

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS
Theologicum - Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses
CED - CYCLE DES ÉTUDES DU DOCTORAT

UNIVERSIDADE CATOLICA DE PERNAMBUCO
Pro-rectorat de Recherche et Post-graduation
PPGSR - PROGRAMME DE POST-GRADUATION EN SCIENCE DE LA RELIGION

CREOMENES TENORIO MACIEL

LA LOI DE LA LITURGIE
Pour une théologie de la normativité liturgique

*Thèse présentée pour l'obtention du Doctorat en cotutelle
au Pro-rectorat de Recherche et Post-graduation de l'Unicap (Ph.D)
et à la Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses de l'I.C.P. (Doctorat en Théologie)*

Directeur de thèse pour l'I.C.P. : Monsieur le Professeur Patrick Prétot

Directeur de thèse pour l'Unicap : Monsieur le Professeur Gilbraz Aragão

Septembre 2020

M152I

Maciel, Creômenes Tenório.

La loi de la liturgie : pour une théologie de la
normativité liturgique / Creômenes Tenório Maciel,
2020.

399 f

Orientador: Gilbraz de Souza Aragão.

Coorientador: Patrick Prétot.

Tese (Doutorado) - Universidade Católica de
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciências
da Religião. Doutorado em Ciências da Religião, 2020.

1. Liturgia. 2. Teologia. 3. Fenomenologia. I. Título.

CDU 264

Pollyanna Alves - CRB-4/1002

REMERCIEMENTS

À Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit, source de vie.

À ma famille, le « terroir » où se trouve mon cœur.

À mon ordre religieux, la Compagnie de Jésus : la province du Brésil qui m'a confié cette mission. À la province de l'Europe occidentale francophone pour m'avoir accueilli pendant ces années et m'avoir donné les meilleures conditions de travail possibles. Également aux communautés jésuites : Saint François-Xavier, ma communauté en France/Paris, et Padre Manuel da Nóbrega, ma communauté de référence au Brésil/Recife.

À mes patrons de thèse, prof. Gilbraz Aragão (Unicap-Recife) qui a cru à ce projet et m'a soutenu jusqu'à la fin et prof. Patrick Prétot (CED/ICP – Paris) qui m'a tenu par la main et m'a guidé avec son expertise.

Aux professeurs : Bernard Sesboué, Brigitte Cholvy, Christoph Theobald, Elbatrina Clauteaux, Gilles Drouin, Hélène Bricourt, Jacques Trublet, Jacques Trudel, Jean-Claude Reichert, Jean-Noël Aletti, Luiz Eduardo Baranto, Joseph Moingt (*in memoriam*), Martin Klöckener, Monique Brulin, Nikolaj Aracki Rosenfeld, Paul Corset et Pedro Rubens.

Aux membres du jury : François Moog, Isaïa Gazzola et Dom Jerônimo Pereira.

À Leticia Santiago, assistante pédagogique du CED.

À mes amis qui m'ont soutenu par leur présence et par leurs prières durant ce chemin.

Au groupe « Chapelet transatlantique », pour leur soutien et leur prière constante.

Aux sœurs de l'Immaculée Conception de Notre-Dame-de-Lourdes, pour leur fraternité, leur amitié et leur prière.

Aux thésards compagnons de route : Anderson Pedrosa, Benjamin Bevc, Carlos Alvares, Maciej Obrzazgiewicz, Juan Pablo Romero, Luiz Felipe Navarrete, Manuel Cardoso, Nobert Musenga, Olivier Praud, Robert Kelly, Roberto Salazar, Pierre Jabbour, Shanonn Pereira, Thomas Ahoussi et Wawan Setyadi et spécialement à Martin Troupeau, qui m'a fourni du matériel indispensable pour ce travail.

À André Araujo pour me représenter devant l'Unicap et spécialement à Catherine Billet et Claire Caillaud, pour le précieux travail de correction de ce texte.

SOMMAIRE

Abréviations	9
Introduction	11
Première partie : La norme de la liturgie	27
Chapitre I : Tradition et Écriture : au fondement du caractère normatif de la liturgie.....	29
Chapitre II : Du mémorial pascal à la célébration du mystère pascal : une Nouvelle Alliance en Jésus-Christ.....	77
Chapitre III : La liturgie : jeu symbolique et règle rituelle.....	121
Deuxième partie : Les normes de la liturgie	151
Chapitre IV : La Tradition orale et la Tradition écrite.....	153
Chapitre V : La mise par écrit des rites : une étape majeure de l'émergence de la normativité liturgique.....	185
Partie 1 : Une réflexion sur le processus de formalisation de la liturgie.....	187
Partie 2 : Les modèles de normativité ouverte.....	205
Troisième partie : Les normes sur la liturgie	245
Chapitre VI : Élaboration d'une tradition normative écrite.....	247
Chapitre VII : Émergence d'une normativité écrite et les résistances à la normativité ouverte.....	269
Chapitre VIII : D'une normativité pour instruire à une normativité de contrôle.....	285
Chapitre IX : Une structure normative en mutation.....	303
Conclusion	339
Annexe	351
Bibliographie	353
Index	393
Table de matières	395

ABREVIATIONS

(Ordre alphabétique)

Documents du deuxième concile du Vatican

<i>DV</i>	Constitution <i>Dei Verbum</i>
<i>GS</i>	Constitution <i>Gaudium et Spes</i>
<i>LG</i>	Constitution <i>Lumen Gentium</i>
<i>SC</i>	Constitution <i>Sacrosanctum Concilium</i>

Éditions, collections et ouvrages classiques

<i>AAS</i>	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
<i>ASS</i>	<i>Acta Sanctae Sedis</i>
<i>BELS</i>	Bibliotheca “Ephemerides Liturgicae”, Subsidia
<i>BETHL</i>	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
<i>CCCM</i>	Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis
<i>CCL</i>	Corpus Christianorum Latin series
<i>CDC</i>	Code de droit canonique, Rome, 1983.
<i>CDC 1917</i>	Code de droit canonique, Rome, 1917.
<i>CEC</i>	Catéchisme de l’Église Catholique
<i>CEv</i>	Cahiers Évangile, Paris
<i>CFi</i>	Cogitatio Fidei
<i>CIC</i>	<i>Codex Iuris Canonici</i>
<i>CIC(L)</i>	<i>Corpus Iuris Canonici</i>
<i>Conc(F)</i>	<i>Concilium</i> . Revue internationale de théologie
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
<i>DACL</i>	<i>Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie</i>
<i>DB</i>	Dictionnaire de la Bible, Paris
<i>DBS</i>	<i>Dictionnaire de la Bible. Supplément</i>
<i>DC</i>	<i>La Documentation Catholique</i>
<i>DCTh</i>	<i>Dictionnaire Critique de théologie</i>
<i>DDC</i>	<i>Dictionnaire de droit canonique</i>
<i>DEB</i>	<i>Dictionnaire encyclopédique de la Bible</i>
<i>DECA</i>	<i>Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien</i>
<i>DHGE</i>	<i>Dictionnaire d’histoire et géographie ecclésiastiques</i>
<i>DPAC</i>	<i>Dizionario patristico e di antichità Cristiane</i>
<i>DH</i>	<i>Enchiridion symbolorum</i> , Denzinger-Hünnerman-Hoffmann
<i>DSp</i>	<i>Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique</i>
<i>DThC</i>	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i>
<i>EDIL</i>	<i>Enchiridion Documentarum Instaurationis Liturgicae</i> .
<i>EL</i>	<i>Ephemerides liturgicae</i>
<i>EnL</i>	CAL, <i>Enchiridion liturgico</i> , Piemme, Casale Monferrato, 1989.
<i>EThL</i>	<i>Ephemerides theologicae Louvanenses</i> , Louvain, etc., 1924-
<i>EV</i>	<i>Enchiridion Vaticanum</i> , EDB, Bologna, 1976-
<i>LeDiv</i>	Lectio divina, Paris, 1946-
<i>LMD</i>	<i>La Maison-Dieu</i> . Revue de pastorale liturgique
<i>LO</i>	Lex orandi, Paris,
<i>LQF</i>	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen

Mansi	<i>Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio</i> , J. D. Mansi
Not	<i>Notitiae. Commentarii ad nuntia et studia de re liturgica</i>
NRTh	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>
PG	<i>Patrologiae Graeca</i>
PGLH	Présentation Générale de la Liturgie des Heures
PGLR	Présentation Générale du Lectionnaire Romain
PGMR	Présentation Générale du Missel Romain
PL	<i>Patrologiae Latina</i>
PLS	<i>Patrologiae Latinae supplementum</i>
QL	<i>Questions liturgiques</i>
RDC	<i>Revue de droit canonique</i> (Strasbourg)
RL	<i>Rivista Liturgica</i> ,
RScR	<i>Recherche de Sciences Religieuses</i>
RSR	<i>Recherches de sciences religieuse</i>
SCEv	Cahier Évangile supplément
SChr	<i>Sources Chrétiennes</i>
VThB	<i>Vocabulaire de Théologie Biblique</i>

INTRODUCTION

Le défi de la présente recherche est d'esquisser une phénoménologie de la normativité liturgique et de ses fondements théologiques à partir de la différence entre les normes liturgiques et leur interprétation avant et après le Concile Vatican II¹. Afin d'aboutir à ce résultat, et en ne considérant ici que la tradition ecclésiastique latine, s'impose comme méthode la démarche consistant à décrypter les principales transformations au cours du temps des normes liturgiques. Mais quel paradigme adopter comme clé d'interprétation de cet ensemble multiforme des règles liturgiques ? Par où commencer l'enquête dans le monde des normes ?

L'idée d'un fondement théologique de la normativité en liturgie apparaît clairement avec l'*aggiornamento* promu par Vatican II. En effet, l'orientation pastorale de ce Concile, une option voulue par Jean XXIII², a introduit, notamment dans le cadre des *praenotanda* des livres liturgiques révisés, des types nouveaux de normes destinées à soutenir une option d'adaptation des célébrations aux réalités pastorales. À cet égard, les principes fondamentaux (*altiora principia*) de la réforme liturgique³ posés par *Sacrosanctum Concilium* sont explicites :

¹ Nous utilisons les traductions en français des documents du Concile Vatican II disponibles en ligne sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/ ; après la première citation, chaque document sera désigné par son abréviation suivie de la numérotation des articles de la même constitution.

² Sur la « pastoralité » du concile voir : Christoph THEOBALD, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Paris, Cerf, « Unam Sanctam », Nouvelle série 1, 2009, p. 701-877 ; JEAN XXIII, allocution *Gaudet Mater Ecclesia* du 11 octobre 62, *AAS.*, vol. LIV (1962), n. 14, 786-796 ; texte disponible sur le site du Vatican : https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html (consulté le 03 mai 2020).

³ Gottardo PASQUALETTI « Réforme liturgique », *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, Domenico SANTORE et Achille M. TRIACCA (dir.), ad. fr. sous la dir. d'Henri DELHOUGNE, Turnhout, Brepols, t. 1, 1992, t. 2, 2002 ; t. 2, p. 284-297.

Pour que le peuple chrétien bénéficie plus sûrement des grâces abondantes dans la liturgie, la sainte Mère l'Église veut travailler sérieusement à la restauration générale de la liturgie elle-même (...) Cette restauration doit consister à organiser les textes et les rites de telle façon qu'ils expriment avec plus de clarté les réalités saintes qu'ils signifient, et que le peuple chrétien, autant qu'il soit possible, puisse facilement les saisir et y participer par une célébration pleine, active et communautaire⁴.

En matière de liturgie, il y a là un véritable tournant qui avait été initié par les multiples initiatives du renouveau promu par le Mouvement liturgique. Certains documents pontificaux, comme le motu proprio *Tra le sollicitudini* de Pie X sur la musique liturgique (20 novembre 1903) ou l'encyclique *Mediator Dei* de Pie XII (20 novembre 1947) furent sur ce point des étapes décisives dans l'élaboration de ce tournant⁵.

Ces documents du magistère romain rencontraient les aspirations profondes des inspirateurs du Mouvement liturgique comme Dom Guéranger⁶ et Dom Lambert Beauduin⁷ : ce dernier va s'appuyer notamment sur une formule de *Tra le sollicitudini*, pour militer en vue d'une approche de la liturgie comme action commune de tous les fidèles :

Notre désir très vif, en effet, est que le véritable esprit chrétien reflorisse de toute façon et se maintienne chez tous les fidèles : il est donc nécessaire de pourvoir avant tout à la sainteté, à la dignité du temple où les fidèles se réunissent précisément pour y trouver cet esprit à sa première et indispensable source, à savoir la participation active aux mystères sacro-saints et à la prière publique et solennelle de l'Église⁸.

⁴ CONCILE VATICAN II, constitution conciliaire sur la Sainte Liturgie *Sacrosanctum Concilium* (en abrégé *SC*), n. 21 ; disponible sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_fr.html (consulté le 01 août 2017).

⁵ PIE X, Motu Proprio *Tra le sollicitudini*, 22 novembre 1903 : ce texte a fait l'objet de plusieurs éditions, version italienne : *ASS* 36, 1903, 329-339 ; version « fidelis » : *ASS* 36, 1903, 387-395 ; version « authentique » (en latin) *EL* 18, 1904, 129-149 ; version française : *La Tribune de Saint-Gervais*, X, n. 1, 1904, 5-14 ; texte repris dans *les enseignements pontificaux : la liturgie*, présentation et tables par les moines de Solesmes, Tournai, Desclée, 1956, pp. 173-185 ; version portugaise disponible sur le site du Vatican : sur http://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19031122_sollicitudini.html (consulté le 05 août 2017) ; voir également A. PONS, *Droit ecclésiastique et musique sacrée*, t. IV : *la restauration de la musique sacrée*, Saint-Maurice, Édition Saint-Augustin, 1961, pp. 239-246 ; PIE XII, Encyclique « *Mediator Dei* », Rome, 20 novembre 1947, *AAS* XXXIX, 2 décembre 1947, 521-595 ; version française : PIE XII, Encyclique *Mediator Dei et hominum, sur la sainte liturgie*, Paris, La Bonne Presse, 1948.

⁶ Dom Prosper Guéranger (1805-1875) refonde l'Abbaye de Solesmes en 1833 : voir Cuthbert JOHNSON, *Prosper Guéranger (1805-1875) : A Liturgical Theologian. An Introduction to his liturgical writings and work*, Rome, Pontificio Ateneo S. Anselmo, « Studia Anselmiana » 89, « Analecta Liturgica » 9, 1984 ; trad. fr. : *Dom Guéranger et le renouveau liturgique*, Paris, Téqui, 1988.

⁷ Dom Lambert Beauduin (1873-1960), moine de l'Abbaye du Mont-César (Belgique) fonde à Amay en 1925 le Monastère de l'Union, devenu depuis l'Abbaye de Chevetogne ; il est l'initiateur en 1909 du Mouvement liturgique : voir André HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux, Duculot, « Recherches et synthèses. Section d'histoire » I, 1970 ; Raymond LOONBEEK et Jacques MORTIAU, *Un pionnier. Dom Lambert Beauduin (1873-1960). Liturgie et Unité des chrétiens*, 2 vols, Louvain-la-Neuve, Collège Érasme, Éditions de Chevetogne, « Recueil de Travaux d'histoire et de philologie », 2001.

⁸ PIE X, motu proprio *Tra le sollicitudini* : « *Cum enim vehementer Nobis cordi sit ut spiritus christianus in fidelibus omnibus undequaque reflorescat inviolatusque servetur, ante omnia sacrarum Aedium Sanctitati dignitatis provideamus oportet, ubi scilicet fideles congregantur ad eundem spiritum ex primo eoque necessario fonte hauriendum, hoc est ex actuosa cum sacrosanctis Mysteriis, publicis solemnibusque Ecclesiae precibus communicatione* » ; trad. fr. d'A. PONS, *Droit ecclésiastique*, t. IV, p. 128.

Sur la base de ce ressourcement, on voit émerger la notion de « participation active » (SC 14)⁹, une nouvelle ecclésiologie liturgique (SC 27)¹⁰ qui a rejailli sur la conception des ministères (SC 28-29)¹¹. Mais, avant tout, c'est l'affirmation du principe majeur de l'actualisation du mystère pascal comme foyer de toute célébration qui constitue le cœur doctrinal de la liturgie selon Vatican II (SC 6)¹². Ce nouvel horizon emporte d'importantes conséquences sur l'art de célébrer mais aussi sur la manière de légiférer en ce domaine. C'est donc cet horizon qui fonde une recherche sur la normativité en liturgie. L'œuvre d'*aggiornamento* de Vatican II constitue le point de démarrage et l'un des axes principaux de cette recherche.

