 2024.

Retour à la table des matières

« sont plus dynamiques et flexibles que jamais » (PÉS, nº 111). Cette observation est importante pour comprendre l'espace liturgique, car celui-ci est l'expression extérieure de la vie intérieure de l'assemblée qui y prie. À son tour, cet espace extérieur façonne la vie intérieure de la même communauté rassemblée.

## Vie intérieure et vie extérieure

**Les croyances et les relations de la communauté s'expriment dans l'art, le travail et l'organisation, qui façonnent à leur tour les croyances et les relations de la communauté.**

Derrière ces affirmations se cache une vérité sur la personne humaine, à savoir que la personne humaine est une unité essentielle de l'âme et du corps. Ainsi, elle exprime son âme dans son corps, et son âme se forme dans les expériences de son corps. Ces caractéristiques sont vraies pour la personne tant sur le plan individuel que social. La communauté humaine exprime également sa vie intérieure dans les choses extérieures, et la vie intérieure de la communauté se forme dans l'expérience des choses extérieures. Par exemple, la vie intérieure d'une communauté comprend les croyances communes et les relations entre ses membres. Les « choses extérieures » réfèrent à des éléments de culture, tels que l'art, le travail et l'organisation sociale. Ainsi, les croyances et les relations de la communauté s'expriment dans l'art, le travail et l'organisation ; à leur tour, ceux-ci façonnent les croyances et les relations de la communauté.

Église Church of the Redeemer (Toronto),
© Robert Mager

Dans le christianisme, la vie intérieure de chaque communauté locale repose fondamentalement sur la foi en Jésus-Christ et la relation avec lui, qui sont toutes deux des dons du Père transmis par l'Esprit-Saint. Ainsi, le cœur de la vie intérieure des communautés chrétiennes est le même pour toutes. Cependant, tout au long de l'histoire de l'Église, cette vie intérieure commune a pris diverses expressions extérieures. Chaque communauté exprime sa foi et ses relations avec ses propres ressources, son art, son travail et son organisation. La structuration ou la restructuration d'un espace physique destiné à la vie liturgique (par exemple, une église) fait partie de cette expression. Il est important de noter que la communauté chrétienne aborde son espace liturgique d'une manière très locale, c'est-à-dire d'une manière profondément liée aux ressources, aux styles artistiques, aux pratiques de travail et aux coutumes sociales propres à son lieu.

Dans une grande partie du christianisme occidental, la géographie a fortement déterminé les éléments extérieurs de la vie communautaire. La culture d'une ville ou d'une région particulière était fermement établie par ceux qui vivaient dans cette région depuis des générations et qui connaissaient donc bien ses ressources, ses styles, ses pratiques et ses coutumes spécifiques. Ceux-ci ont influencé la manière dont la communauté exprimait sa vie intérieure, y compris la manière dont la communauté chrétienne exprimait ses croyances et ses relations à travers la construction ou la rénovation d'espaces de culte. En effet, la géographie a souvent contribué à isoler ces communautés. Les rencontres avec des cultures étrangères à sa propre ville ou région étaient relativement rares, et lorsqu'elles avaient lieu, elles se déroulaient à un rythme relativement lent et dans une mesure relativement faible – « relativement », c'est-à-dire par rapport à aujourd'hui.

### Des communautés en transformation

Comme le résume *Pour une Église synodale*, l'expérience de l'Église aujourd'hui présente des similitudes et des différences avec le passé. Les participants au synode ont affirmé : « L'Église ne peut être comprise sans être enracinée dans un territoire concret, dans un espace et un temps où se forme une expérience partagée de la rencontre avec Dieu Sauveur. » (PÉS, nº 110) L'expérience chrétienne de Dieu est toujours incarnée et locale. Dieu sauve son peuple tel qu'il existe dans le monde, dans un lieu particulier. Cependant, les discussions synodales ont également révélé que « [le] concept de lieu ne peut plus être compris en termes purement géographiques et spatiaux ». Au contraire, le « lieu » évoque « l'appartenance à un réseau de relations et à une culture dont les racines territoriales sont plus dynamiques et flexibles que jamais » (PÉS, nº 111).

Jan van der Wolf, Pexels.com

Retour à la table des matières

À notre époque, la géographie est un facteur moins limitant en ce qui concerne la fréquence, la vitesse et le degré d'interaction interculturelle (l'échange de ressources, de styles artistiques, de pratiques de travail et de stratégies d'organisation). Parmi les exemples contemporains fréquemment utilisés par le pape François, citons le rôle des technologies de communication numérique et les mouvements de population à grande échelle. Les technologies de communication numérique permettent à des personnes qui ne vivent pas à proximité géographique les unes des autres de s'engager facilement dans des échanges interculturels. Les migrations se produisent à une échelle sans précédent, et l'accueil des migrants dans une communauté entraîne non seulement des interactions interculturelles, mais aussi la création de nouvelles communautés. Les communautés nouvellement constituées développeront naturellement des expressions extérieures de leur vie intérieure à la lumière de leur nouvelle composition.

Les communautés chrétiennes, elles aussi, se forment et se reforment sous l'influence des communications numériques, des migrations et d'autres facteurs qui dépassent les anciennes frontières géographiques. À mesure que les communautés chrétiennes changent, les modes d'expression, y compris les lieux de culte, changent également. Compte tenu de la fréquence, de la rapidité et de l'ampleur des changements, et étant donné que les lieux de culte sont l'expression des communautés locales, dans quelle mesure les lieux de culte peuvent-ils ou doivent-ils évoluer parallèlement à la composition dynamique et flexible des communautés chrétiennes locales ?

## Des lieux en mutation

**À mesure que les communautés chrétiennes changent, les modes d'expression, y compris les lieux de culte, changent également.**

En fait, il n'est pas possible de répondre à ces questions de manière générale, précisément parce qu'elles doivent être discernées par les communautés elles-mêmes, ce qui est l'un des principes clés de la synodalité. Tout ce que l'on peut offrir d'un point de vue général, ce sont des conseils sur la manière dont les communautés locales pourraient discerner les réponses. Une première étape dans le discernement consiste à reconnaître les grandes visions du monde qui influencent tous les membres de la famille humaine aujourd'hui. Malheureusement, ces visions du monde constituent des obstacles au discernement même qui vient d'être mentionné comme nécessaire.

### Des cultures potentiellement infectées

Tout au long de ses enseignements, le pape François a souligné de nombreux aspects qui caractérisent la vie contemporaine : les technologies de communication numérique et des mouvements de populations jamais vus auparavant, ainsi qu'une maîtrise scientifique et technologique accrue de la Création, une véritable mondialisation mondiale et des formes de gouvernement changeantes. Bien que François n'ait pas ignoré les aspects positifs, il critiquait la façon dont ces caractéristiques entravent la foi au Christ et la relation avec lui.

Pixabay.com

François a souvent prêché contre le matérialisme, l'individualisme, le consumérisme, les formes extrêmes de capitalisme, l'isolationnisme, l'idéalisme, le gnosticisme et le néo-pélagianisme. Ces « ismes » sont contraires à l'Évangile et infectent les racines des cultures contemporaines. Les cultures étant potentiellement infectées à leurs racines, toute croissance qui en découle, telles que les structures politiques ou les applications des découvertes scientifiques, sera comme des arbres facilement renversés par le vent. Comme les chrétiens ne sont pas isolés du monde, ces mêmes « ismes » peuvent infecter les racines d'où jaillissent les artefacts et les services chrétiens. Il est donc important pour les communautés chrétiennes de comprendre ces visions du monde afin de discerner leur propre interaction avec elles.

Derrière le matérialisme, l'individualisme, etc., se cache une conception erronée de la personne humaine. Comme indiqué ci-dessus, la personne humaine est une unité essentielle de l'âme et du corps. Elle est capable d'exprimer son âme dans son corps, et c'est dans le corps que l'âme se forme. Cette perspective particulière sur la personne humaine peut être qualifiée de « symbolique », et le pape François a notamment diagnostiqué les maux de l'humanité actuelle en observant une incapacité à s'engager dans le « symbole ».

### Redécouvrir le symbole

Dans la lettre apostolique *Desiderio desideravi* sur la formation liturgique, François a observé que les gens d'aujourd'hui ont perdu la capacité de s'engager dans une action symbolique[2]. Il s'est inspiré de la pensée du

[2] François, « Lettre apostolique *Desiderio desideravi* sur la formation liturgique du peuple de Dieu », Vatican, 29 juin 2022, n° 27 ; voir aussi n^os^ 34, 44, et 50-51.

Retour à la table des matières

père Romano Guardini[3], qui affirmait que la capacité à symboliser requiert au moins trois choses. Premièrement, il faut affirmer l'existence à la fois des réalités matérielles et des réalités spirituelles. Deuxièmement, le matériel et le spirituel doivent rester distincts. Troisièmement, le matériel et le spirituel doivent pouvoir être reliés par un lien essentiel, de sorte que le spirituel soit perçu et exprimé dans le matériel. Ainsi, la personne humaine est un symbole primordial et, en fait, unique.

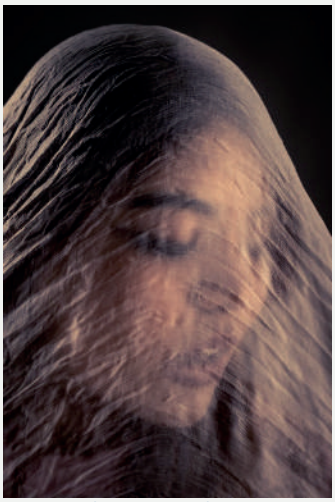
L'être humain est unique sur le plan symbolique pour deux raisons. Premièrement, il est capable de percevoir la réalité spirituelle intérieure d'un autre symbole. Il le fait en allant à la rencontre de la réalité matérielle extérieure de ce symbole avec ses sens corporels extérieurs. Deuxièmement, il peut exprimer son âme volontairement et intentionnellement à travers son corps. Ensemble, la perception et l'expression intentionnelle constituent la base de l'activité interpersonnelle humaine. En effet, comme le dit Guardini, « le regard attentif reconnaît immédiatement l'âme d'autrui dans le corps d'autrui[4] ». La perception et l'expression symboliques sont également le fondement de la culture.

En effet, la culture est liée à l'expression humaine, car l'expression intentionnelle de l'âme d'une personne ne se limite pas à son seul corps. Grâce à l'art et au travail, une personne peut étendre son expression corporelle en utilisant d'autres ressources. Il peut s'agir d'éléments naturels tels que l'eau, le bois et la pierre, ou d'artefacts tels que les vêtements, les meubles et les bâtiments. En les orientant vers son bien spirituel, une personne exprime sa vie intérieure. Ce qui est dit ici est vrai pour la personne individuellement et socialement, donc cela s'applique également aux communautés humaines.

## La perte de la capacité symbolique

Métaphoriquement, l'appropriation de la création dans l'expression humaine est comme un tampon ou un sceau imprimé dans la cire, qui laisse une image. L'âme dirige intentionnellement la création pour son expression, et ce faisant, elle s'imprime dans le monde, laissant son image. Il en va de même pour la vie intérieure d'une communauté : l'espace de culte (par exemple, une église) n'est qu'un exemple parmi d'autres d'une communauté qui imprime sa vie intérieure dans le monde. De plus, pour le chrétien, l'âme est elle-même une image du Christ. De même, pour la communauté chrétienne, sa vie intérieure est la vie dans le Christ. Pour les saints et la communauté des saints, ce qui est imprimé dans le monde est en fin de compte l'image du Christ lui-même.