Depuis l'aurore du XX^e siècle, et en parallèle avec le renouveau liturgique qui a précédé Vatican II, émergent du côté des sciences humaines, de nouvelles manières de comprendre la nature humaine et son monde : sur ce plan, on peut nommer par exemple les réflexions d'Ernst Cassirer (1874-1945)¹³ ou celles de Johan Huizinga (1897-1945)¹⁴. E. Cassirer, le philosophe de l'école de Marburg définit en effet l'être humain comme un animal symbolique, capable de produire des univers culturels par le langage, l'art ou la religion. En historien de la culture, à partir d'une phénoménologie du jeu, J. Huizinga a, de son côté, manifesté le caractère ludique de l'être humain en dépassant le diptyque classique *homo sapiens et homo faber*. On voit apparaître aussi une nouvelle approche de la métaphysique, notamment à partir de la notion heideggerienne de « différence ontologique »¹⁵. Les relations humaines, qu'elles soient considérées dans ou en dehors de l'univers ecclésial, sont marquées par l'éclatement des bases du « droit naturel » qui dans le passé fondait solidement l'ordre juridique. Ce nouveau paradigme épistémologique suscite une structure juridique renouvelée, ce qui impose par conséquent une nouvelle herméneutique : la prétention à l'universalité des normes se heurte à la nécessaire prise au sérieux des cultures et de la complexité humaine.

⁹ Voir *infra*, p. 33, transcription et commentaire du texte de SC 14.

¹⁰ SC 27 : « Chaque fois que les rites, selon la nature propre de chacun, comportent une célébration communautaire avec fréquentation et participation active des fidèles, on soulignera que celle-ci, dans la mesure du possible, doit l'emporter sur leur célébration individuelle et quasi privée. Ceci vaut surtout pour la célébration de la messe (bien que la messe garde toujours sa nature publique et sociale), et pour l'administration des sacrements ».

¹¹ SC 28 : « Dans les célébrations liturgiques, chacun, ministre ou fidèle, en s'acquittant de sa fonction, fera seulement et totalement ce qui lui revient en vertu de la nature de la chose et des normes liturgiques » ; n. 29 : « Même les servants, les lecteurs, les commentateurs et ceux qui font partie de la *Schola cantorum* s'acquittent d'un véritable ministère liturgique. C'est pourquoi ils exerceront leur fonction avec toute la piété sincère et le bon ordre qui conviennent à un si grand ministère, et que le peuple de Dieu exige d'eux à bon droit ».

¹² Voir *infra*, p. 35-36, transcription et commentaire du texte de SC 6.

¹³ Sur E. Cassirer, voir Muriel VAN VLIET (dir.), *Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique*, Press Universitaires de Rennes, 2010, p. 9-11.

¹⁴ Jacques DEWITTE, « L'élément ludique de la culture. À propos de *Homo ludens* de Johan Huizinga », *Revue du MAUSS*, 45, 2015/1, 61-73.

¹⁵ Voir Albert DONDEYNE, « La différence ontologique chez M. Heidegger », *Revue Philosophique de Louvain*, 49, 1958, 35-62.

Le premier axe majeur de ce renouveau est étroitement lié au paradigme normatif de Vatican II, un Concile qui a voulu faire droit à la diversité des cultures :

L'Église, dans les domaines qui ne touchent pas la foi ou le bien de toute la communauté, ne désire pas, même dans la liturgie, imposer la forme rigide d'un libellé unique : bien au contraire, elle cultive les qualités et les dons des divers peuples et elle les développe ; tout ce qui, dans les mœurs, n'est pas indissolublement lié à des superstitions et à des erreurs, elle l'apprécie avec bienveillance et, si elle peut, elle en assure la parfaite conservation ; qui plus est, elle l'admet parfois dans la liturgie elle-même, pourvu que cela s'harmonise avec les principes d'un véritable et authentique esprit liturgique (SC 37).

Le deuxième axe majeur relève par contre d'un choix stratégique et méthodologique. La *Présentation Générale du Missel Romain* (en abrégé *PGMR*) constitue un remarquable condensé de la tradition normative en matière de célébration de l'eucharistie. Elle manifeste aussi la prise en compte des principaux critères de réforme mobilisés par celle-ci et lors de sa mise en application. Cette étude, en adoptant la *Présentation Générale du Missel Romain* comme modèle, constitue la messe et ses normes en paradigme privilégié de cette nouvelle figure de la normativité liturgique.

Les *praenotanda* des livres liturgiques révisés ont puisé leurs sources principales à la fois dans la Tradition¹⁶ et dans la Sainte Écriture¹⁷. Toutefois, la Constitution ajoutait trois autres critères : la dimension ecclésiale car « les actions liturgiques ne sont pas des actions privées, mais des célébrations de l'Église »¹⁸ ; la dimension pastorale, car la liturgie « comporte aussi une grande valeur pédagogique pour le peuple fidèle »¹⁹ ; enfin le principe de « l'adaptation au caractère et aux traditions de différents peuples »²⁰.

Cette nouvelle manière de penser la normativité liturgique a façonné la conception des nouveaux livres et de leurs prescriptions, et cette pluralité de principes régulateurs a transformé la compréhension des normes elles-mêmes. Les nouvelles prescriptions rituelles manifestent par conséquent à leur manière le fondement théologique qui les éclaire et soutient. Les possibilités diverses offertes pour l'exécution des rites visent à favoriser la participation active de l'assemblée. Les orientations pastorales et le principe de l'adaptation ont une influence

¹⁶ SC 23 : « Afin que soit maintenue la saine tradition, et que pourtant la voie soit ouverte à un progrès légitime, pour chacune des parties de la liturgie qui sont à réviser, il faudra toujours commencer par une soigneuse étude théologique, historique, pastorale ».

¹⁷ Cf. SC 24, *infra*, p. 37.

¹⁸ *Ibid.*, nn. 26-32, spécialement n. 26 : « Les actions liturgiques ne sont pas des actions privées, mais des célébrations de l'Église, qui est "le sacrement de l'unité", c'est-à-dire le peuple saint réuni et organisé sous l'autorité des évêques. C'est pourquoi elles appartiennent au Corps tout entier de l'Église, elles le manifestent et elles l'affectent ; mais elles atteignent chacun de ses membres, de façon diverse, selon la diversité des ordres, des fonctions, et de la participation effective ».

¹⁹ *Ibid.*, n. 33-36

²⁰ *Ibid.*, nn. 37-40, spécialement n. 38 : « Pourvu que soit sauvegardée l'unité substantielle du rite romain, on admettra des différences légitimes et des adaptations à la diversité des assemblées, des régions, des peuples, surtout dans les missions, même lorsqu'on révisera les livres liturgiques ; et il sera bon d'avoir ce principe devant les yeux pour aménager la structure des rites et établir les rubriques ».

notable sur la responsabilité des évêques en matière de liturgie. Ces nouvelles modalités concernent donc non seulement les normes mais aussi la conception même de la vie liturgique et de son rapport à la vie chrétienne.

De plus, le contexte culturel actuel, désigné habituellement par la notion complexe de postmodernité, postule que l'on choisisse la norme à laquelle on entend adhérer. Dès lors, le rapport à la norme liturgique est affecté par une dimension subjective qui porte non seulement sur l'interprétation des normes, mais sur leur définition même. Cette « nouveauté » de l'économie normative a été trop peu identifiée ce qui explique au moins en partie le caractère ambivalent des attitudes à l'égard du droit liturgique depuis Vatican II. Il est possible de dire que depuis la dernière réforme liturgique, on « navigue » constamment entre une quasi-ignorance des normes et certaines formes de rubricisme²¹. L'interprétation des normes pouvant fortement diverger, cet aspect est source de tensions sur le terrain pastoral, mais aussi à l'intérieur des communautés elles-mêmes. Ceci invite donc à considérer la formulation et l'interprétation des règles liturgiques, comme un aspect essentiel de la vie liturgique en contexte postmoderne.

Cependant cet élargissement des approches en matière de normes a suscité des résistances, accompagnées parfois d'une lecture « rubriciste ». Depuis le *Ritus Servandus* de 1570 jusqu'à la première édition typique de l'*Institutio generalis Missalis romani* de 1969, soit une période de presque quatre cents ans, les changements dans les règles liturgiques ont été réels mais ils n'ont pas été ressentis à l'instar de ceux opérés dans le cadre de l'*aggiornamento* de Vatican II. La désignation de la forme préconciliaire de la messe, comme étant « la messe de toujours », manifeste le refus par une partie du catholicisme, de la promulgation le 6 avril 1969 par la Constitution Apostolique *Missale Romanum*, de l'*Ordo Missae* de Paul VI.

Deux hypothèses sont souvent avancées pour expliquer cette attitude : une mauvaise connaissance de l'histoire et de la Tradition de l'Église ou la peur provoquée par l'« incertitude » du nouveau. Ces explications ont sans doute leur part de vérité, mais à nos yeux, cela ne peut totalement justifier les réactions, parfois si virulentes à l'égard de la réforme conciliaire. En effet, derrière ces débats liturgiques, il s'agit bien souvent d'une opposition aux options fondamentales du Concile Vatican II et même parfois, et ce presque intégralement parfois, à ses intentions les plus évidentes. Ce mouvement réactionnaire correspond en effet souvent à une position idéologique contre les principes théologiques et ecclésiologiques du dernier Concile. La liturgie en tant que signe visible de la nouvelle manière d'être et de vivre en Église devient alors la cible privilégiée des contre-réformateurs. Le *bref examen critique du*

²¹ Sur ce néologisme voir : Robert LE GALL, « rubrique », ID., *Dictionnaire de liturgie*, Chambray les Tours, CLD, 1997, p. 222.

nouvel Ordo Missae d'octobre 1969 marque le début d'un débat public sur la « nouvelle messe »²².

Non sans tensions internes, le processus d'*aggiornamento* a cependant poursuivi son chemin jusqu'à nos jours. Depuis lors, plusieurs documents ont affecté les institutions liturgiques, particulièrement la célébration de l'eucharistie, parfois avec un certain retour vers des formes préconciliaires. La troisième édition typique de la *Présentation générale du Missel romain* en vigueur actuellement²³ constitue un révélateur des déplacements qui se sont opérés peu à peu. L'observateur attentif peut être frappé par le fait que les nouvelles prescriptions n'ont plus la même tonalité que celles de l'époque postconciliaire. Il semble même que certains principes majeurs de la constitution conciliaire *Sacrosanctum Concilium* aient été éludés, voire corrigés par certaines instances.

De plus, la publication par Benoît XVI du Motu Proprio *Summorum Pontificum* redonnant le libre usage des livres romains issus de la réforme réalisée après le concile de Trente, notamment l'*Ordo Missae* publié en 1570 par Saint-Pie V, présenté désormais comme la forme « extraordinaire » du rite romain, vient d'une certaine façon contredire un principe canonique ancien qui considérait qu'un dispositif était révoqué par l'approbation d'un nouveau²⁴. Or le débat sur la question de savoir si Paul VI, en publiant le Missel de 1970, a oui ou non, abrogé le Missel de Pie V manifeste une difficulté qui porte désormais, non plus sur les formes liturgiques, mais sur l'exercice de l'autorité en ce domaine.

Les difficultés pour élaborer et interpréter des prescriptions liturgiques et le retour à un positivisme en matière de normes orientent la problématique vers la difficile prise en compte de certains déplacements culturels en matière de législation liturgique. On peut estimer à titre d'hypothèse qu'est concernée par cette difficulté, principalement la réception de certaines caractéristiques du XX^e siècle marquant en profondeur la société contemporaine. Parmi ces marques, on peut évoquer notamment le tournant ontologique²⁵, la prise en compte de la

²² *Bref examen critique de la nouvelle messe*, suppl. au n° 141 d'*Itinéraires*, mars 1970 ; Cardinaux OTTAVIANI et BACCI, *Bref examen critique du Nouvel Ordo Missae, Pour célébrer l'année de l'Eucharistie*, préface du Cardinal A. STICKLER, s.l., Éditions Renaissance Catholique, 2005 ; voir aussi dans cette même ligne : FRATERNITE SACERDOTALE SAINT-PIE X, *Le problème de la réforme liturgique, La messe de Vatican II et de Paul VI, Étude théologique et liturgique*, Étampes, Clovis, 2001.

²³ *Institutio generalis Missalis romani*, Editio typica tertia, Rome, 2000-2002 ; trad. fr. : *L'art de célébrer la messe, Présentation générale du Missel romain, 3^e édition typique 2002*, préface Mgr Robert Le Gall, Paris, AELF pour les textes, Desclée-Mame, pour l'ensemble de l'ouvrage, 2008.

²⁴ John M. HUELS, *Liturgie et droit, le droit liturgique dans le système du droit canonique de l'Église catholique*, Montréal, Wilson et Lafleur, « Gratianus », 2008, p. 128 ; voir aussi : *Code de Droit Canonique*, Paris, Centurion-Cerf-Tardy, 1984, canon 20.

²⁵ Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 405-516.

dimension symbolique du culte²⁶, ou l'incidence de la pensée contemporaine en matière de linguistique²⁷.

À cet égard, il serait nécessaire de développer une théorie et une théologie fondamentale de la normativité liturgique. Cela veut dire des propositions en vue de repenser le système normatif fondé sur des orientations basiques et des principes qui donnent des axes à la fois pour l'élaboration et l'application des lois positives. Un tel système normatif comprend des réalités plurielles avec plusieurs couches qui vont des sacrements et ses rituels, jusqu'à l'art liturgique, la musique liturgique, l'année liturgique, la liturgie des heures, les liturgies de la Parole, les sacramentaux. Si la mise en œuvre des rituels et des documents régulateurs a été opérée après le Concile, cela s'est fait dans un moment spécifique où de nombreuses transformations en cours portant sur de nombreux domaines en dehors de la liturgie, notamment en ecclésiologie, affectaient le « système » tout entier si bien que le cadre avait perdu de sa clarté. Et, même si les principes de Vatican II ont été suivis et respectés, cette mise en œuvre n'a pas toujours été pensée d'une manière articulée à partir d'une logique systématique. L'accumulation et surtout la juxtaposition dans les rituels de règles hétérogènes, y compris dans les rubriques, manifeste combien ce travail a été réalisé en rassemblant des traditions normatives dans lesquelles on opérait un tri selon les principes conciliaires et non pas à partir d'une vision globale clairement définie et structurée. Ce travail de réélaboration globale des normes n'a été effectué ni par le Concile lui-même, ni même par le *Consilium* en charge de la mise en œuvre de la réforme liturgique. En effet, il semble qu'on ait fait comme si les documents conciliaires suffisaient pour donner de la cohésion à l'*aggiornamento liturgico* mis en pratique par le *Consilium*. Par ailleurs, une conjoncture « antirubriciste », qui était largement une réaction contre les abus d'un « rubricisme » étroit, les empêchait de concevoir un nouveau système liturgique normatif. Le code de Droit canonique de 1983²⁸ arrive tardivement et il ne parvient pas à fournir un cadre référentiel « systématique » à la grande diversité des normes liturgiques.

Malgré la déficience et même la défaillance de l'appareil normatif antérieur à Vatican II en matière de liturgie, il s'agissait d'un système en soi cohérent et clair, qui faisait « sens ». Certes, à plusieurs niveaux, il ne correspondait plus aux besoins pastoraux de l'Église, mais la fragmentation qui s'est produite avec l'*aggiornamento* conciliaire jointe à une certaine nostalgie du passé semble paralyser une authentique créativité et les capacités d'inculturation.

²⁶ Ernst CASSIRER, *Trois Essais sur le symbolique*, Œuvres VI, trad. Jean CARRO et Joël GAUBERT, Paris, Cerf, "Passages", 1997.

²⁷ Bruno LECLERCQ, « Le tournant linguistique et son contre-virage phénoménologique », *Les Études Philosophiques* 100, 2012/1, 7-26.

²⁸ Cf. *Code de droit canonique bilingue et annoté* (latin-français), 4^e édition révisée et remise à jour, Ernest CAPARROS et THIERRY Sol (dir.), Juan ARRIETA (collab.), Montréal, Wilson et Lafleur, 2018 (cette édition intègre : les canons modifiés par les *Motu proprio* : *De concordia inter Codices*, sur l'harmonie entre le CDC et le CCEO ; *Mitis iudex Dominus Iesus*, sur le procès de déclaration de nullité de mariage ; *Magnum principium*, sur les livres liturgiques, entre autres) ; nous utilisons la version ligne en français et en latin du CDC disponible sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/archive/cdc/index_fr.htm

Dans ce cadre, l'appel à la notion de tradition devient un argument utilisé pour abriter derrière un attachement aux formes liturgiques du passé la volonté d'apporter une « réponse » aux insuffisances du modèle actuel. Il est vrai qu'aucun modèle ou système n'atteint ni une perfection absolue, ni un statut de construction définitive. Mais, en temps d'instabilité, le souvenir idéalisé du passé prend force et s'impose parfois comme un usage assurant succès et efficacité, même si l'histoire ecclésiastique dit le contraire. Dans la dynamique ecclésiale du christianisme, le passé n'est jamais un état permanent ou éventuellement à reconstituer, (le risque étant de se laisser transformer en colonnes de sel, cf. Gn 19, 26). Mais la tradition est une réalité qui est constamment en attente d'actualisation. Et cette œuvre de « tradition en acte » se fait avec les yeux fixés sur l'horizon de l'avenir.

La recherche des sources comme méthode d'étude en théologie, et qui marque si fortement les options fondamentales du Mouvement liturgique qui a préparé Vatican II, souligne le rapport entre d'une part, l'interprétation de l'histoire du salut et d'autre part, l'horizon existentiel des personnes et des collectivités humaines qui est par nature historique. En érigeant en idéal absolu une forme, que celle-ci soit du passé ou du présent, on fait de l'histoire des institutions liturgiques le fondement des normes et de leur interprétation. En réalité, comme le soulignait déjà Aimé Georges Martimort au sortir de la deuxième guerre mondiale, lors de la fondation du Centre de Pastorale Liturgique de Paris (C.P.L.), l'histoire peut constituer aussi une forme d'antidote à une conception de la tradition liturgique sous le mode d'une sédimentation des pratiques²⁹. C'est pourquoi sans viser une recherche archéologique, notre étude envisagera les principes bibliques, théologiques et anthropologiques qui constituent la base de l'intelligence des pratiques et des normes liturgiques. Il s'agit donc avant tout de comprendre le rapport entre l'action liturgique et la norme qui lui donne sa forme. En ce domaine, mais ceci vaut aussi pour la théologie morale en tant que discipline³⁰, on reste constamment prisonnier d'une sorte de dilemme épistémologique : ou bien on se laisse accaparer par le paradigme métaphysique, marqué par une pensée essentialiste, ou bien on tombe dans une sorte d'empirisme, qui peut conduire au relativisme.

²⁹ Aimé Georges MARTIMORT, « L'histoire et le problème liturgique contemporain », dans *Études de pastorale liturgique*, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 1, 1944, pp. 97-126.

³⁰ Ce dilemme est apparu assez fortement à la suite du dernier synode et de la publication par le Pape François de l'Exhortation apostolique *Amoris Laetitia*, par exemple dans le débat autour de la question de l'accès à l'eucharistie des personnes divorcées et remariées : voir Pape FRANÇOIS, *Exhortation apostolique post-synodale Amoris Laetitia*, du 19 mars 2016 ; *La joie de l'amour*, édition présentée et annotée sous la direction du Service national Famille et Société - Conférence des évêques de France - et de la faculté de théologie du Centre Sèvres (collectif), Paris, Namur, Lessius et Fidélité, 2016 ; disponible sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html ; Catherine FINO (dir.), *Pédagogie divine, L'action de Dieu dans la diversité des familles*, Paris, Cerf, 2015 ; Philippe BORDEYNE, Bertrand PINÇON (éd.), *Synode sur la vocation et la mission de la famille dans l'Église et le monde contemporain. 26 théologiens répondent*, Montrouge, Bayard, 2015 ; Ph. BORDEYNE *Divorcés remariés : ce qui change avec François*, Paris, Salvator, 2017.

Pour sortir de l'impasse, nous nous sommes orienté vers un champ catégoriel qui prend au sérieux l'existence humaine dans ses multiples manifestations sans négliger la dimension unificatrice induite par la normativité. Sur cette voie, le paradigme du « droit naturel », que ce soit celui du cosmos comme « modèle exemplaire », ou encore celui du transcendant comme forme typique dont l'*adequatio* est la réponse logique³¹, semble voué à l'échec. Nous reprenons donc des catégories qui, durant les dernières années, ont fait l'objet de recherches, aussi bien en anthropologie philosophique qu'en théologie.

Penser la relation entre la liturgie et ses normes impose de chercher des notions qui puissent servir de ponts entre les deux domaines. Or au-delà de la notion de tradition, qui est classique en cette matière, celles d'alliance, de symbole et de jeu constituent des éléments permettant de rejoindre à la fois la liturgie et l'univers de normes.

Certes, considérer la liturgie comme jeu symbolique relationnel n'implique pas d'exclure d'autres approches possibles, mais ce choix méthodologique entre directement en rapport avec l'objet de notre recherche. Pour envisager des approches herméneutiques qui puissent rendre compte de la complexité de la sphère liturgique, un triptyque conceptuel - tradition, alliance et jeu symbolique rituel – nous paraît offrir des possibilités larges pour sortir de l'impasse désignée ci-dessus. Ceci permet aussi d'espérer qu'une telle approche aide à tisser une relation juste entre le droit et la liturgie, une relation qui assume le tournant ontologique contemporain.

L'alliance est évidemment une notion biblique centrale dans le corpus vétérotestamentaire³², mais qui se trouve également à la base du nouveau culte, en tant que mémorial de la pâque de Christ³³. Dans la tradition vétérotestamentaire, elle est surtout à l'origine une institution « juridique », qui établit et « régule » la relation entre Dieu et son peuple. Le lieu privilégié pour réaliser l'alliance se trouve dans le jeu symbolique relationnel. Que ce soit dans sa dimension langagière ou dans sa dimension matérielle et contractuelle, le symbole est le signe extérieur de l'acte juridique célébré dans le rite d'alliance. Le pacte se noue par le « sacrifice », sceau contractuel et fruit premier, et par la reconnaissance des biens reçus qui donnent impulsion à la dynamique du mémorial. Enfin, le jeu ouvre la possibilité de penser les règles liturgiques à partir d'une perspective nouvelle. Concevoir la liturgie comme « jeu », espace « ludique », gratuit, toutefois règlementée, rend compréhensibles les normes,

³¹ Il s'agit ici d'une référence au correspondantisme philosophique. Sur le sujet, voir : Michel BLAY, « vérité », *Dictionnaire de concepts philosophiques*, ID., Larousse-CNRS, 2007.

³² Cf. Jean-Marie CARRIERE, « La catégorie d'alliance à la fin du Deutéronome », dans Olivier ARTUS et Joëlle FERRY (dir.), *L'identité dans l'Écriture*. Hommage au professeur Jacques Briend, Cerf, Paris, « Lectio Divina » 228, 2009, p. 61-83 ; B. RENAUD, *L'alliance, un mystère de miséricorde (Ex 32-34)*, Paris, Cerf, « Lectio Divina » 169, 1998.

³³ Cf. J. DUNNILL, *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*, Society for New Testament Studies, Cambridge, Cambridge University Press, « Monograph Series » 75, 1992.

non comme un ensemble de dispositions en vue d'une performance, mais comme des règles instaurant un rapport libre et fructueux entre des partenaires.

Certaines notions complémentaires développées au long de cette étude, aideront à entrer dans cette relation complexe entre liturgie et droit. C'est le cas notamment des notions vétérotestamentaires de loi, de filiation, d'adoption et d'héritage qui rejaillissent dans la tradition néotestamentaire et finissent par prendre une place importante dans le culte chrétien. De même, les racines juives du culte chrétien ont apporté une forme juridique dans les mécanismes de régulation de la vie liturgique. Par ailleurs, la « romanisation » progressive du christianisme et l'emprunt d'un vocabulaire au droit romain, c'est-à-dire à un système juridique qui constituait la base d'une société, a eu une influence certaine sur la compréhension de la relation entre droit et liturgie. On peut évoquer également la force de la tradition apostolique et de son composant « normatif » présent dès le début du christianisme. Mais dans cet ensemble, il faut relever surtout la dimension normative qui est intrinsèque au culte chrétien malgré le rejet du formalisme dont témoigne la lettre aux Hébreux.

Les divers niveaux de fécondation mutuelle entre Parole de Dieu et liturgie mais aussi la manière dont l'une s'« empare » de l'autre, constituent un aspect essentiel de la dynamique « normative » dans la pratique rituelle. Il s'agit d'une assomption des figures bibliques qui s'est réalisée certes au cours du temps, un phénomène qui a abouti, dès le Moyen Âge, à un ensemble des normes écrites qui seront par la suite fixées et sacralisées.

Néanmoins, la recherche sur la normativité à partir des rituels anciens suppose de tenir compte de l'étude approfondie des sources à laquelle depuis longtemps, se sont consacrés liturgistes, théologiens, philologues, linguistes et historiens. Ces sources sont par ailleurs des documents ayant souvent fait l'objet de reconstitution à partir de fragments et leur approche implique donc une démarche comparatiste. De plus au cours du temps et en fonction de l'usage, elles ont été recopiées et retouchées. Sur ce point, la présente approche ne se veut pas de type historico-critique mais seulement synchronique ce qui bien sûr en limite la portée. Cependant, les témoins de la vie liturgique offrent la possibilité de repérer les lignes générales de la normativité à une époque donnée, et spécialement au premier millénaire. Les documents concernant plus directement la liturgie eucharistique seront privilégiés, sans exclure d'autres livres et d'autres rites liturgiques.

Dans cette ligne, les deux documents de la réforme tridentine à savoir le *Ritus Servandus* et le *De Defectibus* du Missel de 1570 constituent deux documents majeurs. – Ils accompagnaient l'*Ordo Missae* de 1570, et ils ont été repris avec des modifications, jusqu'à la dernière édition du Missel romain réalisée en 1962 sous l'autorité du Pape Jean XXIII³⁴.

³⁴ Sur les modifications du Code des rubriques : JEAN XXIII, Lettre apostolique donnée *motu proprio Rubricarum instructum*, 25 juillet 1960, *AAS* 52, 1960, 593-595, texte latin disponible sur le site du Vatican :

Constitués progressivement par les cérémoniaires de la Curie romaine, mais à partir des règles codifiées dès le XIII^e siècle en vue d'assurer l'unité des pratiques dans l'ordre naissant, par le quatrième ministre général des franciscains Aymon de Faversham (1240-1243), ces deux documents visaient non seulement à assurer une célébration correcte de la messe, mais aussi, et peut-être d'abord, à former les prêtres³⁵. Il y a donc un lien étroit entre législation liturgique et formation des ministres. Cette codification continue d'être en vigueur pour la « forme extraordinaire » du rite romain depuis le *Motu Proprio Summorum Pontificum* du Pape Benoît XVI³⁶. En rigueur de termes, on ne peut donc plus en parler comme de règles « préconciliaires » : il y a là un fait majeur y compris dans le rapport à la règle comme telle. Cependant, et contrairement à ce que l'on pense souvent, la législation liturgique a connu une série d'évolutions depuis la fin du XVI^e siècle, et notamment peu avant le Concile Vatican II. Si dans le présent travail nous n'entendons pas proposer une histoire du droit liturgique, les évolutions au cours de l'histoire doivent cependant être prises en compte comme une caractéristique de ce domaine.

Parallèlement, si le *Ritus servandus* et le *De defectibus* occupent une place importante en raison du fait qu'ils ont en quelque sorte, structuré un certain rapport à la liturgie, qualifié parfois de « rubricisme », l'*Institutio generalis Missale romanum* (en abrégé *IGMR*), publiée le 3 avril 1969 occupe dans cette réflexion une place décisive³⁷. Car ce document majeur témoigne d'une nouvelle manière de penser la question. Dans la *PGMR*, l'aspect rubrical se trouve en quelque sorte enchâssé dans un propos qui conjugue en effet trois autres dimensions : des éclairages doctrinaux, des éléments de mystagogie et des directives pastorales³⁸. Mais comme pour les documents tridentins, la *PGMR* a déjà fait l'objet de plusieurs révisions et ce phénomène constitue un lieu d'observation particulièrement remarquable pour notre sujet. Trois raisons majeures invitent à aborder ces documents de manière comparative.

Premièrement, il y a un écart entre la conception du *Ritus Servandus* et du *De Defectibus* d'une part, et celle de la *PGMR* d'autre part : une nouvelle appellation, mais également et avant

http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/la/motu_proprio/documents/hf_j-xxiii_motu-proprio_19600725_rubricarum-instructum.html (consulté le 25 mars 2018) ; *Codex rubricarum*, promulgué par le décret de la Congrégation des Rites du 26 juillet 1960 ; commentaire dans *LMD* 63 bis, 1960, (Cahier supplémentaire disponible en ligne sur le site Gallica de la Bibliothèque Nationale de France) ; voir aussi Pierre JOUNEL, *Les rites de la Messe : ritus servandus in celebratione Missæ*, trad. de A.-M. ROGUET, Paris, Desclée, 1963.

³⁵ Cf. Pierre JOUNEL, *Les premières étapes de la réforme liturgique 2, Les Rites de la messe en 1965* (« *Ritus servandus. De Defectibus. Ordo missæ* »), Centre national de pastorale liturgique (éd.), trad. de A.-M. ROGUET, Paris/Rome, Tournai/Desclée, 1965.

³⁶ BENOÎT XVI, *Lettre apostolique en forme de Motu Proprio Summorum Pontificum*, du 7 juillet 2007 ; disponible sur site du Vatican : https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070707_summorum-pontificum.html (consulté le 25 mars 2018).

³⁷ *Missale Romanum* ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, prima editio typica, Typis polyglottis Vaticanis, 1969.

³⁸ *Institutio generalis Missalis romani*, Editio typica tertia, Rome, 2000-2002 ; trad. fr. : *L'art de célébrer la messe, Présentation générale du Missel romain*, 3^e édition typique 2002, Paris, Desclée, 2008.

tout des modifications profondes quant au contenu, manifestent le changement de paradigme opéré par la réforme de 1969. L'orientation de la réforme de Vatican II, qui conjugue respect de la tradition et adaptation aux conditions nouvelles, c'est-à-dire à de nouvelles compréhensions de l'humain et du monde, a conduit à une nouvelle approche de la normativité en liturgie. Elle s'écarte en partie d'un droit positif soutenu par des principes métaphysiques et une conception substantialiste des sacrements pour faire droit à une approche relationnelle et symbolique du fait liturgique. Au-delà de toute opposition entre ancien et moderne, il s'agissait par conséquent de tenir compte d'une vision où l'assemblée est le sujet premier de l'action liturgique³⁹. Et pour assurer la nature communautaire du culte qui n'est pas dévolu aux seuls ministres ordonnés, la dimension juridique de la *lex orandi* devait être abordée comme une question herméneutique.

Deuxièmement, comme l'a souligné Jean-Yves Hameline, le caractère instituant du rite est déterminé par sa nature complexe et surtout processuelle et comportant une série de dimensions : symbolique, langagière, répétitive, anamnétique, interstitielle, interlocutoire et relationnelle⁴⁰. Ce caractère instituant implique un ordonnancement, un règlement tacite ou explicite, une « mesure » (canon) qui régule l'action rituelle. La manière de codifier cet ordonnancement marque en profondeur les différents types de normes qui définissent le processus rituel, mais aussi la conception théologique de l'action elle-même. Le passage du *Ritus Servandus* à la *PGMR* indique ce changement de perspectives : alors que le *Ritus Servandus* de 1570 comportait un ensemble de prescriptions cultuelles destinées avant tout au célébrant de la messe en vue d'une parfaite exécution du processus rituel, la *PGMR* se présente comme un document complexe comportant des orientations théologiques et pastorales reliées à des prescriptions liturgiques. Parce que le principe de la participation active de l'assemblée à l'action liturgique est devenu le fondement de la pensée des normes⁴¹, la *PGMR* vise par conséquent à répondre aux besoins pastoraux, mais aussi, et en même temps, aux nécessités de l'action liturgique et des différents processus rituels qui la composent.

Troisièmement, fruit de la nouvelle réalité ecclésiale, le modèle hybride de la *PGMR* comporte un ensemble d'orientations avec une portée à la fois pastorale, mais aussi théologique, ecclésiologique et liturgique qui indiquent en quoi consistent les rites liturgiques. De plus, ce

³⁹ Cf. Yves M. CONGAR, « L'Ecclesia ou communauté chrétienne sujet intégral de l'action liturgique » dans *La Liturgie après Vatican II*, Paris, Cerf, « Unam Sanctam » 66, 1967, p. 241 et sq.

⁴⁰ Jean-Yves HAMELINE, « Aspects du rite », *LMD* 119, 1974, 101-111, reproduit dans Jean-Yves HAMELINE, *Une poétique du Rituel*, Paris, Cerf, « Liturgie », p. 25-33 ; ID., « *De rebus liturgicis*. Célébrer à trois dimensions », *LMD* 169, 1987, 105-122, reproduit dans *Une poétique du Rituel*, p. 73-90 ; « La foi sur son axe fondamental », *LMD* 174, 1988, 59-73, reproduit dans *Une poétique du Rituel*, p. 11-24.