Cependant, l'engagement humain avec les créatures et les artefacts n'est pas garanti d'être parfait, ni même bon. Tout comme un sceau brisé imprime une image obscure ou partielle dans la cire, une vie intérieure qui n'est pas pleinement conforme au Christ n'imprime qu'une image obscure ou partielle du Christ dans le monde. C'est là que réside le danger de la perte contemporaine de la capacité symbolique. Le fait que les gens d'aujourd'hui aient perdu la capacité de symboliser ne signifie pas que les personnes humaines ne sont plus des symboles ou ne sont plus capables d'imprimer leur vie intérieure dans le monde extérieur. La perte de la capacité symbolique signifie plutôt que la vie intérieure est imprimée de manière médiocre ou sans l'attention nécessaire, ce qui a souvent des conséquences néfastes pour les autres. Pour certains, le « regard attentif » envers l'autre – la rencontre compatissante exigée des disciples du Christ – n'est plus offert ; tel est le cas dans l'individualisme et l'isolationnisme. Pour d'autres, le « regard attentif » est remplacé par un « regard utilitaire » indifférent au bien spirituel des autres, comme dans le consumérisme et le capitalisme extrême.


Chris F., Pexels.com

De diverses manières, toute tentative d'aborder la création comme une activité d'expression humaine sera comme l'empreinte d'un sceau brisé. L'image imprimée dans le monde sera celle de soi-même et de ses propres idéologies, et non celle du Christ. Remplacer une vision symbolique du monde par l'individualisme, le consumérisme, etc., nuit à la vie humaine authentique. En remplaçant une vision symbolique du monde par l'individualisme, le consumérisme, etc., l'infection pénètre dans les racines de la vie humaine, elle pénètre dans les croyances et les relations. Les résultats sont comme des arbres facilement renversés par le vent, comme des empreintes dans la cire qui sont obscures, voire trompeuses.

[3] Voir Romano Guardini, *La formation liturgique*, Leuven, Peeters, 2017, ainsi que Benoît XVI et Romano Guardini, *L'esprit de la liturgie*, Paris, Artège, 2019.

[4] Guardini, *La formation liturgique*, p. 26.

Retour à la table des matières

## Devenir comme le Christ

Les communautés chrétiennes et leurs lieux de culte sont vulnérables à de telles infections. Les espaces liturgiques sont les empreintes de la vie d'une communauté de fidèles dans le monde ; ces empreintes sont le résultat de l'utilisation du bois et de la pierre, du mobilier et des bâtiments. Si les racines d'une communauté de fidèles ont été infectées par les maladies qui affligent la vie contemporaine, alors toute croissance issue de ces racines, y compris les lieux de culte, sera l'image des idéologies propres à la communauté et seulement une image obscure ou partielle du Christ.

Pour que la société, l'art et le travail chrétiens soient véritablement au service du bien, chaque chrétien et chaque communauté chrétienne doivent devenir comme le Christ. Ce n'est qu'alors que l'image imprimée sera celle du Christ plutôt que celle de son propre moi idéologique. Devenir comme le Christ commence par une transformation opérée par Dieu, et cette transformation est centrée sur le cœur. Même ici, selon le pape François, les gens d'aujourd'hui sont confrontés à un défi parce qu'ils dévalorisent le cœur[5]. Pour retrouver le cœur et coopérer à l'activité transformatrice de Dieu, il faut s'ouvrir à l'Esprit Saint, qui est répandu dans le cœur par le Médecin divin comme une onction guérissante.

***

Les lieux de culte ont toujours été l'expression de la vie d'une communauté locale, et leur construction et leur rénovation ont toujours nécessité un discernement au sein de la communauté. Aujourd'hui, cependant, l'Église est confrontée à deux défis.

Premièrement, les changements rapides au sein des communautés exigent un besoin toujours plus grand de discerner les expressions authentiques et appropriées de la vie communautaire. À mesure que des groupes diversifiés de personnes ayant des racines culturelles différentes entrent en contact les uns avec les autres de manière répétée et rapide, de nouvelles communautés dotées de nouvelles identités culturelles se forment et se reforment. Il sera donc nécessaire de discerner en permanence les racines de la communauté et la manière dont celle-ci exprimera sa vie.

Deuxièmement, le processus même par lequel un tel discernement communautaire a lieu – à savoir le « regard attentif » – est précisément ce qui a été perdu dans de nombreux domaines de la vie contemporaine. Récupérer la perte, c'est retrouver l'action et l'interaction symboliques. Dans un langage plus familier à la synodalité, ce qu'il faut, c'est une « écoute attentive ».

*Pour une Église synodale* et les enseignements du pape François soulignent la nécessité d'une écoute attentive. En particulier, il y a nécessité de ce qu'on pourrait appeler des « rencontres symboliques » entre des groupes spécifiques dans les communautés locales : entre jeunes et aînés, entre communautés établies et migrants, entre riches et pauvres, avec les peuples autochtones, avec les personnes handicapées, avec tous ceux qui sont vulnérables ou marginalisés. Le « lieu » des assemblées célébrantes doit être compris en termes de ces relations.

I am Alex, Pexels.com

Des questions concernant l'espace liturgique s'ensuivent alors, et elles commencent notamment par des considérations relationnelles plutôt que stylistiques, sans négliger ces dernières. Ces questions pourraient être posées comme suit. Comment un lieu de culte existant, construit par les aînés d'une communauté qui y demeurent attachés, peut-il être rendu suffisamment flexible pour répondre aux besoins et modes d'expression des jeunes, sans nuire à la valeur artistique, théologique et spirituelle héritée de l'espace originel ? Comment peut-il être adapté pour accueillir des réfugiés, même temporairement si les réfugiés eux-mêmes nourrissent un espoir bien fondé de rentrer chez eux ? Comment un nouveau lieu de culte peut-il être construit pour accueillir à la fois la culture d'une communauté historiquement liée à un lieu particulier et les cultures des migrants qui arrivent maintenant régulièrement d'autres endroits ?

[5] François, « Lettre encyclique *Dilexit nos* sur l'amour humain et divin du Cœur de Jésus-Christ », Vatican, 24 oct. 2024.

Cliquez ici pour commenter cet article

Retour à la table des matières

Capture d'écran et montage : Daniel Laliberté

# Quand l'assemblée devient « lieu »

## Relire le congrès de Paris pour penser l'avenir des espaces liturgiques

>>> DANIEL LALIBERTÉ

COMME ONT PU le refléter les contributions très variées qui ont émaillé le présent dossier, le congrès de la *Societas Liturgica* tenu à Paris à l'été 2025 a permis d'aborder la problématique de l'espace liturgique sous plusieurs angles. Évidemment, l'espace physique dans lequel se réunit l'assemblée y a occupé une place de choix. Mais d'autres « espaces » y ont aussi trouvé place : l'espace relationnel, l'espace virtuel, l'espace du deuil, des espaces hybrides…

Le congrès fut aussi l'occasion d'expérimenter la liturgie en des lieux variés, depuis la majestueuse cathédrale Notre-Dame de Paris récemment rouverte jusqu'à la petite crypte de Saint-Sulpice, aménagée pour le culte orthodoxe, en passant par le Temple protestant de Luxembourg et quelques autres.

Quelques mois après avoir vécu le congrès, deux participantes et trois participants se sont retrouvés virtuellement pour échanger sur leur expérience, dégager ce qu'elles et ils en retenaient. On a aussi tenté de mettre en évidence les perspectives, tant théoriques que pratiques, qui se profilent à plus ou moins long terme en regard de cet enjeu des espaces dans lesquels se déploie l'action liturgique.

Participaient à cette table ronde (par ordre alphabétique) :

- Jean-François Bouchard (Montréal), observateur attentif de la « scène liturgique » ;
- Marco Gallo (Saluzzo, Italie), directeur de l'Institut supérieur de liturgie à l'Institut catholique de Paris ;
- Daniel Laliberté (Québec), directeur de l'Office national de liturgie (CECC) et de la revue *Vivre et célébrer* ;
- Marie-Josée Poiré (Lévis), liturgiste, Service d'accompagnement et de formation, diocèse de Chicoutimi ;
- Natacha Tinteroff (Paris), membre de l'*International Anglican Liturgical Consultation*, enseignante à l'Institut supérieur d'études œcuméniques de l'Institut catholique de Paris.

Retour à la table des matières

## 1– Les lignes de force du congrès

Lorsque les membres du panel se sont retrouvés pour relire leur expérience, une impression commune s'est imposée d'emblée, celle d'un congrès à la fois extraordinairement riche et difficile à embrasser comme un tout. La thématique des espaces liturgiques ouvrait tant de portes – architecturales, théologiques, anthropologiques, sociales – que les contributions ont dessiné une mosaïque plutôt qu'une trajectoire linéaire. Cette dispersion n'a pas été perçue négativement : elle reflète plutôt la diversité réelle des enjeux qui se rattachent à l'espace liturgique aujourd'hui. Mais elle a contribué à rendre la synthèse plus délicate, car chaque conférence plénière, chaque exposé en atelier (plus de 120 !), chaque lieu visité avait le potentiel d'ouvrir des pistes nouvelles d'exploration, théoriques ou pratiques.

### Les liturgies du congrès. Des invitations… et des limites

Cette impression d'éclatement intellectuel fut renforcée par la diversité des lieux où les célébrations liturgiques ont été vécues. La majesté de Notre Dame avec sa symbolique nationale et ecclésiale ; la crypte orthodoxe de Saint-Sulpice, presque souterraine, chaleureuse et intime ; le Temple protestant de Pentemont-Luxembourg, sobre et lumineux ; la « géographie liturgique » complètement repensée de l'église Saint-Ignace ; l'imposante église Saint-Eustache pour la célébration eucharistique de clôture : chacun de ces espaces portait son langage propre. Et tous rappelaient le même fait fondamental : la liturgie ne se vit jamais dans l'abstrait, mais toujours dans un espace concret, qui façonne inévitablement tous les aspects de la célébration, et au premier chef les possibilités de participation.

La liturgie célébrée au premier soir dans la cathédrale Notre-Dame a constitué une illustration particulièrement forte des rapports entre la liturgie et le corps : impressionnante, dense, magnifiquement orchestrée, elle a toutefois été vécue debout, avec déplacements de station en station, mettant les organismes à rude épreuve. Comme on l'a dit franchement : « À un moment, le corps n'en peut plus ; cela finit par empêcher d'entrer pleinement dans ce qui est proposé. » Cette remarque, loin d'être un jugement sur la célébration, manifeste une conscience fine du rôle que le corps joue dans l'expérience liturgique. La beauté ne suffit pas ; encore faut-il que le rythme, la durée, les déplacements soient compatibles avec les capacités réelles des personnes présentes.

© Daniel Laliberté

D'autres célébrations ont suscité un ressenti différent, mais tout aussi significatif. Bien que ce ne soit pas le lot de chaque panéliste, Daniel a mentionné comment, au fil des liturgies de la semaine, il s'est senti « davantage spectateur qu'acteur » : la plupart du temps, on lui donnait à voir un déploiement liturgique sans mettre en place les conditions qui lui auraient permis de se sentir convié à y prendre part activement. Cela dit comment la participation liturgique, loin d'être garantie par la simple présence dans un bâtiment destiné au culte, dépend de la manière dont l'espace, la présidence, les postures, les trajets, les choix rituels appellent ou non l'assemblée à se mettre en mouvement.

Parmi les liturgies proposées, la célébration finale a suscité une interrogation légitime, formulée de différentes façons. Marie-Josée a souligné à quel point la forme de cette célébration, où le lieu retenu imposait un certain rapport entre les ministres et l'assemblée, illustrait de façon marquante la difficulté de passer de la parole aux actes dans une réflexion sur la liturgie. En l'occurrence, on pouvait s'interroger sur la façon dont on pouvait, dans cet immense vaisseau gothique qu'est Saint-Eustache, honorer en pratique les principes mis de l'avant par les divers intervenants au fil des échanges des jours précédents. La même question ressurgit constamment : quelle Église se donne à voir dans la figure spatiale de la célébration ? Aucune des personnes participant à la table ronde ne remettait en doute la bonne volonté des organisateurs, ni les motifs qui ont conduit à se retrouver dans cette église en particulier. On constatait simplement qu'à cette occasion (comme en bien d'autres circonstances dans nos contextes pastoraux), la cohérence n'a pas été optimale entre les convictions et leur mise en œuvre.

© Daniel Laliberté

Retour à la table des matières

Cet échange a conduit à remettre en question la pertinence de conclure un tel congrès œcuménique par une célébration eucharistique. Natacha l'a manifesté en toute franchise : « Pourquoi choisir une célébration potentiellement source de division quand la Parole, elle, unifie ? »

## Des espaces sacrés ou un appel à la sainteté ?

Il ne faut pas se surprendre que bon nombre des commentaires relatifs à ce qui a marqué des liturgistes réunis en congrès portent sur la mise en œuvre des moments de célébration. L'échange en panel a bien sûr aussi porté sur ce qui fut proposé à notre réflexion au fil de ces journées.

À cet égard, une intuition profonde s'est fait jour au fil de la conversation : la tension entre sacralité et sainteté. La notion de « sacré » renvoie à la mise à part, à la dimension symbolique et au codage des lieux et des gestes et, par-là, à ce que suggère ou suscite le lieu lui-même. La sainteté, elle, évoque de façon plus subjective le dynamisme de celui ou celle dont la relation à Dieu est alimentée par l'action rituelle. Or « cette tension entre sacralité et sainteté traverse toute notre expérience liturgique », a rappelé Jean-François, offrant au panel une clé herméneutique féconde. Ainsi, il ne s'agit pas d'opposer les deux dimensions, mais de trouver un équilibre où les attentes liées à une liturgie qui « proposerait du sacré » ne fassent jamais oublier que la sainteté – le but ultime de toute vie spirituelle chrétienne – ne découle jamais de la valeur intrinsèque du rite, mais d'une alliance, autrement dit de l'investissement réciproque de Dieu et de chaque fidèle dans la relation qui les unit. Cela invite à requalifier ce que nous attendons d'un espace liturgique : non pas qu'il sépare, mais qu'il configure la rencontre.

Crypte orthodoxe
© Daniel Laliberté

## « Le premier lieu liturgique, c'est l'assemblée ! »

Alors que bien des propos dirigeaient assez naturellement la pensée vers ce qu'on peut considérer comme le « premier degré » du concept d'espace, à savoir l'espace physique où se déroule l'action liturgique, cette notion d'espace s'est ouverte, au fil du congrès, vers d'autres compréhensions : espace relationnel, espace virtuel, etc. Ce qui a conduit Jean-François à affirmer avec conviction que « le premier lieu liturgique, c'est l'assemblée », car avant toute référence au lieu physique, il n'y a pas liturgie sans assemblée. Cette affirmation, simple mais radicale, invite à renverser certaines perspectives habituelles. Si l'assemblée est le premier lieu, alors le bâtiment, l'autel, l'ambon, les trajets, les distances, les seuils ne sont pas des absolus : ce sont des réalités relatives à un sujet communautaire qui célèbre. Autrement dit, et c'est absolument déterminant bien qu'on ait du mal à en saisir toute la portée, l'espace doit être pensé à partir de l'assemblée, et non l'inverse.

Or cette pétition de principe a du mal à faire son chemin jusqu'à une mise en œuvre concrète. Au Canada, par exemple, malgré des décennies de réflexion sur la place de l'assemblée et la configuration des lieux, les instances décisionnelles demeurent souvent frileuses. On réaménage des chapelles en récupérant du mobilier « pour que ça fasse église » ; on conserve les mêmes configurations d'une église à l'autre par habitude plutôt que de profiter des possibilités qu'offrent les « parcs immobiliers » des unités paroissiales réorganisées pour offrir des formes variées d'expériences liturgiques. Ce contraste entre pensée fertile et mise en œuvre difficile deviendra l'une des clés des perspectives d'avenir.

## Un virage « anthropo-culturel »

La liturgie et le métier de liturgiste évoluent. Les études liturgiques, longtemps centrées sur les textes, les traditions et les structures historiques, opèrent aujourd'hui un virage important vers l'étude de la pratique. Comme l'a bien résumé Marco, « on voit clairement un passage d'une liturgie centrée sur les textes à une approche plus anthropologique et culturelle. » Le congrès en a été le reflet : les interventions mobilisaient des outils empruntés à la sociologie, à l'urbanisme, au droit, à l'écologie, à l'histoire de l'art. L'espace liturgique n'est plus uniquement un ensemble de lieux symboliques, mais un lieu habité, traversé par des rapports de force, des usages pastoraux, des possibilités réelles – ou des obstacles concrets.

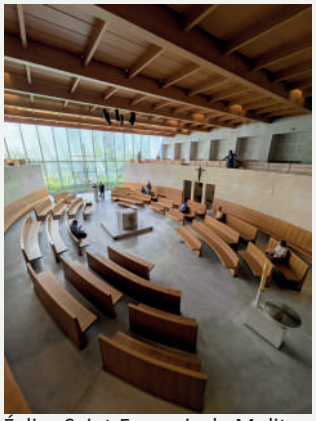
Retour à la table des matières

## 2– Les perspectives ouvertes par le congrès

Après avoir échangé sur les lignes de force du congrès, le panel s'est appliqué à discerner des perspectives d'avenir.

### 1re piste : l'espace comme opérateur de l'action liturgique

L'affirmation selon laquelle « le premier lieu liturgique, c'est l'assemblée » ouvre la première piste. La dernière journée du congrès nous permettait de visiter des lieux de culte « vides », au sens où il ne s'y déroulait aucune action liturgique (mais comment aurait-on pu faire autrement ?). Cette absence nous faisait réaliser, par contraste, le lien essentiel entre l'espace et les assemblées qui y célèbrent. La première question à se poser devant n'importe quel espace ne devrait plus être : « Que permet ce lieu ? », mais : « Quel type de sujets et d'assemblée liturgiques ce lieu crée-t-il ? »


Église Saint-François de Molitor, Paris. © Marie-Josée Poiré

Cela déplace bien évidemment le centre de gravité de la réflexion. Les discussions futures sur l'aménagement, les transformations, les usages polyvalents ou mixtes, et même la préservation patrimoniale devraient alors commencer non pas par l'analyse du bâti lui-même, mais par une écoute du sujet communautaire appelé à célébrer. Cette perspective invite à revoir nos habitudes de pensée : un espace « beau » ou « prestigieux » ne garantit rien si l'assemblée ne peut pas y entrer comme sujet ; inversement, un espace modeste peut devenir étonnamment porteur dès lors qu'il « fait place » à ceux qui s'y rassemblent – on en revient à la tension évoquée plus haut entre sacralité et sainteté.

Cette problématique n'est pas neuve, bien sûr. Les réflexions proposées au fil du congrès en ont simplement élargi la perspective, en leur donnant une assise anthropologique plus large et plus ferme. Elles ont alimenté cette question centrale : comment un espace soutient-il – ou entrave-t-il – le passage depuis un groupe de personnes réunies en un lieu vers une authentique assemblée liturgique, c'est-à-dire un peuple en action commune ? L'expérience du congrès a permis de remettre à l'avant-plan le fait que l'espace n'est pas un donné, mais un opérateur, parfois discret, parfois décisif, de la qualité liturgique. Il faudra une certaine vigilance pour s'assurer que, désormais, « l'anthropo-théologie des lieux » ne soit plus séparée de la manière dont les lieux sont vécus, habités, traversés, et finalement incarnés par les personnes qui y célèbrent.

### 2e piste : l'inclusion, un enjeu de droits

Une seconde piste, particulièrement suggestive, concerne une nouvelle dimension que le congrès a permis d'introduire : un langage des droits. Le recours aux catégories du « droit à la ville » et du « droit à la Cité de Dieu », appliquées à l'espace liturgique, a fait surgir une manière neuve de considérer l'accès, la participation, l'inclusion. Marie Josée l'a exprimé avec force : « La question de l'inclusion et de l'exclusion ouvre une pensée nouvelle, qui oblige à reprendre nos catégories liturgiques. » Parler de droits – droit d'entrer, de voir, d'entendre, de comprendre, de circuler, de participer – permet d'évaluer les espaces non pas selon des préférences esthétiques, mais selon des critères objectifs. Cette approche est promise à un réel avenir, en particulier dans les contextes où les décisions pastorales doivent être justifiées de manière transparente.

### 3e piste : des espaces modulables selon les circonstances

Église Saint-Ignace, Paris © Marie-Josée Poiré

Une troisième perspective concerne la modularité des lieux. Plusieurs traditions chrétiennes ont déjà adopté des espaces plus flexibles : chaises mobiles plutôt que bancs fixés, plateaux ouverts, chœurs réversibles, cloisons modulaires, etc. L'objectif n'est pas de rendre les espaces interchangeables, mais de permettre une variété de formes selon les rites, les saisons, les assemblées. Un espace qui reste identique pour une messe dominicale, un scrutin catéchuménal, une veillée, une liturgie de Parole, une célébration avec peu de participants et une célébration avec beaucoup ne peut répondre adéquatement à chacune de ces demandes. La modularité n'est pas une concession à la modernité : elle est un service rendu à la liturgie.

Retour à la table des matières

## *Synaxe*

*Synaxe* vient des racines grecques « *sýn* » (avec, ensemble) et « *agô* » (conduire, guider) ; dans la tradition chrétienne (particulièrement orientale), le terme en est venu à désigner la réunion liturgique par excellence, et notamment la célébration eucharistique, en mettant l'accent sur le rassemblement, la marche commune, l'action communautaire.

Le *Document final du Synode sur la synodalité* a souligné l'importance d'approfondir les liens entre « synode » – la vie en Église comme « marche ensemble » – et « synaxe » – la liturgie comme action communautaire (se rassembler pour agir ensemble dans la liturgie), souhaitant que les communautés chrétiennes adoptent « des styles de célébration qui manifestent le visage d'une Église synodale » (nº 27).

Tout cela montre bien que, lorsqu'on aborde la question des espaces, l'enjeu de la participation active revient constamment à l'avant-plan. Car sortir du régime du « spectacle » pour retrouver celui de l'action commune demande bien plus qu'un changement de mentalité : cela requiert des espaces qui, par leur nature même, suscitent la synaxe – « l'avancée ensemble ».

### Élargir l'espace…

D'autres perspectives, plus structurelles, concernent la manière dont sont prises les décisions qui ont une incidence liturgique. Par exemple, pourquoi, en contexte québécois, en ce qui concerne des projets de lieux de culte, les liturgistes sont-ils trop souvent intégrés à une étape du projet où certains choix déterminants ont déjà été faits ? Une gouvernance des projets plus inclusive, intégrant dès le départ les personnes compétentes en liturgie, permettrait de mieux envisager la conception d'espaces réellement adaptés à une célébration dans l'esprit du Concile. Le défi est moins technique que pastoral : il s'agit de reconnaître la liturgie comme un lieu où se joue la mission, et non comme un simple problème d'aménagement.