⁴¹ Cf. *SC* 30 : « Pour promouvoir la participation active, on favorisera les acclamations du peuple, les réponses, le chant des psaumes, les antiennes, les cantiques et aussi les actions ou gestes et les attitudes corporelles. On observera aussi en son temps un silence sacré » ; n. 31 : « Dans la révision des livres liturgiques, on veillera attentivement à ce que les rubriques prévoient aussi le rôle des fidèles ».

document garde des aspects caractéristiques du *Ritus Servandus*, notamment dans le fait qu'on y expose parfois certaines règles sans en donner les fondements.

On peut donc considérer la *PGMR*, et plus généralement les normes liturgiques issues de la réforme de Vatican II, comme un ensemble « difficile » à saisir. Comme le souligne le canoniste John Huels, c'est un assemblage de normes « très variées quant à leur caractère obligatoire, allant de celles qui imposent avec force une obligation légale stricte à celles dont le respect n'est que recommandé »⁴². La *PGMR* exige en conséquence une étude attentive en raison de son importance pour la compréhension et la mise en œuvre des rites liturgiques. Un tel changement de paradigme n'a guère encore été perçu par les acteurs liturgiques alors même qu'il implique une manière nouvelle de se rapporter à la dimension prescriptive, et que cette manière nouvelle nécessite une véritable démarche herméneutique à l'égard des normes. C'est pour cette raison de fond que l'étude approfondie de la *PGMR* et de la manière dont elle-même instaure un nouveau modèle normatif est indispensable à notre propos.

L'hypothèse consistant à dire que c'est dans l'action liturgique elle-même que la normativité liturgique trouve sa source et que le processus d'interprétation des normes implique de prendre au sérieux cette action dans son sens théologique c'est-à-dire selon l'Écriture lue dans la Tradition, sera le fil conducteur de notre recherche. En effet, la liturgie chrétienne est fondamentalement, même dans ses gestes et ses rites, configurée par les Écritures. Mais parce que les Écritures elles-mêmes sont inséparables du milieu culturel qui les a vu naître notamment celle du peuple de la première alliance, il est indispensable pour l'interprétation des normes liturgiques d'avoir également une compréhension du fait liturgique, comme acte humain historiquement inscrit dans un contexte culturel. On notera également que si les Écritures sont inséparables du milieu culturel qui les a vu naître, ceci vaut évidemment encore tout autant pour le milieu culturel de ceux qui l'interprètent aujourd'hui. En d'autres termes, la relation du fait liturgique aux Écritures implique une démarche herméneutique que l'on peut qualifier de « totale ».

Il convient de conjurer immédiatement le risque de relativisme que comporte notre hypothèse de travail. La singularité des faits historiques et la diversité des cultures ne rendent pas « impossible » de prescrire de manière universelle. Ce domaine ne peut être réduit au particularisme livré à la singularité des groupes voire à l'arbitraire des personnes. On voit alors combien cette vision pourrait ouvrir la porte à une forme d'autonomie de nature libérale, une pente d'autant plus forte que le contexte culturel tend à renforcer une approche subjective de la loi. Parce que la liturgie est porteuse du dépôt de la foi, la normativité en liturgie renvoie donc à celle de la catholicité de l'Église.

⁴² J. M. HUELS, *Liturgie et droit*, p. 117.

Dans cette ligne, il est fréquent de lier cet aspect à sa dimension ecclésiologique. C'est pourquoi certains en appellent à une décentralisation du pouvoir en vue de favoriser une plus grande autonomie des églises locales. C'est dans ce sens que va le Motu Proprio *Magnum Principium* du 3 septembre 2017 qui rend aux conférences épiscopales la responsabilité en matière de traduction, une responsabilité que l'Instruction *Liturgiam Authenticam* leur avait de fait, retirée.

En contrepartie, considérer les normes liturgiques abstraction faite du cadre historique et culturel des célébrations renvoie à un danger qui n'est pas moindre. Il est même possible de voir là une limite originelle de toute norme. Car celle-ci se présente spontanément comme universelle en laissant dans l'ombre le fait que sa mise en œuvre est toujours effectuée par des personnes concrètes. Le danger ici est celui de la sclérose dans un passé révolu. L'absence de lien effectif entre liturgie et vie chrétienne opère une réduction de l'acte de culte à un agir de type folklorique, « archéologique » voire parfois superstitieux. En d'autres termes, une herméneutique théologique des normes liturgiques invite à considérer le fait liturgique dans son enracinement historique et social. Mais surtout, c'est la mise en œuvre de la liturgie, la liturgie en acte qui constitue le lieu de vérification ultime du droit. Il s'agit donc d'un processus itératif : car si vaut l'adage « la vie précède le droit », il faut en même temps ajouter que le droit permet à la vie de se transmettre, et donc que d'une certaine manière, le droit protège la vie. Ce sont donc des prescriptions confrontées au réel des célébrations qui, par la suite, deviennent des instances de régulation du droit liturgique. C'est bien d'ailleurs ce mécanisme qui permet de rendre compte combien le droit liturgique fut au cours de l'histoire un ajustement permanent aux réalités pastorales⁴³.

Tenir une telle perspective dans l'approche des sources constitue sans doute un véritable défi. Il n'est même pas certain que cela soit possible, au moins dans toute l'ampleur qui conviendrait. Mais on ne peut perdre de vue cet horizon, sans en même temps, tomber dans des oppositions formelles ou idéologiques.

Dans cette hypothèse également, il en va du sens théologique de l'action liturgique selon l'Écriture et la Tradition de l'Église. En effet, la liturgie considérée comme l'actualisation du salut dans l'histoire des hommes perd son sens sans cet enracinement dans ces deux piliers⁴⁴.

⁴³ Ceci vaut notamment en matière de pratiques sacramentelles : ainsi, alors que les pénitentiels s'étaient répandus, le canon 32 du Concile de Paris de 829 prescrit de brûler les pénitentiels afin d'éviter que les prêtres ignorants induisent plus longtemps les fidèles en erreur par leur moyen » ; voir *Actes de l'Église de Paris, touchant la discipline et l'administration*, publiés par l'ordre de Mgr Marie-Dominique-Auguste SIBOUR, Montrouge, J.-P. Migne, 1854, Partie I, Actes des Conciles de Paris, Sixième Concile de Paris en 829, p. 17.

⁴⁴ Cf. SC 5-6 : « Cette œuvre de la rédemption des hommes et de la parfaite glorification de Dieu, à laquelle avaient prélué les hauts faits de Dieu dans le peuple de l'Ancien Testament, le Christ Seigneur l'a accomplie, principalement par le mystère pascal de sa bienheureuse passion, de sa résurrection du séjour des morts et de sa glorieuse ascension (...) C'est pourquoi, de même que le Christ a été envoyé par le Père, ainsi lui-même envoya ses Apôtres, remplis de l'Esprit Saint, non seulement pour que, proclamant l'Évangile à toute créature, ils annoncent que le Fils de Dieu, par sa mort et sa résurrection, nous a délivrés du

Car c'est justement cela qui fait de la liturgie ce qu'elle est : un mémorial du mystère pascal du Christ jusqu'à ce qu'il revienne ; une présence de l'amour rédempteur en nos vies ; un *kairos* pour le peuple de Dieu en marche dans l'histoire. Dans ce processus herméneutique des normes, il est donc nécessaire de tenir le triptyque : Liturgie (jeu symbolique relationnel), Parole et Tradition.

D'une certaine manière, cette perspective rejoint celle d'un H.-G. Gadamer qui cherche la vérité au-delà des limites de l'empirisme scientifique et positif, c'est-à-dire du côté de l'expérience comme acte herméneutique. Cela conduit à considérer l'être humain comme question, et en même temps, invite à dépasser la définition classique qui pose l'humain comme animal rationnel (logique) pour le penser comme animal symbolique relationnel⁴⁵.

Notre recherche se trouve donc au carrefour entre la science liturgique et les manières de penser les normes. Dans un temps caractérisé parfois par le retour de certaines formes du rubricisme, ce sujet est très actuel. A ce propos, il faut cependant se demander si ce retour au rubricisme est réel et si oui, quelles sont, sur ce point précis, les continuités et discontinuités avec le passé. Une fois de plus, la confrontation de « cosmovisions » place la liturgie et l'ensemble de normes qui régulent son fonctionnement au centre du débat sur la catholicité de l'Église. Des « défenseurs » de la Tradition (comprise comme *lex credendi*) entrent en confrontation avec ceux qui sont sensibles aux appels d'ouverture et dialogues avec la contemporanéité.

Avec ce travail, il s'agit donc de se confronter à un questionnement permanent dans l'Église, celui qui oppose dès les premiers siècles, ceux que, de manière assez approximative et parfois faussée, on désigne comme étant les « rigoristes » d'un côté et les « laxistes » de l'autre. Il suffit par exemple de rappeler les débats concernant la réintégration des *lapsi* au temps des grandes persécutions de l'Antiquité⁴⁶. Mais dans de nouveaux contextes, ces débats permanents trouvent aujourd'hui une nouvelle actualité pour de multiples raisons. Parmi elles, on peut relever que si dans le passé, la diversité des règles était d'autant mieux acceptée que chaque entité géographique était relativement autonome, dans une civilisation où les distances semblent abolies en raison des évolutions technologiques et de la mondialisation, il en va tout autrement. Et si la question de la norme liturgique, de son universalité, mais aussi de son lien avec les particularismes culturels apparaît aujourd'hui si souvent comme un sujet de discorde, c'est bien d'abord parce qu'elle touche aussi le rapport aux identités partielles et en évolution

pouvoir de Satan ainsi que de la mort, et nous a transférés dans le Royaume du Père, mais aussi afin qu'ils exercent cette œuvre de salut qu'ils annonçaient, par le sacrifice et les sacrements autour desquels gravite toute la vie liturgique ».

⁴⁵ Ernst CASSIRER, *Ensaio sobre o homem. Introdução a filosofia da cultura humana*. Martins Fontes, São Paulo, 2012, p. 50, trad. fr. *Essai sur l'homme*, Paris, Minuit, 1975.

⁴⁶ Pour le débat au III^e s., voir notamment François DECRET, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Paris, Seuil, 1996, pp. 74-79 ; le novatianisme perdurera jusqu'au VII^e s.

qui marquent notre monde. En voulant ressourcer l'approche des normes liturgiques dans la célébration elle-même, nous voudrions alors ouvrir la réflexion en faveur d'une normativité qui ne soit pas extrinsèque, mais au contraire intrinsèque au dynamisme interne de la *lex orandi*, *lex credendi*.

PREMIERE PARTIE

LA NORME DE LA LITURGIE

Alléluia !

*De tout cœur je rendrai grâce au Seigneur dans l'assemblée, parmi les justes.
Grandes sont les œuvres du Seigneur ; tous ceux qui les aiment s'en instruisent.*

Noblesse et beauté dans ses actions : à jamais se maintiendra sa justice.

De ses merveilles il a laissé un mémorial ; le Seigneur est tendresse et pitié.

Il a donné des vivres à ses fidèles, gardant toujours mémoire de son alliance.

Il a montré sa force à son peuple, lui donnant le domaine des nations.

*Justesse et sûreté, les œuvres de ses mains, sécurité,
toutes ses lois, établies pour toujours et à jamais, accomplies avec droiture et sûreté !*

*Il apporte la délivrance à son peuple ;
son alliance est promulguée pour toujours : saint et redoutable est son nom.*

La sagesse commence avec la crainte du Seigneur.

Qui accomplit sa volonté en est éclairé.

A jamais se maintiendra sa louange.

Psaume 110

CHAPITRE I

TRADITION ET ECRITURES

AUX FONDEMENTS DU CARACTERE NORMATIF DE LA LITURGIE

Quelle est l'origine du système de normes qui encadre la vie liturgique ? Qu'est-ce que la normativité liturgique ? Son étude faite à partir de ses sources peut-elle aider à comprendre le fonctionnement de la relation entre la liturgie et ses normes ? Connaître davantage peut-il aider à dépasser la tendance rubriciste qui marque la tradition liturgique occidentale et en même temps, éclairer la pastorale liturgique ? Voilà les questions qui orientent la recherche de ce chapitre.

Au préalable, on peut repérer deux voies possibles. D'une part, il y aurait une recherche de type génétique qui consiste à vouloir remonter aux origines du culte chrétien : il s'agit alors d'une quête de type « archéologique » à la recherche des traces historiques qui puissent justifier la législation liturgique actuelle. D'autre part, il s'agirait d'une recherche de type « théologique » et anthropologique qui consiste à repérer les structures fondamentales de la normativité liturgique. Sans éliminer l'intérêt d'une immersion dans l'histoire de la liturgie, la seconde voie se présente comme plus pertinente pour notre questionnement. En effet, en partant d'une quête historique, on se confronte rapidement à des chemins sans issue. Ainsi les documents font-ils souvent défaut notamment pour ce qui concerne la période paléochrétienne. Par ailleurs les documents anciens sont le plus souvent peu accessibles à nos questions et font donc l'objet de multiples interprétations.

C'est pourquoi, c'est à partir du binôme Tradition et Sainte Écriture, mis en lumière notamment par la Constitution *Dei Verbum* et qui a servi d'appui fondamental dans l'œuvre du Concile Vatican II que nous entendons déployer notre enquête :

La sainte Tradition et la Sainte Écriture sont donc reliées et communiquent étroitement entre elles. Car toutes deux, jaillissant de la même source divine, ne forment pour ainsi dire qu'un tout et tendent à une même fin. (...) C'est pourquoi l'une et l'autre doivent être reçues et vénérées avec un égal sentiment d'amour et de respect⁴⁷.

Il convient donc de considérer en premier lieu la théologie déployée dans les constitutions conciliaires afin de voir en quoi ces documents manifestent ce que nous appelons la normativité en liturgie.

Revisiter la notion de Tradition et son rapport avec la liturgie s'impose comme repère. Marquer ainsi la place de liturgie dans la vie de l'Église est fondamental pour pouvoir comprendre la nécessité et la dynamique propre de la réglementation liturgique. L'Écriture apparaît comme fondement structurant de la liturgie et en conséquence, c'est le jeu liturgique qui d'une certaine manière confère à la Parole de Dieu proclamée dans la liturgie, sa portée juridique. Derrière cette idée, se trouve l'affirmation que la Tradition et l'Écriture, sont comme les sources, ou plutôt la source unique qui irrigue la liturgie et lui donne l'autorité qui revient à une « loi »⁴⁸.

En adoptant Vatican II comme point de départ il s'agit de prendre acte que le Concile essaie de dessiner une « nouvelle » herméneutique des normes. Plus encore, c'est en raison même de cette option fondamentale de Vatican II qu'il est possible de penser théologiquement le caractère normatif de la liturgie.

1. Liturgie et Tradition dans les documents de Vatican II

La notion de Tradition avec ses multiples significations est depuis longtemps essentielle dans le vocabulaire de la théologie. Dans la période qui précède et qui suit immédiatement le Concile Vatican II, la notion de Tradition sera largement thématifiée, mais c'est de manière différenciée qu'elle est mobilisée par les constitutions conciliaires. C'est *Dei Verbum*, qui en parallèle avec la Parole de Dieu, place la Tradition comme objet central de son discours⁴⁹. La Constitution sur l'Église *Lumen Gentium*⁵⁰ et la Constitution sur la liturgie *Sacrosanctum Concilium*⁵¹ traitent également cette problématique de la Tradition dans leur rapport à l'ecclésiologie et à la liturgie. Pourtant, le thème n'est pas traité de la même manière dans les

⁴⁷ CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la Révélation divine (en abrégé *DV*) n. 9 ; disponible en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_fr.html.

⁴⁸ Sur la polysémie du mot Loi dans l'Écriture voir : J.-Y. THERIAULT, « Loi/Monos », *Nouveau Vocabulaire Biblique*, Jean-Pierre PREVOST (dir.), Paris/Bayar, Montréal/Médiaspaul, 2004, p.445-449.

⁴⁹ Voir spécialement *DV*, ch. II : La transmission de la Révélation divine, n. 7-10.

⁵⁰ CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église (en abrégé *LG*) notamment n. 14, 20 et 21, 55 ; disponible en ligne sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html.

⁵¹ Voir spécialement *SC* 4, 23 et 106.

trois documents et il y a parfois à l'intérieur même d'un texte des approches différentes en cette matière. La Constitution pastorale *Gaudium et Spes* sur l'Église dans le monde de ce temps ne traite du thème qu'une fois, et elle met en parallèle la Tradition de l'Église avec les traditions des divers peuples et cultures, pour rappeler la conscience que l'Église a de son identité et l'universalité en vue de la mission auprès des multiples cultures qu'elle rencontre⁵².

Ainsi, nous allons privilégier les liens et parfois les dissonances entre les constitutions *SC*, *LG* et *DV*. Et même si, à l'inverse des trois autres documents conciliaires, *GS* ne porte pas directement sur l'objet de cette étude, on retiendra les pistes qu'elle peut indiquer à ce propos.