Finalement, plusieurs interventions du congrès ont mis en évidence comment l'espace liturgique ne se limite pas à l'intérieur des bâtiments. Le parvis, les marches, les jardins, les places, les allées deviennent des extensions du lieu liturgique. La ville tout entière peut même être envisagée comme un espace sacramentel où l'Église s'inscrit, non pour s'imposer, mais pour rencontrer. Les formes stationnales – où un groupe de fidèles se déplace successivement en plusieurs « stations », les processions sobres et les liturgies qui dialoguent avec les lieux publics peuvent devenir des expressions liturgiques profondément missionnaires.

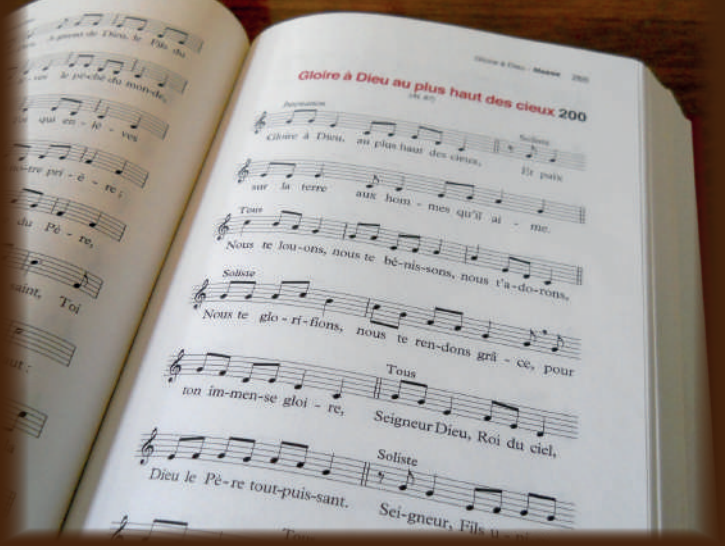
### 3 – Plusieurs directions pour le travail à venir

Le congrès de Paris 2025 a laissé une impression d'abondance aux cinq personnes réunies pour en faire la relecture, signe tout autant de la richesse des possibles que d'un « éclectisme débridé ». L'échange fructueux a tout de même permis d'en dégager un certain nombre de lignes directrices, tant théoriques que pratiques. Sans qu'on puisse tout réduire à elle, on peut sans doute affirmer que la formule « le premier lieu liturgique, c'est l'assemblée » concentre en elle le plus important de ce qui ressort de ce partage où se sont rencontrés la réflexion théologique, le ressenti pastoral et les sensibilités liturgiques. Elle rappelle que l'espace n'est ni un décor ni un simple contenant : il est un acteur essentiel de la célébration, capable d'accueillir, de rassembler, d'élargir le geste communautaire ou, parfois, d'en contraindre la portée.

Le travail à venir consistera sans doute à assumer les implications de cette conviction, lesquelles s'ouvrent dans plusieurs directions : penser les lieux à partir du peuple plutôt qu'à partir des habitudes, oser des configurations souples, relire nos pratiques, associer les compétences liturgiques dès l'amont des projets, choisir des formes de prière qui ne trahissent pas la diversité réelle des assemblées, tenir compte de ce que nos corps disent de la célébration, et reconnaître que la ville elle-même peut devenir un horizon liturgique.

Ce qui ressort de ce congrès n'est donc pas seulement un bouquet d'expériences, mais une invitation à poursuivre la réflexion avec l'assemblée au centre, à oser des formes nouvelles, à assumer les limites comme les ressources de nos lieux, et à laisser nos pratiques s'enrichir de la diversité des traditions qui nous accompagnent. L'avenir des espaces liturgiques reste ouvert, mais il est déjà orienté par ce que Paris nous a donné de vivre : un appel à penser autrement, ensemble.

Cliquez ici pour commenter cet article

Retour à la table des matières

Une page du recueil *D'une même voix* (CECC/Novalis, 2003)
© Mario Coutu (CECC)



# Quand la beauté rencontre la simplicité

## Défis et pistes pour l'animation du chant

>>> MICHEL BOUTOT

TOUTES LES COMMUNAUTÉS chrétiennes n'ont pas les mêmes ressources pour l'animation du chant. Si nous faisions le tour des pratiques, nous aurions beaucoup à dire… et parfois à critiquer.

Cependant, « ne jetons pas le bébé avec l'eau du bain ». Les moyens financiers et humains influencent la réalité. Évitons donc de juger sévèrement ceux qui s'engagent et donnent le meilleur d'eux-mêmes, même si, dans ce contexte, il faut savoir rester critique envers soi-même.

C'est à ces personnes courageuses et généreuses que je m'adresse. Dans votre désir d'aider la communauté à participer pleinement à la liturgie, comment maintenir une tension équilibrée entre la beauté que mérite la liturgie et les limites imposées par nos moyens ?

Retour à la table des matières

### La beauté, dimension constitutive de la liturgie

La lettre apostolique *Desiderio desideravi* du pape François a eu bien peu d'impact dans nos diocèses. Pourtant, ce document exprime avec force ce qui me semble essentiel pour nos communautés aujourd'hui. Au nº 22, François y met en garde contre deux dérives opposées :

- L'esthétisme ritualiste : une fascination pour la forme au détriment de l'esprit.
- La banalité improvisée : une absence de soin qui confond simplicité et négligence.

François trace le chemin à suivre : « tous les aspects de la célébration doivent être soignés (espace, temps, gestes, paroles, objets, vêtements, chant, musique, …) » pour « ne pas priver l'assemblée de ce qui lui est dû, c'est-à-dire le mystère pascal célébré selon le rituel établi par l'Église » (n° 23).

C'est dans cet esprit que je souhaite aborder quelques défis et pistes liés au chant liturgique, en recherchant la beauté sans tomber dans l'élitisme, afin que ce service demeure pleinement au cœur de la vie de l'Église dans notre contexte actuel.

## Subjectivité et objectivité face à la beauté

Lorsque j'étudiais le chant à New York, j'entendais souvent des éloges au sujet de Luciano Pavarotti, mais ses prestations me laissaient froid. J'ai confié à mon professeur que je préférais José Carreras. Elle m'expliqua que les interprétations de Carreras étaient marquées par son expérience de vie, notamment la maladie, ce qui leur donnait une profondeur particulière.

Cette anecdote montre que la beauté comporte une part de subjectivité liée à notre vécu. Nos critères ne sont jamais neutres : ils varient selon les cultures, les époques et les personnes. Mais en reconnaissant cette subjectivité et en la confrontant à d'autres perspectives, nous pouvons tendre vers une certaine objectivité fondée sur des critères partagés plutôt que sur des goûts personnels ou le répertoire établi. Par exemple, évitons de croire que tout ce qui est « classique » convient forcément à la liturgie, ou qu'une pièce de Robert Lebel est automatiquement un choix judicieux.

Vitrail de sainte Cécile, patronne des musiciens
© Mario Coutu (CECC)

## La beauté en liturgie est un service, pas une recherche esthétique

Ce qui doit guider notre animation n'est pas ce que nous jugeons beau selon nos goûts personnels ou les normes culturelles, mais l'objectif premier : aider l'assemblée à entrer pleinement dans la liturgie.

Comme le rappelle Mgr Claude Feidt, archevêque d'Aix-en-Provence, dans la préface du recueil de chants *D'une seule voix* (CECC/Novalis, 2003, p. 6) : « Ce qui est premier c'est l'action liturgique ; le dialogue entre Dieu et son

Retour à la table des matières

peuple, la rencontre de chacun avec le Seigneur de gloire. Chant et musique demeurent au service de cette rencontre. »

La préface ne mentionne pas la dimension horizontale de cette rencontre : chanter en groupe crée une véritable communion entre les membres. François écrit :

> [Se] rassembler, marcher en procession, s'asseoir, se tenir debout, s'agenouiller, chanter, se taire, acclamer, regarder, écouter. Ce sont autant de façons par lesquelles l'assemblée, comme un seul homme (Ne 8,1), participe à la célébration. Effectuer tous ensemble le même geste, parler tous d'une seule voix, cela transmet à chaque individu l'énergie de toute l'assemblée.

Il s'agit pour chaque fidèle de « découvrir l'unicité authentique de sa personnalité […] dans la conscience d'être un seul corps » (*Desiderio desideravi*, nº 51).

Unité dans la diversité :
« Nous ne sommes jamais des croyants isolés. »
Dreamstime.com

## Le simple, un horizon exigeant

À première vue, la simplicité en liturgie paraît facile. Pourtant, lorsqu'on tente de l'appliquer à l'animation d'une assemblée, elle se révèle des plus complexes. Comme la beauté, elle n'est jamais acquise une fois pour toutes : elle demande discernement, humilité et respect des différences.

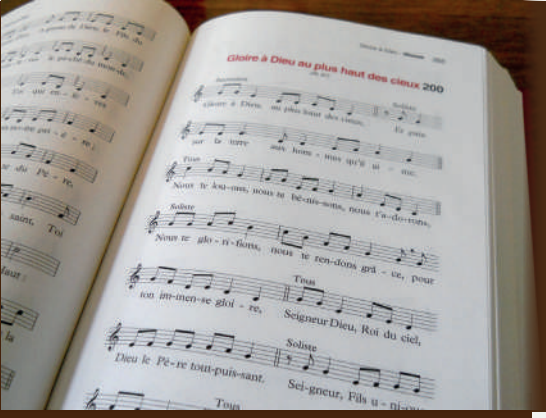
Au fond, la simplicité ressemble à l'unité dans l'Église : elle ne se confond pas avec la conformité et nous rappelle que nous ne sommes jamais des croyants isolés. Cette exigence rejoint ce que nous avons dit de la beauté : ni l'une ni l'autre ne se réduisent à nos préférences personnelles, mais elles s'orientent vers ce qui sert la liturgie et la communion.

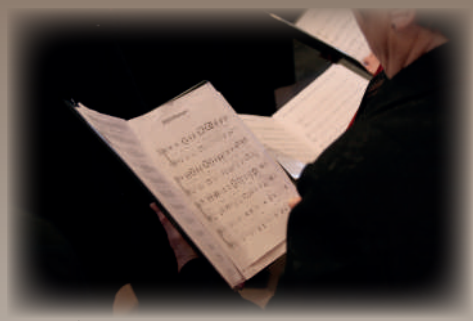
Plutôt que de la définir abstraitement, je vous propose des pistes concrètes pour nous en approcher.

## Quelques critères pour discerner

Ce n'est pas parce qu'un mystère est inépuisable qu'il faut cesser de le sonder. Cette conviction inspire ma réflexion sur le beau et le simple en liturgie : des réalités que nous n'épuiserons jamais, mais que nous devons explorer avec discernement pour mieux servir la prière de l'assemblée.

L'objectif principal du chant liturgique est clair : favoriser le dialogue entre Dieu et son peuple et la communion entre les membres de l'assemblée. Deux aspects d'une même réalité. Pour faciliter le discernement, je propose des critères qui servent cet objectif, formulés sous forme de questions :

Retour à la table des matières

Pixabay.com

1. Mon répertoire est-il réellement utile aux assemblées que j'accompagne ?
2. Le choix des chants favorise-t-il le chant « d'une même voix » ?
3. Les chants sont-ils appropriés, à leur place dans le rite et convenables à la nature de l'assemblée ?
4. Pouvons-nous les interpréter en respectant leur auteur, leur forme et leur intention ?
5. Les musiciens peuvent-ils exécuter les chants choisis sans compromettre la fluidité ni la qualité ?
6. Ces choix sont-ils inspirés par l'événement liturgique ?
7. Ai-je consulté des outils de référence pour m'aider à choisir ?
8. Suis-je disposé à enrichir le répertoire pour répondre aux besoins des différentes fêtes et saisons liturgiques ?