1.1 Liturgie et Tradition à travers Sacrosanctum Concilium et Lumen Gentium

Si nous adoptons le *corpus* conciliaire dans l'ordre chronologique c'est en première ligne *SC* qui aborde la problématique de la Tradition. Ainsi, dans la dynamique du travail conciliaire, la Tradition sera tout d'abord vue et conçue dans la perspective de la Constitution sur la Sainte Liturgie, avec des conséquences - positives ou non - pour la vie de la liturgie dans la période postconciliaire. Que la liturgie fasse partie de la Tradition voire qu'elle soit par excellence une expression de la Tradition est un fait admis assez généralement. Pourtant, le fait que *Sacrosanctum Concilium* ait été le premier document produit par le Concile a été lourd de conséquences sur la manière dont le Concile a poursuivi ses travaux, mais aussi sur la manière dont les autres constitutions traiteront les sujets abordés par la Constitution sur la Liturgie.

La liturgie va en effet apparaître comme la porte d'entrée du Concile et devenir dès lors l'aspect le plus sensible de l'*aggiornamento* conciliaire et postconciliaire. Comprise comme Tradition et plus encore comme lieu décisif de la transmission de la Tradition qu'elle représente, la liturgie restera prisonnière de la tension entre l'aspiration profonde à répondre aux besoins du temps et le souci d'entretenir le dépôt de la foi.

La manière dont *LG* traite le rapport entre l'exercice du sacerdoce commun des fidèles et la pratique sacramentelle constitue un exemple remarquable de cette tension. Après avoir détaillé la relation entre le corps des fidèles désigné comme communauté sacerdotale, cette constitution présente le sacrifice eucharistique comme « source et sommet de toute la vie chrétienne » (*LG* 11). Or *SC* avait déjà affirmé que « la liturgie est le sommet vers lequel tend l'action de l'Église, et en même temps la source d'où découle toute sa vertu » (*SC* 10). D'un côté *Sacrosanctum Concilium* qui précède dans le temps *LG* pose, à partir de la perspective liturgique, des principes importants comme celui de la participation active, qui seront repris par

⁵² CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et Spes* sur l'Église dans le monde de ce temps (en abrégé *GS*) n. 58, § 3 ; disponible en ligne sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html.

l'ecclésiologie de la Constitution sur l'Église. Mais d'un autre côté, et à partir d'une structure ecclésiologique centrée sur la figure du ministre ordonné, *Lumen gentium* 11 témoigne d'un déplacement de point de vue sur la place de liturgie dans la vie de l'Église. Le sacrifice eucharistique, sacrement associé en profondeur depuis le Moyen Âge et surtout depuis le Concile de Trente à la figure du prêtre, ce qui sera développé particulièrement en *LG* 28, est présenté en *LG* 11 comme source et sommet de la vie ecclésiale, particulièrement pour les fidèles (laïcs). Ce qu'il faut alors souligner, c'est le renversement de l'expression de *SC* 10 dans *LG* 11 : le binôme « sommet et source » devient « source et sommet ». Mais il ne faut pas moins souligner que le sujet de l'affirmation est également modifié : si *SC* considère la liturgie (en général), *LG* restreint le regard à l'Eucharistie.

La Constitution sur la liturgie oriente l'Église et la liturgie terrestre en mettant d'abord en évidence, la dimension « sommet ». Il s'agit alors d'affirmer que c'est la liturgie céleste qui constitue en effet le véritable horizon eschatologique de la vie chrétienne, ainsi que l'explicitent des livres scripturaires comme la Lettre aux Hébreux ou l'Apocalypse. C'est la liturgie du Christ auprès du Père, le sommet de la vie chrétienne qui devient par la suite une source pour notre célébration et pour notre vie et non le contraire. En inversant l'ordre des termes et par ailleurs, en plaçant l'eucharistie (et non la liturgie) au centre de la perspective, *Lumen gentium* accorde à la source – la liturgie par conséquent – la place du sommet. C'est l'eucharistie, célébration présidée par le prêtre, la source de toute la vie chrétienne et non le culte du Christ au Père. Ce n'est que dans un deuxième temps, que la source conduit les fidèles au sommet.

Les conséquences théologiques, ecclésiologiques et liturgiques d'un tel changement sont considérables avec un impact fort en ce qui concerne la représentation de la normativité en liturgie. De plus, la valeur et la dignité des autres formes de célébrations liturgiques, et notamment la liturgie des heures qui n'exige pas la présence d'un prêtre assurant le rôle de présidence, seront « mesurées » à partir de l'eucharistie considérée comme sommet.

Dans cette « architecture » ecclésiologique et dans la pratique pastorale inspirée par *LG* 11, la figure du prêtre demeure capitale, en dépit du recentrage sur la figure de l'évêque comme chef de l'église locale⁵³ et sur la reconnaissance, dans le sillage de *Mediator Dei* de Pie

⁵³ Cf. *LG* 24 : « Les évêques étant successeurs des Apôtres reçoivent du Seigneur, à qui tout pouvoir a été donné dans le ciel et sur la terre, la mission d'enseigner toutes les nations et de prêcher l'Évangile à toute créature, afin que tous les hommes, par la foi, le baptême et l'accomplissement des commandements, obtiennent le salut (cf. Mt 28, 18 ; Mc 16, 15- 16 ; Ac 26, 17 s.). Pour remplir cette mission, le Christ Seigneur a promis aux Apôtres l'Esprit Saint, et, le jour de Pentecôte, l'a envoyé du ciel pour que, grâce à sa vertu, les Apôtres soient ses témoins jusqu'à l'extrémité de la terre devant les nations, les peuples et les rois (cf. Ac 1, 8 ; 2, 1 s. ; 9, 15). Cette charge, confiée par le Seigneur aux pasteurs de son peuple, est un véritable service : dans la Sainte Écriture, il est appelé expressément « diakonia » ou ministère (cf. Ac 1, 17.25 ; 21, 19 ; Rm 11, 13 ; 1 Tm 1, 12) » ; voir aussi : CONCILE VATICAN II, *Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église Christus Dominus*, du 28 octobre 1965, n. 15, disponible sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_fr.html (consulté le 01 juillet 2020) : « C'est pourquoi les évêques sont les principaux dispensateurs des

XII (1947), du sacerdoce commun comme principe guidant la participation active des laïcs à la liturgie⁵⁴.

La figure du prêtre se trouve ainsi renforcée au détriment du sacerdoce commun des fidèles dans la mesure où l'eucharistie est mise en avant par rapport aux autres actions liturgiques. Au fond, c'est l'affirmation doctrinale de SC 14 qui se trouve ainsi contredite :

La Mère Église désire beaucoup que tous les fidèles soient amenés à cette participation pleine, consciente et active aux célébrations liturgiques, qui est demandée par la nature de la liturgie elle-même et qui, en vertu de son baptême, est un droit et un devoir pour le peuple chrétien, « race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple racheté » (I P 2, 9 ; cf. 2, 4-5). Cette participation pleine et active de tout le peuple est ce qu'on doit viser de toutes ses forces dans la restauration et la mise en valeur de la liturgie. Elle est, en effet, la source première et indispensable à laquelle les fidèles doivent puiser un esprit vraiment chrétien ; et c'est pourquoi elle doit être recherchée avec ardeur par les pasteurs d'âmes, dans toute l'action pastorale, avec la pédagogie nécessaire. Mais il n'y a aucun espoir d'obtenir ce résultat, si d'abord les pasteurs eux-mêmes ne sont pas profondément imprégnés de l'esprit et de la vertu de la liturgie, et ne deviennent pas capables de l'enseigner ; il est donc absolument nécessaire qu'on pourvoie en premier lieu à la formation liturgique du clergé. C'est pourquoi le saint Concile a décrété d'établir les points suivants.

Là où la Constitution sur la Liturgie a voulu élargir l'horizon en redonnant à toute la liturgie et ses rites une place centrale dans vie chrétienne, la Constitution dogmatique sur l'Église les recentre sur la dimension sacramentelle et particulièrement sur l'eucharistie. Ce fait résonne comme un écart implicite à l'égard de SC et, désormais une tension entre les deux approches (celle de SC et celle de LG) peut s'installer.

En même temps qu'elle réorganise l'ecclésiologie à partir du sacerdoce commun, la constitution sur l'Église désigne les différentes catégories ecclésiales et non seulement les ministères, à partir de la liturgie eucharistique⁵⁵. Ainsi, si d'un côté, toute la liturgie fait partie de la Tradition, de l'autre la « traditionalité » des diverses formes de la liturgie est affectée d'une échelle d'intensité différente.

Il semble même possible d'avancer l'hypothèse qu'en érigeant une forme de hiérarchie dans les divers types de célébrations et surtout en plaçant l'eucharistie au sommet de cette hiérarchie, LG 11 ébranle la conception dynamique et créatrice de la tradition affirmée par la

mystères de Dieu, comme ils sont les organisateurs, les promoteurs et les gardiens de toute la vie liturgique dans l'Église qui leur est confiée » ; dans la perspective théologique thomiste c'est autour de l'évêque que le corps mystique s'articule : cette dynamique ecclésiale est manifestée à propos du sacrement de confirmation. cf. THOMAS D'AQUIN, *In Sentent. 4, d. 7, q. 3, quaestiuncula 3* : le presbytérat et l'épiscopat ne peuvent être distingués selon les actes relatifs au corps sacramentel du Christ (*per actus relativos ad corpus Domini*), mais selon les actes relatifs à son corps mystique (*in promotione membrorum corporis mystici*), dans : S. THOMAS AQUINATIS, *doctoris communis ecclesiae, Scriptum Super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, recognovit atque iterum edidit R.P Maria Fabianus Moos, O.P., Tome IV, Paris, Sumptibus P. Lethielleux, editoris, 1947.

⁵⁴ PIE XII, Encyclique *Mediator Dei et hominum, sur la sainte liturgie*, Paris, Bonne Presse, 1948.

⁵⁵ LG ira citer l'eucharistie dix-sept fois : 3, 7, 10, 11, 15, 17, 26, 28, 29, 33, 34, 42, 45 et 49. L'articulation entre le sacerdoce commun et la liturgie, mais aussi la distinction entre le sacerdoce commun et le ministériel sera faite davantage à travers la figure de l'eucharistie. Le baptême sera pris en compte et les autres sacrements ne seront pas oubliés, mais ils auront une place moins considérable que celle accordée à l'eucharistie.

Constitution sur la Liturgie. C'est justement une certaine conception de la Tradition qui soutient les réformes liturgiques qui suivront le Concile Vatican II.

Toutefois, la question est plus complexe. Car d'un côté, *Lumen gentium* considère le sacerdoce commun des baptisés en présentant l'eucharistie comme « source et sommet » de toute la vie chrétienne⁵⁶, et de l'autre, elle tient le ministère épiscopal et sa transmission sacramentelle comme expression majeure de la Tradition⁵⁷.

La transmission de la charge épiscopale dans l'Église est présentée par le n. 20 de *Lumen gentium* comme l'inscription de l'évêque dans la succession apostolique :

La mission divine confiée par le Christ aux Apôtres est destinée à durer jusqu'à la fin des siècles (cf. Mt 28, 20), étant donné que l'Évangile qu'ils doivent transmettre est pour l'Église principe de toute sa vie, pour toute la durée du temps. C'est pourquoi les Apôtres prirent soin d'instituer, dans cette société hiérarchiquement ordonnée, des successeurs.

Et cette transmission de la charge épiscopale dans l'Église constitue une expression spécifique de la Tradition :

Parmi les différents ministères qui s'exercent dans l'Église depuis les premiers temps, la première place, au témoignage de la Tradition, appartient à la fonction de ceux qui, établis dans l'épiscopat, dont la ligne se continue depuis les origines, sont les instruments de transmission de la semence apostolique. Ainsi, selon le témoignage de saint Irénée, c'est la Tradition apostolique qui se manifeste et se conserve dans le monde entier par ceux que les Apôtres ont faits évêques et par leurs successeurs jusqu'à nous.

Il y a ici une vision de la Tradition qui met l'accent sur la continuité à travers le signe de permanence de la charge confiée par le Christ à Pierre et au collège des douze :

De même que la charge confiée personnellement par le Seigneur à Pierre, le premier des Apôtres, et destinée à être transmise à ses successeurs, constitue une charge permanente, permanente est également la charge confiée aux Apôtres d'être les pasteurs de l'Église, charge à exercer sans interruption par l'ordre sacré des évêques. C'est pourquoi le saint Concile enseigne que les évêques, en vertu de l'institution divine, succèdent aux Apôtres, comme pasteurs de l'Église, en sorte que, qui les écoute, écoute le Christ, qui les rejette, rejette le Christ et celui qui a envoyé le Christ (cf. Lc 10, 16).

Et c'est pourquoi les rites d'ordination constituent cet acte de tradition puisque c'est par « l'imposition des mains et les paroles de la consécration » que « la grâce de l'Esprit Saint est donnée » (LG 21). Même si la consécration épiscopale renvoie à la consécration eucharistique,

⁵⁶ Cf. LG 11 : « Participant au sacrifice eucharistique, source et sommet de toute la vie chrétienne, ils offrent à Dieu la victime divine et s'offrent eux-mêmes avec elle ».

⁵⁷ Cf. LG 21 : « En effet, la Tradition qui s'exprime surtout par les rites liturgiques et par l'usage de l'Église, tant orientale qu'occidentale, montre à l'évidence que par l'imposition des mains et les paroles de la consécration, la grâce de l'Esprit Saint est donnée et le caractère sacré imprimé, de telle sorte que les évêques, d'une façon éminente et patente, tiennent la place du Christ lui-même, Maître, Pasteur et Pontife et agissent en sa personne ».

et si, comme d'ailleurs d'autres rites liturgiques ou sacramentels, elle a lieu au cours d'une célébration eucharistique, il s'agit d'une dynamique symbolique différente quant au rapport à la Tradition. En définitive, pour *Lumen gentium*, d'une part, l'eucharistie est sommet et source de la vie de l'Église, et d'autre part l'ordination épiscopale est l'expression par excellence de la Tradition en tant que continuité dans le temps.

Le document conciliaire apporte cependant un correctif important à une approche qui pourrait passer pour une concentration de type clérical. Il s'agit ici non d'abord des ministères ecclésiastiques mais « du ministère de la communauté » et les *tria munera* sont confiés pour ce service de la communauté, non seulement aux évêques mais aussi aux prêtres et aux diacres :

Ainsi donc, les évêques ont reçu, pour l'exercer avec l'aide des prêtres et des diacres, le ministère de la communauté. Ils président à la place de Dieu le troupeau, dont ils sont les pasteurs, par le magistère doctrinal, le sacerdoce du culte sacré, le ministère du gouvernement.

L'approche de *Sacrosanctum Concilium* diffère nettement de celle de *Lumen gentium* parce qu'elle part de l'action de Dieu dont la liturgie est à la fois le signe et le lieu d'actualisation :

En effet, la liturgie, par laquelle, surtout dans le divin sacrifice de l'Eucharistie, « s'exerce l'œuvre de notre rédemption », contribue au plus haut point à ce que les fidèles, en la vivant, expriment et manifestent aux autres le mystère du Christ et la nature authentique de la véritable Église (SC 2).

La Constitution sur la liturgie de son côté envisage les actes liturgiques non pas en instituant entre eux une hiérarchie de valeur, un principe d'ordre, mais et spécialement dans le paragraphe 6, elle en souligne l'unité en tant que la vie liturgique actualise l'œuvre du salut :

C'est pourquoi, de même que le Christ a été envoyé par le Père, ainsi lui-même envoya ses Apôtres, remplis de l'Esprit Saint, non seulement pour que, proclamant l'Évangile à toute créature, ils annoncent que le Fils de Dieu, par sa mort et sa résurrection, nous a délivrés du pouvoir de Satan ainsi que de la mort, et nous a transférés dans le Royaume du Père, mais aussi afin qu'ils exercent cette œuvre de salut qu'ils annonçaient, par le sacrifice et les sacrements autour desquels gravite toute la vie liturgique (SC 6).

Ce passage capital de *Sacrosanctum Concilium* déploie ensuite les deux expressions majeures de cette actualisation du mystère dans la liturgie, le baptême et l'eucharistie :

C'est ainsi que par le baptême les hommes sont greffés sur le mystère pascal du Christ : morts avec lui, ensevelis avec lui, ressuscités avec lui ; ils reçoivent l'esprit d'adoption des fils « dans lequel nous crions : Abba, Père » (Rm 8, 15), et ils deviennent ainsi ces vrais adorateurs que cherche le Père. Semblablement, chaque fois qu'ils mangent la Cène du Seigneur, ils annoncent sa mort jusqu'à ce qu'il vienne.

Il faut souligner que le texte conciliaire fonde cette affirmation sur la vie de la première communauté apostolique spécialement dans le chapitre 2 des Actes des Apôtres et donc sur ce qu'on peut voir comme le premier témoignage de la Tradition :

C'est pourquoi, le jour même de la Pentecôte, où l'Église apparut au monde, « ceux qui accueillirent la parole » de Pierre « furent baptisés ». « Et ils étaient assidus à l'enseignement des Apôtres, à la communion fraternelle dans la fraction du pain et aux prières (...) louant Dieu et ayant la faveur de tout le peuple » (Ac 2, 41-47).

Mais si l'approche de *Sacrosanctum Concilium* se démarque de celle de *Lumen gentium*, c'est avant tout parce que le véritable sommet n'est pas tant un acte liturgique en lui-même, l'eucharistie, que l'ensemble de la vie liturgique en tant qu'elle actualise le mystère pascal :

Jamais, dans la suite, l'Église n'omit de se réunir pour célébrer le mystère pascal ; en lisant « dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (Lc 24, 27), en célébrant l'Eucharistie dans laquelle « sont rendus présents la victoire et le triomphe de sa mort [19] » et en rendant en même temps grâces « à Dieu pour son don ineffable » (2 Co 9, 15) dans le Christ Jésus « pour la louange de sa gloire » (Ep 1, 12) par la puissance de l'Esprit Saint.

On peut donc résumer ainsi l'acquis de ce parcours. Alors que dans une perspective qui reste marquée par l'héritage tridentin, et en lien étroit avec une structure hiérarchique mettant en lumière la figure de l'évêque et des prêtres qui collaborent avec lui, *Lumen gentium* accorde à l'eucharistie une place suréminente par rapport aux autres sacrements et rites liturgiques *Sacrosanctum Concilium* aborde la liturgie, comme don de l'Esprit Saint actualisant le mystère du salut dont la Pâque est le sommet et la source, ce qui engage un rapport plus équilibré à la Tradition. Il y a donc deux approches divergentes de la liturgie, du ministère et de la Tradition.

Pour *Sacrosanctum Concilium*, la liturgie considérée dans sa globalité constitue le fondement solide qui manifeste la Tradition comme une réalité vivante opérant la transmission sans cesse renouvelée du dépôt apostolique. Pour *Lumen gentium*, l'eucharistie occupe la place centrale que *SC* accorde à la liturgie tout entière : en devenant ainsi le centre gravitationnel de la Tradition, l'eucharistie est considérée comme le fleuve majeur, nourri certes par plusieurs affluents, et qui conduit vers un but unique, à savoir la liturgie céleste du crucifié ressuscité (Ap 5, 1-14 ; 21,1-2). Ces deux manières de penser le rapport Tradition, Église et liturgie ne sont pas faciles à harmoniser et les rubriques du nouveau missel gardent mémoire de la « confrontation » des différentes ecclésiologies déjà existantes dans les constitutions conciliaires.

1.2 Liturgie et Tradition entre *Sacrosanctum Concilium* et *Dei Verbum*

Mentionnée une vingtaine de fois et, le plus souvent avec un adjectif qualificatif (sainte, vénérable, chrétienne, séculaire, apostolique, de l'Église, de peuples, etc.) la Tradition occupe une place remarquable et un poids déterminant dans la constitution sur la Liturgie. Son caractère de réalité d'ordre divin est mis en évidence et son rapport avec la liturgie est présenté comme une dimension nécessaire.

Tradition et Sainte Écriture

Le souhait de favoriser la vie spirituelle par « la restauration, le progrès et l'adaptation de liturgie » est fondé sur le témoignage de la Sainte Écriture apporté par la « vénérable tradition de rites aussi bien orientaux qu'occidentaux » :

Dans la célébration de la liturgie, la Sainte Écriture a une importance extrême. C'est d'elle que sont tirés les textes qu'on lit et que l'homélie explique, ainsi que les psaumes que l'on chante ; c'est sous son inspiration et sous son impulsion que les prières, les oraisons et les hymnes liturgiques ont jailli, et c'est d'elle que les actions et les symboles reçoivent leur signification. Aussi, pour procurer la restauration, le progrès et l'adaptation de la liturgie, il faut promouvoir ce goût savoureux et vivant de la Sainte Écriture dont témoigne la vénérable tradition des rites aussi bien orientaux qu'occidentaux (SC 24)⁵⁸.

Derrière ces affirmations de SC 24, ce sont de véritables éléments de théologie de la Parole qui apparaissent. En liturgie, la parole n'est jamais une réalité abstraite : elle rejoint la sensibilité et touche la chair, elle a du goût. Et ce goût savoureux de la Parole de Dieu, proclamée lors des célébrations, se communique par le « jeu » symbolique rituel. Et ce goût va au-delà du simple renvoi aux références bibliques, et dont certains psaumes évoquent l'expérience⁵⁹. La Parole de Dieu transmise par la tradition liturgique est la manifestation première de la Tradition vivante. La forme demeure toujours très importante, car il s'agit ainsi du « service » de la liturgie tout entière. Dès lors, en articulant Bible et liturgie, SC 24 présente la liturgie comme une des formes de la Tradition, dont la fonction est de transmettre le trésor de la Révélation, que porte la Parole de Dieu.

⁵⁸ SC 24 : « *Maximum est sacrae Scripturae momentum in Liturgia celebranda. Ex ea enim lectiones leguntur et in homilia explicantur, psalmi canuntur, atque ex eius afflatu instinctuque preces, orationes et carmina liturgica effusa sunt, et ex ea significationem suam actiones et signa accipiunt. Unde, ad procurandam sacrae Liturgiae instaurationem, progressum et aptationem, oportet ut promoveatur ille suavis et vivus sacrae Scripturae affectus, quem testatur venerabilis rituum cum orientalium tum occidentalium traditio* ».

⁵⁹ Cf. par ex. Ps 11, 7 : « Les paroles du Seigneur sont des paroles pures, argent passé au feu, affiné sept fois » ; Ps 18, 10-11 : « La crainte qu'il inspire est pure, elle est là pour toujours ; les décisions du Seigneur sont justes et vraiment équitables : plus désirables que l'or, qu'une masse d'or fin, plus savoureuses que le miel qui coule des rayons » ; et surtout le Ps 118 qui pourrait être cité en grande partie.

Si la liturgie est en quelque sorte l'organe de la Tradition, c'est parce qu'elle est le lieu premier et le plus remarquable de la transmission de la Parole de Dieu, en tant que celle-ci est la présence vive et actualisée du Ressuscité dans la communauté. C'est ainsi que la forme rituelle confère à la proclamation de la Parole de Dieu dans la liturgie une efficacité spécifique parce qu'elle insère la communauté dans la Tradition.

Tradition et progrès en liturgie

Le binôme Tradition et progrès est au cœur des affirmations de SC 23 :

Afin que soit maintenue la saine tradition, et que pourtant la voie soit ouverte à un progrès légitime, pour chacune des parties de la liturgie qui sont à réviser, il faudra toujours commencer par une soigneuse étude théologique, historique, pastorale. En outre, on prendra en considération aussi bien les lois générales de la structure et de l'esprit de la liturgie que l'expérience qui découle de la récente restauration liturgique et des indults accordés en divers endroits. Enfin, on ne fera des innovations que si l'utilité de l'Église les exige vraiment et certainement, et après s'être bien assuré que les formes nouvelles sortent des formes déjà existantes par un développement en quelque sorte organique⁶⁰.

On voit ici que les rédacteurs de ce texte exprimaient leur vive conscience qu'en touchant les traditions reçues à l'occasion d'une révision des institutions liturgiques c'était en réalité la Tradition qui était concernée⁶¹. Prendre en compte « les lois générales de la structure et de l'esprit de la liturgie »⁶² est présenté comme une condition nécessaire pour garder la Tradition.

Sans expliciter en quoi consistent ces « lois générales » et cet « esprit de la liturgie », la Constitution fait appel à une normativité générale de la vie liturgique. Même s'il s'agit d'une affirmation globale, nous avons déjà un premier indice du lien entre l'esprit de la liturgie et sa dimension normative. La révision et par conséquent, un « progrès légitime » en liturgie doit dès lors considérer d'abord ces « lois ». La fin de ce passage vise à assurer la continuité des formes liturgiques nouvelles avec les précédentes, à la manière d'un développement « organique » (*organice*).

Si d'un côté, en liturgie, les lois sont nécessaires en vue de la transmission du dépôt de la Tradition, de l'autre côté, cette tradition liturgique qui a sa source dans la communauté

⁶⁰ SC 23 : « *Ut sana traditio retineatur et tamen via legitimaie progressionis aperiatur, de singulis Liturgiae partibus recognoscendis accurata investigatio theologica, historica, pastoralis semper praecedat. Insuper considerentur cum leges generales structurae et mentis Liturgiae, tum experientia ex recentiore instauratione liturgica et ex indultis passim concessis promanans. Innovationes, demum, ne fiant nisi vera et certa utilitas Ecclesiae id exigat, et adhibita cautela ut novae formae ex formis iam exstantibus organice quodammodo crescant* ».

⁶¹ Cf. Y.-M. CONGAR, *La tradition et les traditions*, t. II : *Essai théologique*, Paris, Le Signe, 1963 ; P.-M. GY, « Tradition vivante, réforme liturgique et identité ecclésiale », *LMD* 178, 93-106.

⁶² SC 23.

apostolique place au cœur de la vie liturgique la célébration du mystère pascal ainsi que l'énonce le n. 106 de la Constitution sur la liturgie à propos du dimanche :

L'Église célèbre le mystère pascal, en vertu d'une tradition apostolique qui remonte au jour même de la résurrection du Christ, chaque huitième jour, qui est nommé à bon droit le jour du Seigneur, ou dimanche. Ce jour-là, en effet, les fidèles doivent se rassembler pour que, entendant la Parole de Dieu et participant à l'Eucharistie, ils fassent mémoire de la passion, de la résurrection et de la gloire du Seigneur Jésus, et rendent grâces à Dieu qui les « a régénérés pour une vivante espérance par la résurrection de Jésus Christ d'entre les morts » (1 P 1, 3).

Certes, à la suite de Y. Congar, le *Catéchisme de l'Église Catholique* distingue Tradition apostolique et traditions ecclésiales⁶³ tout en plaçant la liturgie dans ces dernières :

La Tradition (...) vient des apôtres et transmet ce que ceux-ci ont reçu de l'enseignement et de l'exemple de Jésus et ce qu'ils ont appris par l'Esprit Saint. En effet, la première génération de chrétiens n'avait pas encore un Nouveau Testament écrit, et le Nouveau Testament lui-même atteste le processus de la Tradition vivante. Il faut en distinguer les « traditions » théologiques, disciplinaires, liturgiques ou dévotionnelles nées au cours du temps dans les Églises locales. Elles constituent des formes particulières sous lesquelles la grande Tradition reçoit des expressions adaptées aux divers lieux et aux diverses époques. C'est à sa lumière que celles-ci peuvent être maintenues, modifiées ou aussi abandonnées sous la conduite du Magistère de l'Église (CEC 83):

La distinction faite par CEC 83 à la suite d'Y. Congar, est d'ordre « didactique » résultant d'une démarche analytique mais non opérante si l'on considère la vie liturgique comme lieu où la Tradition se manifeste. En liturgie, la notion abstraite de « Tradition » (au singulier) n'est accessible qu'à travers des aspects concrets désignés par le terme de « traditions ». En d'autres termes, cette notion englobe les multiples manifestations de la tradition vivante qui se réinvente tout au long de l'histoire.

La difficulté majeure en liturgie est par conséquent de distinguer les diverses traditions et plus encore quelle valeur référentielle, quelle autorité, leur accorder. De plus au cours de l'histoire, on n'a pas manqué de revendiquer une origine ancienne et notamment apostolique, à des traditions spécifiques parfois tardives ou même inventées pour justifier un changement dans les pratiques. En d'autres termes, il est souvent difficile de déterminer l'origine d'un rite qualifié de « traditionnel ». Par ailleurs parce que l'édifice rituel a été maintes fois recomposé au gré des rencontres avec les cultures, le mélange des sources, des cultures et des traditions rend pratiquement impossible de repérer la « pureté » d'un rite.

⁶³ *Catéchisme de l'Église Catholique*, du 11 octobre 1992, Paris, Desclée-Mame, 2012 (en abrégé CEC, suivi du numéro) ; disponible sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM

Les Écritures : la règle suprême de la foi

Comme la théologie, mais selon des dynamiques différentes, la liturgie évolue en s'adaptant aux différentes cultures qu'elle rencontre dans l'histoire. Il s'agit toujours d'une certaine manière de rendre compte des données de la foi dans des cultures changeantes. C'est l'idée que « la liturgie est un élément constituant de la sainte et vivante Tradition » que le *Catéchisme de l'Église Catholique* exprime au n. 1124 en reprenant le célèbre adage « *Lex orandi, lex credendi* » attribué à Prosper d'Aquitaine et qu'il relie à l'enseignement de *Dei Verbum* (DV 8, §3) :

La foi de l'Église est antérieure à la foi du fidèle, qui est invité à y adhérer. Quand l'Église célèbre les sacrements, elle confesse la foi reçue des Apôtres. De là, l'adage ancien : « *Lex orandi, lex credendi* » (ou : « *Legem credendi lex statuat supplicandi* », selon Prosper d'Aquitaine, ep. 217 : PL 45, 1031) [V^e siècle]). La loi de la prière est la loi de la foi, l'Église croit comme elle prie. La Liturgie est un élément constituant de la sainte et vivante Tradition (cf. DV 8).

En conséquence, quand on parle de la Tradition, la liturgie est incluse, car comme la Sainte Écriture, elle fait partie de ce qui est sans cesse transmis dans l'Église. Pour la présente étude sur la normativité en liturgie, cette place de la liturgie comme partie de la Tradition implique donc de prendre la mesure du rapport entre liturgie, Tradition et Écritures.

Or sur cet aspect, le document majeur traitant de cette problématique est la Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la révélation divine. C'est en parlant de l'Église que DV affirme le caractère normatif général des Écritures et de la Tradition.

Toujours elle eut et elle a pour règle suprême de sa foi les Écritures, conjointement avec la sainte Tradition, puisque, inspirées par Dieu et consignées une fois pour toutes par écrit, elles communiquent immuablement la Parole de Dieu lui-même et font résonner dans les paroles des prophètes et des Apôtres la voix de l'Esprit Saint. Il faut donc que toute la prédication ecclésiastique, comme la religion chrétienne elle-même, soit nourrie et guidée par la Sainte Écriture (DV 21).

En premier lieu, l'Église, professe que l'Écriture et la Tradition sont la règle majeure de la foi, supérieure à toutes les autres. On peut estimer que dans cette vision, la liturgie est incluse dans la Tradition conformément au *Traité sur le Saint-Esprit* de St Basile le Grand⁶⁴. Mais on

⁶⁴ BASILE DE CESAREE, *Traité du Saint-Esprit*, deuxième édition entièrement refondue, texte grec, introduction, traduction et notes de Benoît PRUCHE, Paris, Cerf, « *SChr* » 17 bis, 1968, ch. XXVII, 66 – 188 A-C : « Parmi les doctrines et les proclamations gardées dans l'Église, on tient les unes de l'enseignement écrit et les autres on les a recueillies, transmises secrètement, de la tradition apostolique. Toutes ont la même force au regard de la piété, nul n'en disconvientra s'il a tant soit peu l'expérience des institutions ecclésiastiques ; car, si l'on essayait d'écarter les coutumes non-écrites comme n'ayant pas grande force, on porterait atteinte, à son insu, à l'Évangile, sur les points essentiels eux-mêmes ; bien plus, on ferait de la proclamation un nom vide de sens. Par exemple – pour rappeler ce qui vient en premier et dont l'usage est fort commun – : marquer du signe de la croix ceux qui espèrent en Notre Seigneur Jésus-Christ, qui nous a enseigné par écrit ? Se tourner vers l'Orient pendant qu'on prie, quelle Écriture nous l'a appris ? Les paroles de l'épiclese, au moment de la consécration du pain

peut regretter que le Concile n'ait pas nommé explicitement la liturgie. Comprendre cette affirmation de la règle de la foi est fondamental pour comprendre comment aborder la normativité propre de la liturgie et préciser comment la Tradition et l'Écriture sont impliquées dans ce jeu. Non seulement cette approche rend à la liturgie sa place de *Theologia Prima*⁶⁵ mais elle rend possible l'analogie entre « la règle de la foi » et « les règles liturgiques » sans pourtant les confondre.