Pixabay.com

## Mettre en pratique. Évaluer et progresser

Sans tomber dans une introspection décourageante, évaluons – comme animateurs, musiciens et chorales – ce que nous réussissons bien et ce qui reste à améliorer. Pour cela, il est essentiel de demander de l'aide, parfois de consulter des personnes compétentes. Cette démarche exige de l'humilité, mais elle est salutaire.

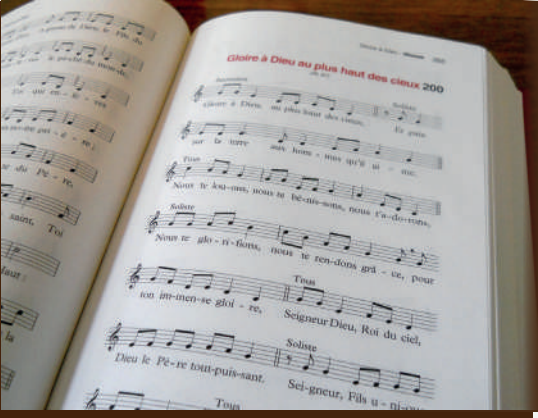
N'oublions jamais que *nos talents sont des outils de service, non des critères de jugement*, même si la qualité fait partie de l'évaluation.

## Un ingrédient de réussite

Le critère du beau et du simple dans le contexte paroissial pourrait consister à conjuguer ce qui convient à une célébration, ce dont nous sommes capables et ce qui est réalistement réalisable. Dans la préparation, il faut sans cesse évaluer la pertinence de nos choix, non pour viser la perfection, mais pour servir la liturgie avec justesse.

## Aide-mémoire

- Choisir des chants en lien avec les textes bibliques, la saison liturgique et, si possible, l'homélie.
- Tenir compte de sa capacité à les chanter comme animateur et de ses compétences musicales.
- Prendre un temps de répétition.

Retour à la table des matières

- Discerner si l'exécution ne fait pas obstacle à l'objectif premier, qui est d'animer le chant de l'assemblée.
- Demander l'avis du musicien qui accompagne, pour vérifier la pertinence et la qualité de l'interprétation (en respectant les indications des compositeurs).
- Choisir des chants accessibles pour l'assemblée ou prévoir une courte répétition des refrains au début du rassemblement.

### Conclusion. Avancer avec prudence vers le beau et le simple

Pour préserver la beauté et la simplicité de ce que nous voulons accomplir, il est essentiel d'alléger la démarche et de clarifier les priorités. Non pas en renonçant à la qualité, mais en évitant la surcharge qui étouffe l'essentiel. Ainsi, nous avançons avec prudence vers le beau et le simple — des horizons jamais pleinement atteints, mais dont nous pouvons nous rapprocher.

Cliquez ici pour commenter cet article

Pixabay.com

Retour à la table des matières

Dreamstime.com

# Habiter son corps en liturgie

>>> SOPHIE TREMBLAY

DES GÉNÉRATIONS de catholiques ont appris dès l'enfance à s'astreindre à l'immobilité silencieuse en franchissant le porche d'une église. Implicitement, on considérait l'immobilité du corps comme une condition nécessaire pour atteindre les profondeurs de l'intériorité et les hautes sphères de la réflexion. Il en était de même dans tous les lieux consacrés à l'étude et à la culture, mais à l'église plus qu'ailleurs, pendant la liturgie en général et la messe en particulier.

Pendant des siècles, seul le prêtre était considéré comme célébrant de l'eucharistie. La présence d'une assemblée était tout simplement facultative. En témoignent les nombreux autels latéraux longeant la nef dans les églises plus anciennes, conçus pour que chaque prêtre puisse « dire sa messe » quotidiennement comme si les autres n'existaient pas.

Les personnes laïques, elles, venaient « assister à la messe ». Au minimum, on leur intimait de se faire aussi discrètes que possible. Au mieux, on les encourageait à faire acte de dévotion pendant que le prêtre officiait. Les plus pieux gardaient longuement la même pose, les yeux fermés, les mains jointes, idéalement à genoux, comme s'ils s'absentaient du monde et d'eux-mêmes pour se rapprocher de Dieu.

Retour à la table des matières

## Des sensibilités divergentes

Au courant du 20e siècle, l'étude des sources liturgiques anciennes a entraîné la redécouverte du rôle actif de l'assemblée, dont elle avait été privée pendant plus d'un millénaire. Dans cet esprit, le Concile Vatican II (1962-1965) a entrepris une restauration de la liturgie marquée par la valorisation de la participation active de toutes les personnes baptisées. Ainsi, on en avait fini théoriquement avec la culture de l'immobilité silencieuse. Toutefois, dans la pratique, les choses n'ont jamais été si simples. Alors que se développait un nouvel art de célébrer incluant davantage le corps et le mouvement, les usages préconciliaires persistaient en filigrane.

© Stéphanie Colvey

Aujourd'hui encore, ces sensibilités divergentes coexistent et causent parfois des tensions dans les communautés chrétiennes. À titre d'exemple, elles peuvent prendre l'apparence d'un conflit intergénérationnel autour de jeunes familles dont les enfants se font beaucoup voir et entendre, au grand déplaisir de certains pratiquants plus âgés. Dans ce cas, la place dévolue au corps et au mouvement est sous-jacente aux enjeux plus visibles d'inclusion ou d'exclusion dans l'assemblée liturgique. Les adultes devraient-ils contraindre les jeunes enfants à l'immobilité silencieuse comme autrefois ?

© Stéphane Savoie

En fait, comme l'écrivait dès les années 1950 la catéchète française Hélène Lubienska de Lenval, « pour entrer en plein dans la prière liturgique il nous faut réapprendre à faire prier le corps[1] ». Inclure davantage le corps et le mouvement dans l'aménagement et l'animation de nos célébrations profiterait non seulement aux enfants, mais à toute l'assemblée. Mais comment s'y prendre ?

## Déjouer l'habitude

Pour commencer, on peut repérer les attitudes, les postures et les gestes déjà présents dans les célébrations que l'on vit. On les accomplit souvent de manière machinale, sans vraiment les habiter. Les percevoir plus clairement révèle tout un potentiel inexploité. Ils sont souvent porteurs d'une longue mémoire qui nous relie aux premiers disciples: « Les gestes, comme la prononciation, se transmettent par imitation. D'où la valeur inestimable de la liturgie, qui fait passer de génération en génération les attitudes de prière léguées par les croyants d'autrefois[2]. »

[1] Hélène Lubienska de Lenval, *La liturgie du geste*, Dijon, L'échelle de Jacob, 2009, p. 75.

[2] *La liturgie du geste*, p. 60.

Retour à la table des matières

Par exemple, se lever pour prendre la position debout sollicite les plus grands muscles du corps. Les pieds bien appuyés sur le sol, on bouge dans le sens contraire de la gravité et on déplie le dos à pleine hauteur. Prendre le temps d'accomplir consciemment ce changement de posture, ce relèvement, peut produire un étonnant effet intérieur. Il n'est pas surprenant que l'Église ancienne ait associé la posture debout à la résurrection : « Réveille-toi, ô toi qui dors, relève-toi d'entre les morts, et le Christ t'illuminera. » (Ep 5, 14)

Pixabay.com

Cette prise de conscience est accessible à tous et chacun. Elle favorise une participation plus active à la liturgie, peu importe que l'on prenne place dans la nef ou dans le chœur. On oublie facilement que la liturgie n'est pas faite que de textes et de mots, mais aussi de gestes : « La liturgie exige le mouvement. Elle veut que le déplacement du corps soit simultané (non alterné) avec l'effort psychique de recueillement[3]. »

## Pour se laisser inspirer

Voici maintenant deux suggestions pour se sensibiliser à la place du corps et du mouvement dans les célébrations liturgiques. En premier lieu, il s'agit d'un texte inspirant susceptible de nourrir votre réflexion. Il peut faire l'objet d'une lecture individuelle ou d'un échange en groupe.

Pixabay.com

L'instrument nécessaire de la liturgie,
c'est un corps qui se met debout pour prier,
qui marche pour porter une offrande,
qui s'assied pour écouter et méditer,
qui s'incline et se prosterne pour adorer.

Ce sont des yeux qui voient et puis se ferment ;
des oreilles qui écoutent et entendent
et ouvrent les portes du cœur ;
une bouche qui parle, qui se tait,
qui proclame et supplie,
qui proteste et qui loue,
qui chante, qui crie ;
des mains qui prennent le pain et la coupe ;
une bouche qui mange et qui boit ;
des mains qui se tendent vers d'autres mains ;
des mains qui battent de joie, qui applaudissent,
des yeux qui sourient, qui pleurent…

[3] *La liturgie du geste*, p. 98.

Retour à la table des matières

> Il me semble que c'est là l'instrument par excellence, par priorité dans la liturgie. Et tout autre instrument ne sera pas en place dans la liturgie, c'est-à-dire ne sera pas pour la liturgie, ou plutôt pour l'homme [la femme] qui est en liturgie, si l'homme [la femme] n'est pas dans son corps de chair, présent à son propre corps, présent aux autres, et donc présent à Dieu[4].

Voici ensuite un exercice très simple visant à accroître la présence à soi-même de manière bien incarnée, au moment où l'on s'apprête à entrer en célébration. Habiter son corps aide à accueillir la présence de Dieu et à s'ouvrir aux autres. Après l'avoir vécu individuellement, pourquoi ne pas échanger en groupe à propos des prises de conscience des uns et des autres ?

© Mario Coutu (CECC)

> Je fais une pause après mon entrée dans l'église. Je prends le temps de respirer profondément, pour me mettre à l'écoute de ce qui se passe en moi. Puis je fais comme d'habitude, mais plus lentement, afin de m'observer sans me juger. Je porte attention à mes mouvements, à mes actions. Quelles sensations m'habitent en les accomplissant ? Quelles pensées ou émotions me passent par la tête ?
>
> Une fois à ma place, en position assise, je ferme les yeux et je respire profondément. Je porte attention à ma posture, à mon confort ou à mon inconfort. Si mes épaules sont tendues, je les bouge pour les détendre. Comment est-ce que j'habite mon corps, alors que je me prépare à entrer en célébration ?

[4] Michel Scouarnec, *Vivre… Croire… Célébrer…*, Paris, Éditions Ouvrières, 1983, p. 48-49.

Cliquez ici pour commenter cet article

Retour à la table des matières

# Échos de l'actualité

© Jeanne Labbé, « Bâtir un monde »

CHRONIQUE

**1 – Regain d'intérêt des jeunes pour l'Église ?**
**2 – Démolition de l'église Saint-Gérard-Majella, une disparition qui aurait pu être évitée ?**

## « Quand TikTok et Instagram ramènent nos jeunes dans la religion »

La fin de semaine de Pâques a été l'occasion de voir publié dans *Le Journal de Québec* un court dossier de deux articles portant sur ce que la journaliste Geneviève Lajoie qualifiait de « soubresaut inattendu : un engouement soudain des jeunes pour la foi, phénomène attribuable notamment aux réseaux sociaux[1] ».

Il semble bien en effet que l'utilisation des plateformes médias par des prêtres ou de jeunes influenceurs permette aux jeunes de réaliser qu'ils ne sont pas isolés dans leur désir de vivre leur foi. C'est en tout cas ce que soutient Joanie Paquet-Letellier, agente de pastorale à la paroisse Saint-Ambroise-de-la-Jeune-Lorette, au nord de Québec. Selon elle, les médias sociaux régénèrent l'image de l'Église auprès de jeunes qui n'ont pas eu l'occasion de la connaître et qui n'ont pas les mêmes limites qu'ont pu rencontrer leurs parents par rapport à cette institution.