Le deuxième aspect remarquable de ce passage de *Dei Verbum* est l'affirmation que les Écritures et la Tradition communiquent l'unique Parole de Dieu. Il s'agit d'un don de l'Esprit Saint qui inspire et guide son Église, un don qui se réalise en particulier dans la proclamation publique des Écritures dans l'assemblée liturgique. La Parole de Dieu se manifeste de manière privilégiée dans « le site » liturgique. Celle-ci communique l'Esprit de Dieu qui agit par le moyen de la Parole qui inspire et édifie l'Église, et révèle aux croyants le Christ comme bonne nouvelle du salut. C'est de là qu'émerge le caractère juridique de la liturgie.

1.3 Liturgie et Tradition entre Sacrosanctum Concilium et Gaudium Spes

La Constitution pastorale *Gaudium et Spes* sur l'Église dans le monde de ce temps opère une relecture qui comporte le risque de limiter la place de l'Église dans le monde dans un périmètre historique précis qui a été celui de l'époque de Vatican II. Cependant, elle met en lumière un autre aspect à savoir la portée anthropologique de la notion de tradition.

La notion de tradition ne peut se limiter à celle que la Tradition chrétienne a élaborée au cours du temps. Plus largement, la notion de tradition désigne effectivement la transmission de biens matériels ou immatériels entre les personnes ou les générations. C'est en la pensant dans sa dimension historique et culturelle que prend corps la notion de tradition dans l'Église. C'est ainsi que l'enseignement de *Gaudium et Spes* aborde l'idée de tradition, ce qui, d'une certaine manière, en limite la portée.

C'est au début d'un exposé préliminaire sur la « condition humaine dans le monde d'aujourd'hui » que le document conciliaire aborde la question de l'interprétation des signes des temps à la lumière de l'Évangile.

Pour mener à bien cette tâche, l'Église a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de

de l'eucharistie et de la coupe de la Bénédiction, quel est le saint qui nous les a laissées par écrit ? Nous ne nous contentons pas des paroles rapportées par l'Apôtre et l'Évangile ; avant et après, nous en prononçons d'autres, qui ont une grande importance pour le mystère, et qui viennent de l'enseignement non-écrit. Nous bénissons aussi l'eau du baptême, l'huile de l'onction et, en outre, le baptisé lui-même. En vertu de quels écrits ? N'est-ce pas en vertu de la tradition gardée secrète et cachée ? »

⁶⁵ Cf. David W. FAGERBERG, *Theologie Prima : whats is liturgical theology?*, Chicago/Mundelein, Illinois, Hillenbrand Books, 2004.

la vie présente et future et sur leurs relations réciproques. Il importe donc de connaître et de comprendre ce monde dans lequel nous vivons, ses attentes, ses aspirations, son caractère souvent dramatique. Voici, tels qu'on peut les esquisser, quelques-uns des traits fondamentaux du monde actuel (GS 4, 1)⁶⁶.

Dans la mesure où cette Constitution considère la place de l'Église et son dialogue avec le monde, son approche du rapport entre Tradition et liturgie est liée à celle de l'inculturation de l'annonce de l'Évangile :

1. Entre le message de salut et la culture, il y a de multiples liens. Car Dieu, en se révélant à son peuple jusqu'à sa pleine manifestation dans son Fils incarné, a parlé selon des types de culture propres à chaque époque.
2. De la même façon, l'Église, qui a connu au cours des temps des conditions d'existence variées, a utilisé les ressources des diverses cultures pour répandre et exposer par sa prédication le message du Christ à toutes les nations, pour mieux le découvrir et mieux l'approfondir, pour l'exprimer plus parfaitement dans la célébration liturgique comme dans la vie multiforme de la communauté des fidèles (GS 58 § 1 et 2)⁶⁷.

Dans ce passage, c'est le principe de l'inculturation de la foi qui préside la réflexion à une époque, où cette notion est en train d'émerger et d'être élaborée théologiquement. L'enjeu de la question porte donc sur la rencontre entre les cultures ou les traditions, une rencontre perçue à partir de deux pôles : celui de l'Église d'une part, et celui des diverses civilisations.

La liturgie constitue donc l'une des ressources qui, en dialogue avec les cultures, participe à l'annonce de la Bonne Nouvelle. Cependant, dans ce dialogue avec les cultures, c'est la tradition propre de l'Église qui joue le rôle déterminant en raison de la dimension universelle de son message :

Mais en même temps, l'Église, envoyée à tous les peuples de tous les temps et de tous les lieux, n'est liée d'une manière exclusive et indissoluble à aucune race ou nation, à aucun genre de vie particulier, à aucune coutume ancienne ou récente. Constamment fidèle à sa propre tradition et tout à la fois consciente de l'universalité de sa mission, elle peut entrer en communion avec les diverses civilisations : d'où l'enrichissement qui en résulte pour elle-même et pour les différentes cultures (GS 58 § 3)⁶⁸.

⁶⁶ GS 4, 1: « *Ad tale munus exsequendum, per omne tempus Ecclesiae officium incumbit signa temporum perscrutandi et sub Evangelii luce interpretandi; ita ut, modo unicuique generationi accommodato, ad perennes hominum interrogationes de sensu vitae praesentis et futurae deque earum mutua relatione respondere possit. Oportet itaque ut mundus in quo vivimus necnon eius exspectationes, appetitiones et indoles saepe dramatica cognoscantur et intelligantur. Quaedam autem principaliores mundi hodierni notae sequenti modo delineari possunt* ».

⁶⁷ GS 58 § 1 et 2: « *Inter nuntium salutis et culturam humanam multiplices nexi inveniuntur. Nam Deus, populo suo sese revelans usque ad plenam sui manifestationem in Filio incarnato, locutus est secundum culturam diversis aetatibus propriam. Pariter Ecclesia, decursu temporum variis in condicionibus vivens, diversarum culturarum inventa adhibuit, ut nuntium Christi in sua praedicatione ad omnes gentes diffundat et explicet, illud investiget et altius intelligat, in celebratione liturgica atque in vita multiformis communitatis fidelium melius exprimat* ».

⁶⁸ GS 58 § 3: « *At simul, ad omnes populos cuiusvis aetatis et regionis missa, Ecclesia nulli stirpi aut nationi, nulli particulari morum rationi, nulli antiquae aut novae consuetudini exclusive et indissolubiler nectitur. Propriae traditioni inhaerens et insimul missionis suae universalis conscia, communionem cum diversis culturae formis inire valet, qua tum ipsa Ecclesia tum variae culturae ditescunt* ».

Considéré comme un élément qui « contribue à former la liberté intérieure de l'homme »⁶⁹, le culte est compris à partir de sa dimension missionnaire ou évangélisatrice. Il est un moyen pour faire connaître le Christ et aider dans le combat contre le péché, en vue « d'élever la moralité des peuples » (GS 58, 4). A la fois apologétique et instrumentale, cette approche de la liturgie s'éloigne de la vision exprimée par la Constitution sur la liturgie, qui fait de la célébration du mystère pascal le cœur de la liturgie chrétienne. Si d'une part, *Gaudium et Spes* met en valeur les cultures et les traditions de divers peuples⁷⁰, d'autre part, elle ne traite pas spécialement ni des moyens de la vie spirituelle, ni de la place de la liturgie dans les cultures et de son influence possible dans le monde à travers la rencontre avec les cultures non chrétiennes. Toutefois, *Gaudium et Spes*, dans le sillage de SC 123⁷¹ et du discours de Paul VI aux artistes⁷², reconnaît la capacité de la liturgie d'intégrer « des nouvelles formes d'art qui conviennent à nos contemporains, selon le génie de diverses nations et régions » (GS 62,4)⁷³.

Le rapport entre la liturgie et les traditions et les cultures des différents peuples est donc traité en priorité par *Sacrosanctum Concilium* mais avec une approche institutionnelle dans un développement sur les « normes pour adapter la liturgie au caractère et aux traditions des différents peuples »⁷⁴.

⁶⁹ GS 58, 4 : « *Bonum Christi nuntium hominis lapsi vitam et cultum continenter renovat, et errores ac mala, ex semper minaci peccati seductione manantia, impugnat et removet. Mores populorum indesinenter purificat et elevat. Animi ornamenta dotesque cuiuscumque populi vel aetatis supernis divitiis velut ab intra fecundat, communit, complet atque in Christo restaurat (129). Sic Ecclesia, proprium implendo munus (130), iam eo ipso ad humanum civilemque cultum impellit atque confert, et actione sua, etiam liturgica, hominem ad interiorem libertatem educat* ».

⁷⁰ Cf. GS 60, 1 et notamment, n. 92, 4 : « Nous tournons donc aussi notre pensée vers tous ceux qui reconnaissent Dieu et dont les traditions recèlent de précieux éléments religieux et humains, en souhaitant qu'un dialogue confiant puisse nous conduire tous ensemble à accepter franchement les appels de l'Esprit et à les suivre avec ardeur... »

⁷¹ SC 123 : L'Église n'a jamais considéré aucun style artistique comme lui appartenant en propre, mais, selon le caractère et les conditions des peuples, et selon les exigences des divers rites, elle a admis les genres de chaque époque, produisant au cours des siècles un trésor artistique qu'il faut conserver avec tout le soin possible. Que l'art de notre époque et celui de tous les peuples et de toutes les régions ait lui aussi, dans l'Église, liberté de s'exercer, pourvu qu'il serve les édifices et les rites sacrés avec le respect et l'honneur qui leur sont dus ; si bien qu'il soit à même de joindre sa voix à cet admirable concert de gloire que les plus grands hommes ont chanté en l'honneur de la foi catholique au cours des siècles passés.

⁷² PAULUS VI, *Discorso agli artisti romani*, 7 maii 1964, AAS 56 (1964), pp. 439-442.

⁷³ GS 62, 4 : « *Exinde adlaborandum est ut artium illarum cultores se ab Ecclesia in sua navitate agnitos sentiant et, ordinata libertate fruentes, faciliora commercia cum communitate christiana instituant. Novae quoque formae artis, quae coaevis nostris aptantur iuxta variarum nationum et regionum indolem, ab Ecclesia agnoscantur. In sanctuario autem recipiantur, cum, modo dicendi accommodato et liturgiae exigentiis conformi, mentem ad Deum erigunt* ».

⁷⁴ Cf. SC 37-40 ; notamment n. 38 : « (...) on admettra des différences légitimes et des adaptations à la diversité des assemblées, des régions, des peuples, surtout dans les missions, même lorsqu'on révisera les livres liturgiques ; et il sera bon d'avoir ce principe devant les yeux pour aménager la structure des rites et établir les rubriques » ; SC 39 « (...) il reviendra à l'autorité ecclésiastique ayant compétence sur le territoire, mentionnée à l'article 22 § 2, de déterminer les adaptations (...) conformément toutefois aux normes fondamentales contenues dans la présente Constitution » ; et surtout SC 40 : « Mais, comme en différents lieux et en différentes circonstances, il est urgent d'adapter plus profondément la liturgie, ce qui augmente la difficulté : 1. L'autorité ecclésiastique ayant compétence sur le territoire, mentionnée à l'article 22 §2, considérera avec attention et prudence ce qui, en ce domaine, à partir des traditions et du génie de chaque peuple, peut opportunément être admis dans le culte divin. Les adaptations jugées utiles ou nécessaires seront proposées au Siège apostolique pour être introduites avec son consentement. 2. Mais pour que l'adaptation se fasse avec la circonspection nécessaire, faculté sera donnée par le Siège apostolique à cette autorité ecclésiastique territoriale de permettre et de diriger, le cas échéant, les

Il faut rappeler que le chapitre premier de *Sacrosanctum Concilium* considère les principes généraux pour la restauration et le progrès de la liturgie et que c'est dans la troisième partie qui envisage la restauration de la liturgie, qu'est abordée cette question de l'adaptation « au caractère et aux traditions des différents peuples ».

L'encadrement juridique du processus d'adaptation qui apparaît dans ces passages de la Constitution sur la liturgie est certes en partie voulu pour protéger la tradition liturgique romaine. Mais en réalité, à travers ces processus, on voulait chercher pour la liturgie un principe d'unité dans la diversité alors que pendant des siècles, et notamment depuis Trente face aux réformes protestantes, le catholicisme pensait la liturgie selon un modèle d'unité par l'uniformité. Il reste que dans le catholicisme romain, la relation entre Tradition et liturgie demeure profondément marquée par l'approche juridique qui s'était imposée dans l'Église romaine depuis les ruptures du XVI^e siècle.

Néanmoins, il en résulte que les déterminations du concile iront favoriser l'ouverture de la liturgie à la richesse et diversité de cultures et de peuples dans les instructions pour l'application de *Sacrosanctum Concilium*⁷⁵ et aussi la présence d'un fort accent pastoral dans les *preanotandas* des livres liturgiques élaborés *a posteriori*.

1.4 Liturgie et Tradition : une question ecclésiologique avec sa répercussion sur le plan juridique

Ce qui vient d'être exposé est essentiel dans notre démarche qui consiste à identifier les traces et les dynamiques de la normativité en liturgie : il s'agit en effet d'articuler liturgie et tradition et en même temps de penser la normativité liturgique comme une dimension de la Tradition. Il est nécessaire en conséquence de poursuivre l'étude à partir de différents points de vue sur la Tradition. Nous en adoptons trois : ceux de l'ecclésiologue Yves-Marie Congar, du théologien Joseph Moingt et du théologien de la sacramentaire Louis-Marie Chauvet⁷⁶. Il est cependant à noter qu'il ne s'agit pas ici d'une analyse de la pensée de ces auteurs sur la Tradition mais d'une mise en valeur de quelques éléments propres à favoriser la compréhension du phénomène de la normativité liturgique. En outre, ces approches seront éventuellement

expériences préalables nécessaires dans certaines assemblées appropriées à ces essais et pendant un temps limité. 3. Parce que les lois liturgiques présentent ordinairement des difficultés spéciales en matière d'adaptation, surtout dans les missions, on devra, pour les établir, avoir à sa disposition des hommes experts en ce domaine.

⁷⁵ Cf. CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *La liturgie romaine et l'inculturation : IV^e Instruction de la Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements pour une juste application de la Constitution conciliaire sur la liturgie*, DC 2093, 1995, 435-446.

⁷⁶ Parmi beaucoup d'autres (comme K. Rahner, H. de Lubac, etc.), ces théologiens ont été choisis en fonction de leur influence notoire en ce domaine, influence qui s'est exercée avant, durant et après le concile, comme c'est le cas de Y.-M. Congar ; en raison du regard nouveau sur le sujet, comme c'est le cas de J. Moingt ; et grâce l'effort accompli pour penser la place de la liturgie comme Tradition, comme c'est le cas de L.-M. Chauvet.

confrontées avec les inspirations de Romano Guardini dans l'ouvrage décisif pour le Mouvement liturgique du XX^e siècle que fut *L'esprit de la liturgie*⁷⁷.

a) *La perspective d'Yves-Marie Congar*⁷⁸

Sous le titre *La Tradition et les traditions*⁷⁹, Yves-Marie Congar publie entre 1960 et 1963, donc durant le Concile, une œuvre en deux volumes. Dans le deuxième volume qui sera publié entre l'élaboration de la Constitution *Sacrosanctum Concilium* et celle de la Constitution *Lumen gentium*, c'est sous un angle théologique qu'Yves Congar aborde la question de la Tradition. L'étude est dédiée aux membres et aux présidents des commissions du Concile Vatican II.

Si dans un premier temps, Y. Congar présente la Tradition comme « instrument » de transmission de la foi, le centre de l'attention est tourné vers le pôle récepteur de la Tradition et sur le type de relation qu'elle établit entre les sujets. Par ce moyen, il se met à distance de la conception de la Tradition comme transmission d'un dépôt, pour la penser comme une réalité engendrée par une parole créatrice et qui instaure une relation entre les participants de cette opération.

Y. Congar souligne encore deux autres aspects de la Tradition : d'une part, l'aspect actif et conscient du pôle récepteur, d'autre part, le type de relation que cette transmission instaure, désignée comme « rapport religieux »⁸⁰ et produite par une parole reçue consciemment dans la foi par un sujet croyant. Le récepteur la Parole : celle-ci est instance de discernement lorsqu'elle est « gardée » dans l'obéissance de la foi. Toutefois, il persiste toujours une certaine « tension » entre la réception active du contenu transmis et l'obéissance de la foi. Yves-Marie Congar caractérise ce processus comme « un échange de dons »⁸¹, une réciprocité qui constitue le corps du Christ en « une seule chair »⁸². C'est en ceci que consiste le dynamisme intérieur de la tradition en ceux qui la reçoivent. Il s'agit alors d'une « mutualité constitutive » entre les

⁷⁷ Romano Guardini est une des figures les plus importantes du renouveau liturgique et, parmi ses écrits, *L'esprit de la liturgie* occupe une place privilégiée comme inspiratrice du Mouvement liturgique. La présente étude a été en partie inspirée par les chapitres IV (*Le symbolisme liturgique*) et V (*De la liturgie comme jeu*) de cet ouvrage. Cf. Romano GUARDINI, *L'esprit de la liturgie*, trad. Robert D'HARCOURT, Paris, Parole et Silence, 2007, de *Vom Geist der Liturgie*, 1918, Verlagsgemeinschaft Matthias-Grünwald, Mainz/Ferdinand Schöningh, Paderborn, Auflage 1997 ; *Romano Guardini (1885-1968) 100 ans après la parution de l'esprit de la liturgie*, LMD 291, 2018/1 ; Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, *Romano Guardini, La vie et la pensée, 1885-1968*, Paris, Salvator, 2012.