Le second article du dossier nous présente trois jeunes femmes fréquentant la communauté Saint-Thomas-d'Aquin, à Québec, alors que l'une d'entre elles s'est fait baptiser à Pâques. On y découvre leur parcours et notamment l'important rôle qu'ont pu y jouer des homélies[2].

Les articles sont brefs, ils suggèrent des pistes de compréhension qui mériteraient sans doute des analyses plus poussées, telles celles que poursuit la Chaire Jeunes et religions, de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval.

Le dossier paru dans le *Journal* a fait réagir des personnes connues de la génération qui les précède : Richard Martineau et Manon Massé, notamment. Des lectures qui complètent bien les articles principaux.

Retour à la table des matières

[1] « "Une nouvelle image de l'Église": quand TikTok et Instagram ramènent nos jeunes dans la religion », *Journal de Québec*, 4 avril 2026.

[2] « Se faire baptiser à 30 ans après être tombée dans la religion à cause de TikTok », *Journal de Québec*, 4 avril 2026.

# Échos de l'actualité

## Démolition de l'église Saint-Gérard-Majella, à Saint-Jean-sur-Richelieu

Dans le numéro 222 de *Vivre et célébrer*, à l'été 2015, nous avions publié un communiqué de presse du Conseil du patrimoine religieux du Québec (CPRQ), lequel manifestait son inquiétude à propos de nombreux lieux de culte fermés sans qu'on leur trouve une nouvelle vocation. Ces édifices, parfois d'une grande valeur culturelle et architecturale, sont laissés à l'abandon, avant de disparaître sous le pic des démolisseurs. Plus d'une décennie plus tard, force est de constater que la situation ne s'est pas améliorée. Qui plus est, la suspension des programmes d'aide du CPRQ, annoncée en catimini en juin 2025, ne laisse pas présager un avenir prometteur pour le patrimoine religieux du Québec.

À Saint-Jean-sur-Richelieu, c'est un joyau de l'architecture religieuse moderne qui sera rayé du patrimoine local[1]. La démolition de l'église Saint-Gérard-Majella a été annoncée dans le journal *Le Canada Français*, le 26 mars 2026. La nouvelle est reprise sur le site Internet du Conseil du patrimoine religieux du Québec[2].

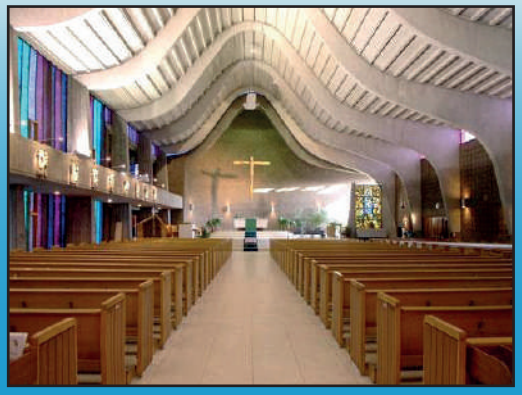
« Une parmi tant d'autres, est-ce vraiment une nouvelle ? », pourrait-on dire. Cela est peut-être vrai, mais cette annonce vient hélas confirmer les craintes qu'exprimait le CPRQ à l'égard des lieux de cultes. Et le scénario qui a conduit à cette démolition est trop bien connu, ayant été répété à maintes reprises : un promoteur achète un lieu du culte avec de bonnes intentions, souhaitant le conserver et l'intégrer à un projet immobilier. En constatant les sommes en jeu, ce même promoteur renonce à la conservation et laisse le bâtiment se détériorer jusqu'à un point de non-retour. C'est ce qui s'est passé dans le dossier de l'église Saint-Gérard-Majella. Devant la menace de procédures judiciaires très coûteuses, le Conseil municipal – qui avait pourtant refusé cette démolition antérieurement – n'a eu d'autres choix, cette fois, que de céder aux pressions du promoteur et l'autoriser. À une faible majorité, faut-il préciser.

Mince consolation, les plans proposés pour le complexe immobilier prévoient intégrer une évocation de la silhouette de l'église dans son architecture. Mais cela ne compensera jamais la perte d'une église qui avait indéniablement marqué l'histoire de l'architecture religieuse moderne au Québec. Qui plus est, l'aménagement de cette église, construite en 1961-1962, favorisait la mise en œuvre des réformes liturgiques issues du concile Vatican II, en plus de permettre, par des espaces dédiés, la tenue d'activités catéchétiques. Enfin, cette perte laissera aussi une cicatrice profonde dans le cœur des personnes qui ont vécu des événements significatifs dans cette église. C'est le cas de l'auteur de ces lignes, qui y avait célébré son mariage…

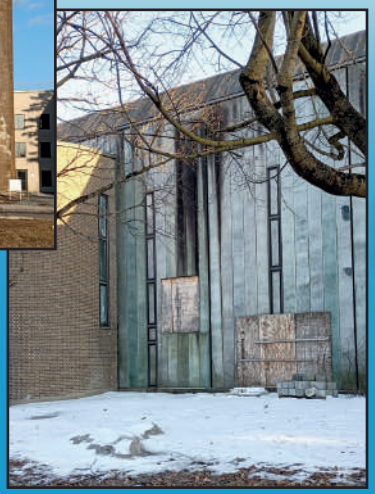
**Mario Coutu**

[1] Sur la valeur culturelle et architecturale de cette église, on pourra consulter sa fiche descriptive dans le répertoire du patrimoine culturel du Québec, ainsi que sur le site du CPRQ.

[2] Conseil du patrimoine religieux du Québec, *Démolition de l'église Saint-Gérard-Majella à Saint-Jean-sur-Richelieu*, consulté le 21 avril 2026.



La nef, en des jours meilleurs.
© Conseil du patrimoine religieux du Québec, 2003

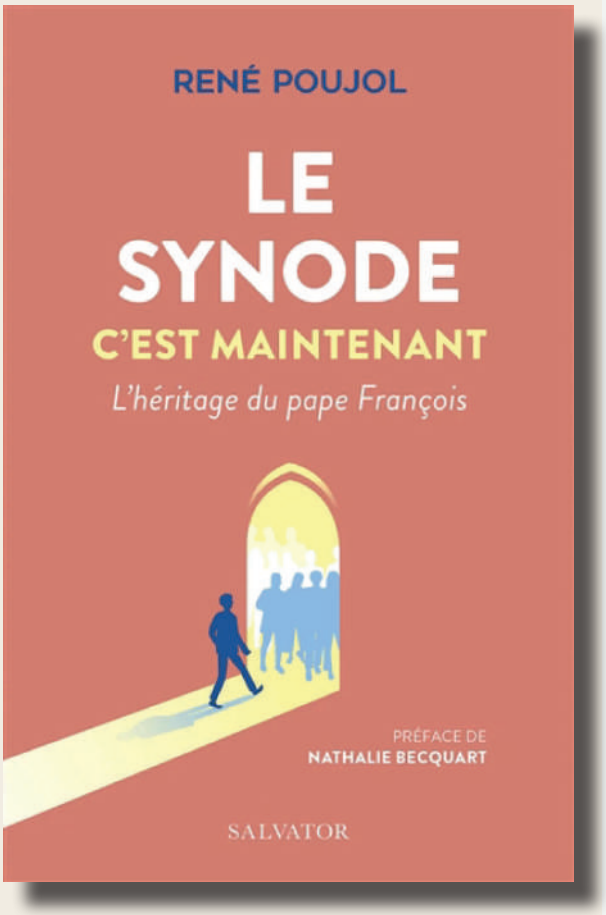


Deux photos récentes qui laissent voir l'état de délabrement de l'église, après près de 15 ans d'exposition aux éléments.
© Mario Coutu (CECC)

CHRONIQUE

Retour à la table des matières

## René Poujol,
## *Le Synode, c'est maintenant. L'héritage du pape François*
PARIS, SALVATOR, 2025, 164 P.




En 2021, l'Église catholique a entrepris un processus synodal sur le thème « Pour une Église synodale : communion, participation et mission », processus qui s'est déroulé en plusieurs étapes. Il a culminé avec la tenue des deux sessions de l'assemblée générale du Synode à Rome (4 au 29 octobre 2023, 2 au 27 octobre 2024) et la publication du *Document final* issu de la session de 2024, reconnu par le pape François comme faisant partie du magistère ordinaire.

Après ces trois années à parler intensément de synodalité, on aurait pu croire qu'on s'arrêterait là pour passer à autre chose. Avant son décès, le pape François a souhaité que le processus se poursuive et s'enracine dans les Églises locales, montrant ainsi que, pour lui, la synodalité n'était pas une simple « saveur du jour », mais une manière d'être Église. L'arrivée de son successeur n'a pas freiné le mouvement. En juin 2025 ont été lancées les *Pistes pour la mise en œuvre du Synode 2025-2028* invitant les Églises locales, les paroisses et les mouvements à entrer plus profondément, eux aussi, dans ce processus de transformation. Cette phase de mise en œuvre doit se poursuivre jusqu'à une assemblée ecclésiale qui se tiendra à Rome en 2028.

Depuis 2021, *Vivre et célébrer* a publié deux numéros réfléchissant à la synodalité à partir de la perspective liturgique. Et le plus récent numéro consacré à l'héritage liturgique du pape François a aussi fait largement écho à la synodalité[1].

Alors, pourquoi présenter un nouveau livre sur ce thème dans *Vivre et célébrer* ? Qui plus est, un livre qui ne concerne pas directement les rapports entre synodalité et liturgie ? Parce que plusieurs personnes sont convaincues, comme le cardinal Jean-Claude Hollerich, archevêque du Luxembourg et rapporteur général du Synode, que « la synodalité commencera en paroisse ou elle ne sera pas[2] ».

L'auteur du livre présenté, René Poujol, journaliste à la retraite et ancien directeur de la rédaction du magazine catholique français *Le Pèlerin*, a répondu rapidement à l'appel du cardinal Hollerich en écrivant le 4 décembre 2023 une chronique publiée sur son blogue – aujourd'hui suspendu mais toujours accessible – intitulée « Convertissez votre curé à la synodalité ». Il y réfléchissait au fait que le principal obstacle à la synodalité pourrait bien être l'indifférence d'une bonne partie du clergé. Le curé de sa paroisse de la banlieue parisienne l'a pris au mot et l'a « invité à

[1] Nos 245-246, printemps-été 2022, « Liturgie et synodalité », no 248, printemps 2023, « La liturgie au miroir du processus synodal » et nos 254-255, automne 2025 et hiver 2026, « L'héritage liturgique du pape François ».

[2] L'archevêque du Luxembourg a martelé fréquemment cette conviction dans ses interventions depuis l'automne 2023, après la première session du Synode ; il a particulièrement déployé cette perspective dans une conférence donnée à l'Institut Notre-Dame d'Arlon le 15 novembre 2023.

Retour à la table des matières

prendre la parole, au cours des messes dominicales, pour sensibiliser la communauté à l'enjeu » du synode (p. 17-18). S'en sont suivies trois interventions faites dans les églises de sa paroisse entre janvier et mars 2024 (publiées sous le titre « Dire la synodalité », p. 143-156) ainsi que plusieurs autres communications, dont une retraite à un groupe de prêtres de la Mission ouvrière d'Île de France à l'automne 2024 (p. 21-114). Précédé d'une préface de Nathalie Becquart, sous-secrétaire du Secrétariat général du Synode, un avant-propos de l'auteur précise son intention en rassemblant ces différentes interventions sur la synodalité dans cet ouvrage : « contribuer à [s]a manière, celle d'un journaliste "observateur engagé" depuis un demi-siècle dans la vie de l'Église catholique, à la compréhension de la "révolution" spirituelle engagée par le pape François. Avec pour but de convaincre chacun d'y prendre place au service de la mission » (p. 13).

Le cœur de l'ouvrage est constitué par les cinq conférences données dans le cadre de la retraite presbytérale ci-haut mentionnée : « L'Évangile au défi de l'inculturation », « De la collégialité épiscopale à la synodalité du peuple de Dieu », « Un synode sur la synodalité : pourquoi, comment ? », « La synodalité sera paroissiale ou ne sera pas ! », « De la crise actuelle émergera l'Église de demain ». Le parcours enracine la synodalité dans la tradition de l'Église, où la reconnaissance de la diversité devrait devenir la manière de vivre l'Évangile. Comme le cardinal Hollerich dans sa conférence de 2023, René Poujol rappelle les bases de la collégialité épiscopale redécouvertes à Vatican II et invite à passer à une autre étape, où la synodalité de tout le peuple de Dieu peut s'exercer. D'où la mise en place non pas simplement d'un Synode des évêques sur la synodalité, mais d'un processus synodal étalé sur trois ans auquel tout le peuple de Dieu a été invité à participer. Dans la quatrième conférence, l'auteur réfléchit à des espaces pour vivre la synodalité en paroisse, en reprenant une question du cardinal Hollerich aussi au centre de bien des réflexions des milieux pastoraux : « Est-ce que nous formons vraiment des communautés ou est-ce simplement qu'on se contente d'aller chacun, à "notre" messe, le dimanche ? » (p. 83) Finalement, avec comme arrière-plan la crise des abus sexuels – arrière-plan qui, selon lui, était aussi celui de l'ensemble de la démarche synodale initiée par le pape François – Poujol aborde dans sa dernière conférence le désir non pas d'une « autre Église », mais d'une « Église autre » (p. 108).

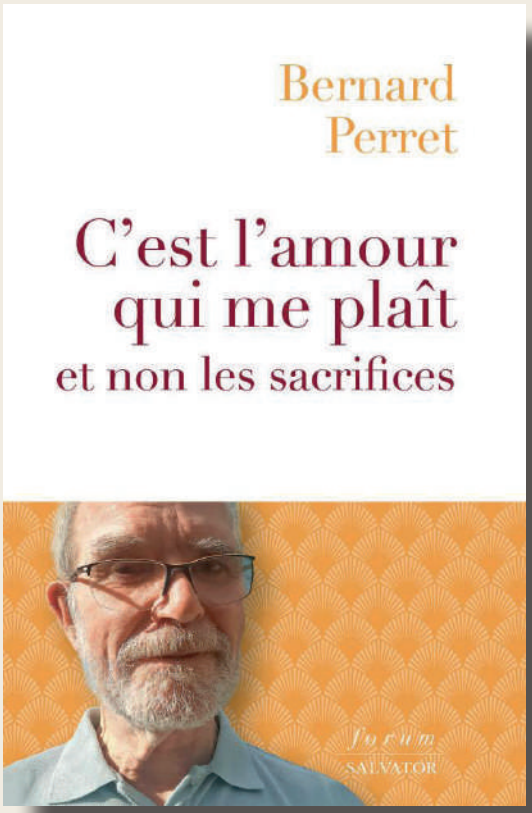
Ce petit livre représente une bonne synthèse sur la synodalité et ses défis de mise en œuvre. Il laisse sur sa faim quant à la liturgie et aux sacrements, mais ces angles morts se retrouvent aussi dans le *Document final* de 2024. Il a fallu attendre le lancement officiel de la phase de mise en œuvre pour que soit créé, le 7 juillet 2025, un groupe de travail sur la liturgie dans un contexte synodal. Le livre de René Poujol sera donc un instrument pertinent pour découvrir ou approfondir la synodalité et un tremplin pour poursuivre la réflexion et la mise en pratique de celle-ci dans la vie de l'Église et particulièrement celle des communautés chrétiennes locales… à condition d'y intégrer la liturgie et les sacrements à la fois comme lieux d'expérimentation et comme conditions de possibilité de l'expérience synodale.

***MARIE-JOSÉE POIRÉ***

Retour à la table des matières

## Bernard Perret, *C'est l'amour qui me plaît et non les sacrifices. La foi au-delà du sacré*

PARIS, SALVATOR, 2025, 202 P.




Ingénieur et socio-économiste, Bernard Perret a abondamment écrit sur notre monde bouleversé et son avenir. Il réfléchit ici en profondeur sur nos conceptions et pratiques rituelles de la foi chrétienne. Un livre dense et clair, décapant et inspirant.

Comme le suggère le sous-titre, « la foi au-delà du sacré », l'auteur cherche d'abord à cerner la nébuleuse du sacré, qu'il distingue de la religion en tant que pratiques observables de son approche. Pour ce faire, il rend successivement compte des recherches des anthropologues sur les sociétés primitives et antiques (par exemple Marcel Mauss et Henri Hubert, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*) puis sur les sociétés modernes (Émile Durkheim, Rudolf Otto et Henri Bergson).

Pour le penseur René Girard, dont Perret suppose connue la théorie mimétique présidant à sa relecture des études ethnologiques, la propension à imiter les désirs d'autrui pour un même « objet » entraîne des rivalités tournant à une violence pouvant devenir incontrôlable. Dans les sociétés anciennes, celle-ci se nourrit de vengeances sans fin qui peuvent menacer la survie même du groupe. La paix est soudainement restaurée lorsque la violence commune se canalise contre un seul (prisonnier ou « autre » différent) alors mis à mort. Cette paix, attribuée à la « victime », entraine la sublimation de celle-ci en une force toute-puissante et sacrée. Des rites, tel celui du sacrifice, permettent ensuite de socialiser et de maintenir inoffensive mais efficace la violence sanglante originelle. D'où une dynamique d'offrandes sacrificielles aux dieux pour attirer leur bienveillance ou simplement apaiser leur colère. Des récits mythologiques viennent ensuite conforter les événements fondateurs et leur interprétation du point de vue de leurs auteurs. S'y adossent des institutions, des règles, interdits et tabous, toute une culture donc.

Par-delà les points de vue classiques évoqués plus haut, Perret fait ensuite état des « métamorphoses et permanences » du sacré « au regard de l'évolution au long cours des idées religieuses au sein des différentes traditions » (p. 67). La grammaire fondamentale du sacré s'enrichit.

Perret passe ensuite au témoignage de la « Bible hébraïque, entre sacré violent et révélation ». Nous nous scandalisons des textes contradictoires sur les figures de Dieu et de ses exigences souvent violentes. C'est qu'au début, le peuple « élu » a pu être polythéiste comme les autres avec leurs rivalités violentes, leurs références au sacré et leurs sacrifices sanglants, pour devenir ensuite monothéiste et, enfin, faire de Yahvé le Dieu unique. Perret propose de retenir tous les textes en raison du caractère progressif de cette révélation comme fruit d'une suite de discontinuités, au fil d'événements et de prises de conscience. Peu à peu, la « sainteté » de Dieu transcende le sacré et le profane et s'émancipe du carcan d'un sacré faussement séparé d'un ordre violent. Surtout, ce Dieu se révèle à travers la libre générosité d'humains au « comportement infléchi par la compassion » (p. 103). Ainsi, il suscite le leadership libérateur de Moïse ; Joseph pardonne à ses frères ; Ésaü renonce à se venger de son frère Jacob. Et que dire du Serviteur souffrant ? La non-violence s'impose graduellement « comme code transformateur » (p. 112).

Retour à la table des matières

Chez les prophètes, le « Dieu saint révélera sa sainteté par sa justice » (Is 5, 16, cité p. 102). D'où la dénonciation des dieux ou idoles « fabriqués de main d'homme » et de leur culte, un sacré qui fait des sacrifices un rite d'occultation de l'injustice à l'égard des plus vulnérables, alors sacrifiés. Yahvé a en horreur ces holocaustes comme l'exprime le titre du présent livre, tiré de Osée 6, 6. Une inversion se produit : l'initiative passe des sacrificateurs, prétendument pieux, au Dieu qui, seul, donne, et qui force plutôt à rendre la grâce reçue aux victimes de la violence dont il se porte garant. Voilà « le jeûne qui lui plaît » (Is 58, 1-14).

Perret poursuit ensuite sa réflexion sur « la subversion évangélique du sacré », ou comment Jésus « accomplit » de l'intérieur la Loi et les Prophètes à travers ses paroles, ses gestes et son attitude profonde, que ce soit à propos du sabbat, du pur et de l'impur, du serment, du Temple et du culte, etc. Comme l'a montré Girard, Jésus est mis à mort à travers un engrenage mimétique de rivalités et de violence. Et ce, solidairement avec son « Abba », dans un engagement dévoilant le mal de la violence à même l'expression de l'amour de Dieu « jusqu'au bout pour ses amis » (Jn 13, 1), leur ouvrant ainsi un chemin de vie hors de la violence. De Défenseur des victimes chez les prophètes, Dieu devient Lui-même Victime en Jésus, lequel s'identifie ensuite à jamais aux plus petits de ses frères (Mt 25).

Perret ouvre finalement le chapitre suivant sur le sacré chrétien en faisant état de la doctrine de la « satisfaction ». Cette théologie sacrificielle de la mort de Jésus ou du salut surgit au 11e siècle avec saint Anselme pour sévir jusqu'aux années 1950 et même après. Perret analyse la déclinaison de cette doctrine dans diverses facettes persistantes du sacré ou de la sacrificialité dans la vie chrétienne actuelle. Il entreprend d'en faire une révision et appréciation à la lumière de l'itinéraire et de l'enseignement de Jésus jusqu'à la Cène et la Croix : eucharistie, sacerdoce, sacrements, lieux de culte, etc.

À la question en son temps d'exiger ou non le remboursement des dettes impayables, Anselme répond par l'affirmative. Dieu n'a-t-il pas exigé que lui soit remboursée la dette infinie que l'humanité doit à son « honneur » bafoué par les péchés ? Cependant, dans sa grande bonté, il a accepté de fournir lui-même le prix « satisfaisant » d'un tel remboursement : la vie de son propre Fils. La mort de Jésus devient donc un sacrifice d'« expiation » à l'égard de Dieu, selon une logique transactionnelle. Le salut est mis ici en contradiction avec la puissance transformatrice de l'esprit évangélique !

Je conclurai par deux remarques et une suggestion. (1) Je salue le discernement mené par Perret sur le sacré et les rites, soucieux de les recadrer dans une vision plus évangélique de la foi et de préserver ce qu'il en reste de consubstantiel avec notre humanité. (2) Au dernier chapitre, Perret resitue son propos « dans le moment critique que vit l'humanité » en développant une réflexion pleine d'espérance sur le sens de l'« apocalypse ». Celle-ci est à voir davantage comme « temps de la fin » (celui absolument neuf inauguré par la venue de Jésus, un temps qui dissout le sacré comme domaine séparé) que comme « fin des temps » (*chronos*). Il fait de même un déplacement opportun du sacré vers des réalités profanes à « sanctuariser ».

Je suggère, par ailleurs, de porter attention à deux secteurs trop méconnus d'un « sacré » sacrificiel qui, s'avançant masqué, se fait plus pervers et plus dévastateur. Il y a d'abord une *économie* qui fonctionne sur le mode d'une « sotériologie » idolâtrique et sacrificielle où tant le « salut » visé (croissance et enrichissement privés sans limite) que la « voie » de son atteinte (concurrence sans frein) sont absolutisés ou sacralisés, et ne peuvent mener qu'au sacrifice ou à l'exclusion des perdants, incluant l'environnement. Sur le plan géopolitique, il y a ensuite les agressions menées par des autocrates monstrueux ne s'embarrassant plus des contraintes du droit international, et qui ouvrent à des sacrifices de masse. Cette brutalité se réclame souvent de motifs prétendument religieux comme justification et levier de mobilisation.

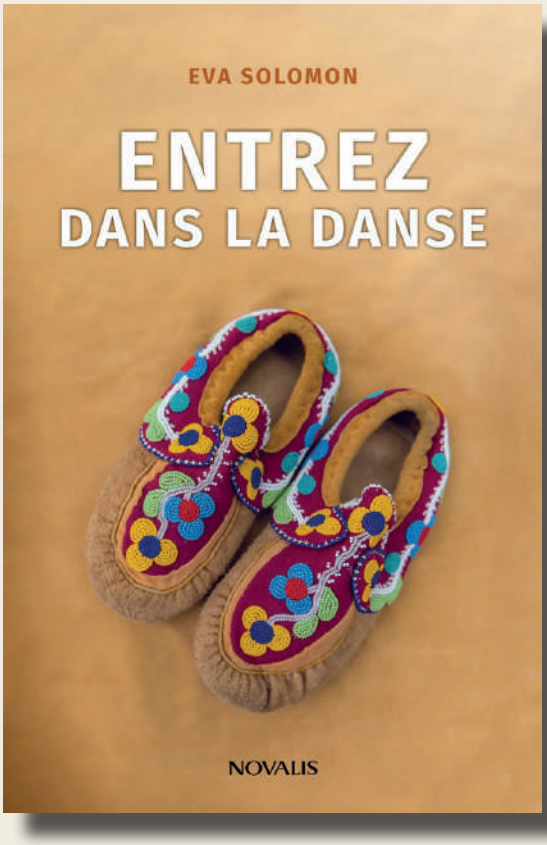
***MICHEL BEAUDIN***[1]

[1] Une version plus élaborée de cette recension est disponible sur demande en écrivant à l'auteur, à l'adresse : < michelbeaudin@videotron.ca >.

Retour à la table des matières

## Eva Solomon, *Entrez dans la danse*

Novalis, 2025, 190 p.




Le livre d'Eva Solomon a le grand mérite de poser une question importante à laquelle nous nous sommes peu attardés jusqu'ici : qu'avons-nous fait des traditions religieuses antérieures des peuples autochtones quand nous avons voulu les convertir au christianisme ? Avons-nous pensé simplement effacer toute la recherche spirituelle accomplie pendant des siècles avant l'arrivée du christianisme ?

Eva Solomon est une religieuse catholique anichinabée. Elle comprend que les traditions spirituelles qui ont guidé son peuple avant l'arrivée du christianisme leur ont été données par Dieu, Gichi Manitou. Elle veut donc intégrer ses traditions autochtones à son christianisme et son livre nous propose sa vision d'un christianisme qui intègre la compréhension anichinabée du réel. Sa présentation s'appuie aussi sur les apports de rencontres entreprises depuis plusieurs années avec des chrétiens d'origine anichinabée du diocèse de Thunder Bay en Ontario visant à mettre en place une Église catholique anichinabée : cette démarche, soutenue par leur évêque, s'est accomplie par de nombreux séminaires de pastorale autochtone auxquels réfère l'auteure.

Dans cette recherche qui se situe « comme un dialogue d'une culture particulière avec le dépôt de la foi et de la tradition chrétiennes », Eva Solomon fait aussi appel à une forme de réciprocité dans l'apport que se feraient l'une à l'autre ces deux réalités : ce qu'elle nomme « interculturation » met de l'avant une relation où les deux visions de la même foi s'apportent l'une à l'autre. Son livre, qui fait allusion à la danse dans son titre même, proposera ainsi une réflexion sur le *pow-wow*, un rituel anichinabé appuyé sur la danse : il a pour fonction de rétablir l'équilibre et le dynamisme de notre monde et sera utilisé dans un des séminaires après une célébration eucharistique. L'auteure en viendra finalement à conclure que chaque culture porte sur Dieu un regard qui, en lui étant propre, permet d'ajouter à sa figure une dimension spécifique dont l'Église entière lui sera redevable.

Solomon travaille à mettre en place une Église qui soit à la fois chrétienne et anichinabée au lieu de se limiter au vécu d'une foi chrétienne qui ne correspond pas aux repères culturels de ceux qui la pratiquent. Cette recherche est essentielle et en cela son livre appuie une démarche incontournable. Il nous apparaît pourtant nécessaire de soulever quelques points de cette réflexion qui posent question en ce qu'ils présentent des divergences importantes entre les deux formes de compréhension du christianisme qui y sont impliquées.

Essentiellement, le sens de l'histoire et la signification des événements qui la marquent séparent les deux positions théologiques. Pour les Anichinabés, la maturation personnelle est liée à l'insertion de chacun dans le monde créé par Dieu qui propose à tous un même chemin d'accomplissement à l'intérieur duquel agit une sagesse transformationnelle qui est un don du Créateur. L'action du Christ, Fils du Créateur, sera donc essentiellement cosmique : le Christ réconcilie chacun de nous

Retour à la table des matières

avec Dieu à l'intérieur même de ce cheminement vers l'achèvement qui tient à notre appartenance au monde, plutôt qu'en renvoyant aux gestes accomplis pendant son existence humaine. Ce que présente ainsi l'auteure : « Dans notre tradition, la transformation est un don de Gichi Manitou qui est offert sur le parcours de la vie. Dans la tradition chrétienne, la transformation est célébrée en fonction de la naissance, de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ. » (P. 182)

Pour la tradition anichinabée, les humains, venus du monde de l'esprit, doivent « retourner au monde de l'esprit où ils poursuivront leur parcours vers l'union avec tout ce qui existe, y compris celle avec Gichi Manitou » (p. 159). La poursuite de la vie au-delà de la mort est donc assurée dès le départ. D'où un premier constat : en régime anichinabé, la résurrection du Christ ne constitue plus cette avancée ultime qui change l'ordre du monde en nous ouvrant à la vie éternelle qui est celle même de Dieu. L'histoire ne façonne plus un réel à l'intérieur duquel tout est déjà déterminé par l'ordre que nous propose le monde. Mais aussi, dans cette même proposition concernant l'avenir de l'humain, nous ne retrouvons ni priorité accordée à l'union à Dieu, inclus dans l'union à tout ce qui existe, ni renvoi de notre résurrection à celle du Christ. Dans la théologie occidentale, la résurrection du « premier des vivants » suscite celle de ceux qui font corps avec lui dans l'Esprit qui va les diviniser, selon l'expression des Pères. Le livre de Solomon appelle à cette même divinisation à partir d'un renvoi à la nature du Christ plutôt qu'à son histoire : la double nature de la personne de Jésus-Christ, à la fois Dieu et homme, nous incite à porter en nous une image divine et une image humaine. C'est donc hors d'une référence directe à l'histoire du salut que la divinisation de l'humain pourra s'accomplir.

La différence essentielle entre ces deux formes du regard chrétien tient ainsi à ce qui en constitue l'assise. Chez les Anichinabés, la réflexion opère à partir d'un monde donné par Dieu créateur qui apporte vie et accomplissement à chaque humain ; le Fils de Dieu créateur, marqué par sa dimension de Christ cosmique, travaille à réconcilier chacun des humains avec le Créateur pour le mener jusqu'à son accomplissement dans l'intégration au monde de l'esprit. On appréhende donc Dieu à partir de la compréhension du monde qu'il a créé. Le christianisme non anichinabé tire sa saisie de Dieu de sa manifestation dans le monde en Jésus-Christ : celle-ci renvoie donc à la vie, la mort et la résurrection du Christ telles que nous les présentent les Écritures. Son action peut y être ramenée aux deux moments clés que sont la Création qui a lieu en fonction de sa venue dans notre monde, et sa mort-résurrection qui le situent tant comme « le Premier-né de toute créature » que comme « le Premier-né d'entre les morts » (Col 1, 15-18). C'est l'histoire du Christ qui nous permet de connaître Dieu dans son action envers nous.

On retrouve ainsi dans la proposition anichinabée l'essentiel des repères de notre théologie occidentale, mais avec un déplacement lié à des caractères qui renvoient toujours à la compréhension d'un monde auquel le Créateur a conféré la totalité du don fait aux humains. Nous n'avons plus d'« histoire du salut » : tout tient au don du monde par le Créateur et au chemin, marqué par l'action d'un Christ cosmique qui, nous réconciliant avec lui, mène chacun à sa transformation.

Il nous faudra arriver à concilier ces deux façons d'aborder le contenu de la foi chrétienne et la proposition contenue dans ce livre nous montre que le travail est déjà commencé. Mais nous croyons que des discussions – et sans doute quelques compromis – seront nécessaires pour arriver à une formulation de la foi qui intègre le regard essentiel que pose chacune des deux cultures sur la dimension spirituelle de l'aventure humaine.

**ANNE DORAN**

Retour à la table des matières

**La photo de la page couverture**

© Église Saint-Ignace, Paris

Découvrez l'originalité de ce lieu de culte sur sa page Facebook.

(Les crédits des autres photos et des illustrations insérées dans la revue sont inscrits dans les pages où elles apparaissent.)


# Vivre ET célébrer

**Revue de pastorale liturgique et sacramentelle**


*Vivre et célébrer* est une revue de réflexion et de formation à l'expérience liturgique et sacramentelle. Elle s'adresse aux responsables, aux intervenants et intervenantes en liturgie et à toutes les personnes qui souhaitent intégrer l'expérience liturgique et sacramentelle à leur engagement ecclésial et social. Chaque numéro comporte un dossier thématique, des fiches sur des pratiques liturgiques, des chroniques, des documents et des informations émanant de diverses instances ecclésiales.


*Vivre et célébrer*, vol. 60, nº 256-257, Copyright © Concacan Inc., 2026. Tous droits réservés.

Cette œuvre est mise à disposition selon les termes de la *Licence Creative Commons Attribution - Pas d'utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International*.

Si par inadvertance, l'auteur a omis d'obtenir une permission pour l'utilisation d'une œuvre protégée, l'éditeur, sur avis du détenteur, ajoutera la mention de droit d'auteur dans le prochain tirage de la revue.



**Comité d'orientation :** Marilena Berardinelli, Michel Boutot, Joël Chouinard, Serge Comeau, Mgr Louis Corriveau, Mario Coutu, Marijke Desmet, Daniel Laliberté, Rémi Lepage, Robert Mager, Louis-André Naud, Marie-Josée Poiré, Patrick Vézina.



**Rédaction**
OFFICE NATIONAL DE LITURGIE
2500, promenade Don Reid, Ottawa (Ontario) K1H 2J2

Tél. : 613 241-9461 poste 137
Téléc. : 613 241-9048
Courriel : onl@cecc.ca
Site web : cecc.ca

Daniel Laliberté, directeur
Robert Mager, rédacteur en chef
Mario Coutu, coordonnateur (adjoint à la rédaction et mise en page)

**Conception graphique**
Charles Lessard, graphiste

**Abonnement**
L'abonnement est gratuit. Pour recevoir *Vivre et célébrer* dès sa publication, cliquez ici ou contactez-nous par téléphone à l'Office national de liturgie, au numéro ci-dessus.

Les numéros antérieurs à 2017 (en version imprimée) ont été numérisés et sont maintenant disponibles en ligne.
Vous pouvez y accéder directement en cliquant ici.



Retour à la table des matières



DÉPÔT LÉGAL : Bibliothèque et Archives Canada
ISSN 1911-754X
DÉPÔT : Bibliothèque et archives nationales du Québec, Montréal