⁷⁸ Pour des repères bibliographiques de Y. Congar et de son œuvre voir : Joseph FAMEREE et Gilles ROUTHIER, *Yves Congar*, Paris, Cerf, « Initiation aux théologiens », 2003 ; Gabriel FLYNN, *Yves Congar. Théologien de l'Église*, trad. de l'ang. et de l'ita. par Dominique BARRIOS-DELGADO, Jean PRIGNAUD et Jacques MIGNON, Paris, Cerf, 2007 ; Hervé LEGRAND, « Yves Congar (1904-1995) : une passion pour l'unité », *NRTh* 2004/4, 126, 529-554 ;

⁷⁹ Yves-Marie CONGAR, *La Tradition et les traditions*, t. I, *Essai historique*, t. II, *Essai théologique*, Paris, A. Fayard, « Le Signe », 1960 et 1963.

⁸⁰ Y.-M. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, t. II, p. 28.

⁸¹ *Ibid.*, p. 29.

⁸² *Ibid.*

partenaires de cette relation où la constitution du Corps du Christ résulte du rapport religieux créé entre le Christ et le croyant mais aussi entre les partenaires de la même foi⁸³. L'analogie eucharistique n'est pas anodine, car en régime chrétien, ce rapport se manifeste avant dans la célébration liturgique.

Sans pouvoir échapper aux conditionnements humains, l'histoire des croyants reste toujours marquée par le rapport entre Dieu et l'humanité : c'est pourquoi ce rapport religieux trouve lui-même son sens et son fondement dans le mystère pascal. Dieu, en son fils, est entré dans le temps des hommes : et l'incarnation engendre une relation filiale et sanctifiante entre Dieu et l'humanité. En Jésus, ce rapport religieux devient une histoire sainte dans une relation d'alliance qui reçoit son accomplissement⁸⁴. Cette alliance définitive entre Dieu et l'humanité en Jésus-Christ continue d'opérer à travers l'Église par l'action du Saint-Esprit qui la conduit en vue de l'annonce de la Bonne Nouvelle. La dialectique entre la liberté humaine et la grâce divine conduit l'histoire universelle à son terme⁸⁵ et ce mouvement est suscité par la rencontre entre la parole de la foi et le sujet qui la reçoit.

Si la Tradition est fondée sur une ontologie de la finalité (nous marchons vers), la constitution graduelle de ce rapport religieux dans l'histoire sainte est à reconnaître dans sa continuité, et cela, même si la révélation est déjà achevée. Si pour R. Guardini « notre vie ne doit pas seulement être considérée dans le déroulement du temps comme un fragment d'histoire, quelque chose d'elle appartient à l'ordre de l'éternel. Et, c'est ce quelque chose que satisfait la liturgie »⁸⁶, pour Congar cette « ontologie propre à l'histoire sainte... est apparentée à l'ontologie sacramentelle »⁸⁷. Or, de la même façon qu'au moment de leur célébration, les sacrements installent un temps nouveau où, passé, présent et futur peuvent se rencontrer et trouver un sens nouveau, il est possible de parler de la sacramentalité du temps pour l'Église, dans l'Église et de l'Église. Et cette sacramentalité est en vue du rapport d'alliance institué par Dieu, inscrit dans la succession des alliances et dont l'accomplissement plénier est en Jésus. Ainsi, l'œuvre du Saint-Esprit est de créer la communion entre le passé, le présent et le futur en anticipant le royaume. Le dépassement des limites imposées par le temps du mystère trinitaire dans l'Église⁸⁸. Néanmoins, les images de « germe » et de « fruit »⁸⁹ utilisées par Congar montrent que l'histoire du salut comporte des choses qui se trouvent à l'état de potentialité : pas encore totalement manifestées et pourtant déjà intégralement données.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 32.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁸⁶ R. GUARDINI, *L'esprit de la liturgie*, p. 54.

⁸⁷ Y.-M. CONGAR, *La tradition et les traditions*, t. II, p. 34.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 33.

C'est dans le cadre de l'histoire terrestre que l'histoire sainte trouve sa place. C'est là aussi que la liberté humaine peut advenir, puisque c'est dans l'histoire que les hommes peuvent répondre « aux initiatives de Dieu »⁹⁰. En tant que « Peuple de Dieu », l'Église s'édifie à partir des initiatives et des manifestations de Dieu dans l'histoire et à partir des réponses humaines dans le temps. Le dépôt apostolique et prophétique est le principe vivant qui, par l'inspiration du Saint-Esprit, nourrit l'histoire des réponses humaines à Dieu. Le temps de l'Église est le temps de l'accomplissement où les réponses suscitées par le Saint-Esprit, forgent le rapport d'alliance révélé et institué par Jésus, une fois pour toutes⁹¹. Le lieu de la Tradition est le temps de l'Église chargée comme le scribe de l'Évangile de tirer sans cesse du nouveau à partir des choses anciennes (cf. Mt 13, 52 : « C'est pourquoi tout scribe devenu disciple du royaume des Cieux est comparable à un maître de maison qui tire de son trésor du neuf et de l'ancien. »). La Tradition enregistre les explicitations et développements de ce dépôt au cours du temps, mais elle n'est ni une compilation de tous ces développements, ni un choix qui conduirait à une fixation sur un moment donné. La Tradition réinterprète sans cesse le dépôt.

La compréhension de la Tradition selon le modèle de la fidélité vivante a amené Y.-M. Congar à concevoir la Tradition comme « marquée » par la présence décisive du Magistère. Ce fait l'a conduit à construire une notion de Tradition comme synthèse actualisée du dépôt sacré. En fondant le caractère actif de la réception à l'intérieur du processus de transmission de la foi, le dominicain situe l'Église dans l'histoire et dans le temps. Plus encore, et sous l'horizon eschatologique, il parvient ainsi à penser un échange des dons qui édifie le Corps Mystique. Y.-M. Congar comprend le rôle des fidèles en termes de réception et de conservation de la foi. Même s'il ne considère pas le magistère comme source de la Révélation, la transmission et l'explicitation de la foi restent réservées au magistère. Le rapport entre la Tradition et le temps de l'Église peut être vu à partir de la relation entre passé et présent mais aussi de celle qui se noue entre présent et futur. Mais c'est « l'aujourd'hui » de l'histoire humaine qui prend une place considérable dans ce schéma.

En célébrant le mystère, l'Église actualise les événements salvifiques et rompt l'enfermement dans le passé (« il n'est plus », « il était » etc.) : dans la réalité sacramentelle, par la grâce du Saint-Esprit et d'une façon mystérieuse, la réalité passée « éclôt » aujourd'hui. Nous pouvons même dire que le passé est, d'une certaine façon, « ignoré » au moment où l'Église proclame la présence de Celui qui a été mort mais qui est éternellement vivant par la grâce du même Esprit. Dans ce sens, la Tradition d'un dépôt à travers le temps tient vivante la vérité de foi qui constitue l'Église. Elle ne se réduit pas à la simple transmission de formes parce qu'elle est bien davantage la transmission vivante, et en Église, de la foi. Et, en ce sens,

⁹⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁹¹ *Ibid.*, p. 37.

elle est liturgie. Ainsi, la Révélation transmise est perpétuellement renouvelée, conforme à « la forme donnée »⁹² et garantie par le Saint-Esprit qui est « le principe vivant et absolu d'identité »⁹³.

Quand nous pensons le présent par rapport au futur, nous sommes, selon Y.-M. Congar, dans le champ de l'eschatologie ontologique : « les choses sont vraiment ce qu'elles sont appelées à être par Dieu »⁹⁴. En suivant ce schéma on peut affirmer que la vérité, elle-même, se fait (est faite par) et se trouve à la fin, alors même qu'elle est présente dès le commencement. Les notions bibliques de promesse et de témoignage renforcent cette compréhension eschatologique de l'ontologie dans la mesure où elle assure l'intention de Dieu : son projet d'amour et de salut pour le monde entier⁹⁵.

Si d'une part l'accueil de la Parole est personnel, d'une autre « la foi du chrétien est toujours entourée, comme de sa sphère de vie, par la réalité concrète de l'Église »⁹⁶. Y. Congar nomme cette réalité « ecclésiosphère ». Certes, « la culture donne à la religion le moyen de s'exprimer ; elle l'aide à voir clair sur elle-même, à distinguer l'essentiel de l'accessoire, le moyen du but, la route de l'objectif »⁹⁷. Pourtant, le caractère historique, temporel et concret de l'Église et de l'être humain interpelle la Tradition. Comment recevoir d'une façon vivante le dépôt « sans y rien ajouter, sans en rien soustraire » ?⁹⁸ Comment les hommes peuvent-ils recevoir le dépôt sacré de la Tradition, c'est-à-dire à la façon d'êtres vivants temporellement situés et historiquement marqués, tout en gardant l'intégralité du message ? Le dynamisme établi par le rapport religieux reste aussi vivant que le dépôt transmis. La solution à ce dilemme trouvera une réponse dans la réglementation dont le canon des Écritures est en quelque sorte le paradigme, et dans la Tradition, dont la liturgie est l'expression première.

b) La perspective de Joseph Moingt

En partant de la notion de rupture instauratrice élaborée par Michel de Certeau⁹⁹, Joseph Moingt désigne la Tradition chrétienne comme l'activité d'un « sujet collectif et

⁹² *Ibid.*, p. 38.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁹⁷ R. GUARDINI, *L'esprit de la liturgie*, p. 28.

⁹⁸ Y.-M. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, t. II, p. 30.

⁹⁹ Intéressé au fonctionnement de l'expérience chrétienne, M. de Certeau essaye de rendre compte de cette réalité à travers la notion de rupture instauratrice. Il illustre son propos par un exemple : « Quels que soient les types de transmission ou de lecture des « origines » (et Dieu sait s'ils sont divers et parfois lointains), ils *ne répètent jamais* l'Évangile, mais ils *ne sont pas possibles sans lui*. De cette inauguration passée, aucun savoir ne saurait donc fournir une représentation universelle. En tant qu'il est fondateur, un événement n'est pas susceptible d'une connaissance objective. Non pas que la vie, les discours, la mort et la résurrection de Jésus n'aient pas laissé de traces dans l'organisation des communautés ou des écritures anciennes. Mais le relevé de ces traces – et l'objet précieux qu'il dessine en pointillés comme le « fait historique » postulé par ces écritures – n'est

historique constitué d'une multitude d'actes par lesquels ces communautés se disent mutuellement leur fidélité à une même origine et l'inscrivent dans l'histoire à venir »¹⁰⁰. À partir de ce concept, il est possible de dégager plusieurs éléments importants.

Tout d'abord, il convient de considérer la Tradition dans son inscription temporelle. La Tradition est inséparable de toutes ses implications dans l'histoire et le temps. Si le passé se présente comme une référence stable, il ne peut pour autant fixer les choses de manière paralysante. Bien au contraire, dans cette conception de la Tradition, les événements du passé sont compris dans une approche de la dynamique intérieure de la foi vécue au sein des communautés et une dynamique qui supporte donc un « aller vers » un avenir. Le futur trouve son sens sous l'horizon d'un avenir qui est conçu comme un « point d'arrivée », lequel demeure en même temps inachevé. Ce point d'arrivée doit être compris à partir de « l'aujourd'hui », seule réalité véritablement accessible, mais qui, basée sur la « fidélité à une même origine »¹⁰¹, est polarisée vers le futur. Alors, la foi reçue dès l'origine est assumée, assimilée et vécue par la communauté croyante, au point qu'elle devient « sa foi ». L'acte de s'approprier le « point de source » dans la perspective du futur est fondamental pour maintenir « la fidélité vivante » à la foi reçue. En d'autres termes, les communautés qui constituent l'Église vivent à travers l'affirmation et la réaffirmation de leur foi par des actes, de manière relationnelle et effectivement en vue d'un avenir. C'est précisément ici que se trouve le point de jointure entre liturgie et Tradition. J. Moingt conçoit le fonctionnement de la transmission comme « un écart vis-à-vis du passé qui autorise l'acte de transmettre dans l'invention du présent »¹⁰².

Ensuite, quant au rapport avec le fondement structurant des communautés, J. Moingt adopte une fois encore comme point de départ la pensée de Michel de Certeau. Le modèle de ce fondement est la relation trinitaire entre le Fils et son Père dans la communion de l'Esprit¹⁰³. C'est sur la base de cette relation trinitaire, qui implique une reconnaissance réciproque, que reposent les relations à l'intérieur des communautés et celles entre les communautés. C'est cette relation réciproque qui à l'exemple de la vie trinitaire, constitue les communautés comme communautés « chrétiennes ». Cette relation dépasse le temps et l'espace : elle relie les communautés d'hier à celles d'aujourd'hui. Elle s'enracine donc dans le passé pour porter les communautés d'aujourd'hui et celles de l'avenir.

pas la preuve ; c'est, dans l'historiographie présente (et sous la forme d'une conception actuelle et passagère de l'histoire), une trace de plus de la relation que des croyants ont posée dès le début lorsque ce qu'ils apprenaient devenait pour eux un événement en leur « ouvrant le cœur » à de nouvelles possibilités », Michel DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, « Esprit », 1987, p. 221 (texte intégral p.183-226) ; cet texte a été publié originalement dans la revue *Esprit*, juin 1971, p. 1177-1214.

¹⁰⁰ Joseph MOINGT, « Transmettre un avenir de foi », *RSR* 81/1, 1993, p. 20.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰² *Ibid.*, p. 20.

¹⁰³ DV 8 mettra en exergue l'expression trinitaire de la Tradition comme structurant du rapport interne en Église et de l'Église avec le monde : « Ainsi Dieu, qui a parlé jadis, ne cesse de converser avec l'Épouse de son Fils bien-aimé, e l'Esprit Saint, par qui la voix vivante de l'Évangile retentit dans l'Église et, par l'Église, dans le monde, introduit les croyants dans la vérité tout entière et fait que la parole du Christ réside en eux avec toute sa richesse (cf. Col 3,16) ».

Il est possible de relever ici, qu'en visant la communauté liturgique, Romano Guardini, dans *L'esprit de la liturgie*, ouvrage publié en allemand en 1918, soulignait le « nous » de l'assemblée qui célèbre :

La liturgie ne dit pas « Je », mais « Nous » (...) ce n'est point l'individu, c'est l'ensemble, la totalité des croyants qui lui sert de support. Par quoi est constitué cet ensemble, cette totalité ? Non point par l'addition numérique des êtres réunis dans le temps et dans le lieu du sanctuaire, non point par le « convent » assemblé. La collectivité dont il s'agit ici déborde toutes les limites spatiales ; elle enferme dans son réseau les croyants du globe entier. Elle déborde également les limites du temps en ce sens que la communauté qui prie sur terre est reliée et ne fait qu'un avec les élus qui sont déjà dans l'éternité et pour lesquels le temps n'existe plus¹⁰⁴.

La problématique de R. Guardini peut dès lors trouver une ouverture théologique dans la pensée de J. Moingt : « la relation trinitaire est fondatrice du lien de fidélité qui fait la cohérence de l'Église dans le temps et dans l'espace »¹⁰⁵. En fondant la vie de l'Église sur la relation trinitaire, l'option théologique de J. Moingt consiste à inscrire, au cœur des communautés, la possibilité d'un choix sans cesse renouvelé. C'est ainsi que J. Moingt peut affirmer que le passé ne vient pas jusqu'à nous « de sa propre autorité »¹⁰⁶ mais que nous « allons à lui de notre propre décision »¹⁰⁷.

Être vivant dans « l'aujourd'hui de l'histoire » implique d'affirmer l'existence du passé comme quelque chose qui était et qui n'est plus. Cette option implique une « rupture radicale » entre le présent et le passé. Le présent est toujours un événement nouveau, un autre, un étranger par rapport au passé. Quand les communautés se tournent vers le passé, la « rupture instauratrice » demeure une réalité ineffaçable, et se profile alors une certaine « réinstauration » du passé : celui-ci est « créé » à nouveau dans le présent, non pas à l'identique mais d'une façon nouvelle ce que, de manière cohérente, Joseph Moingt désigne par l'expression « le passé du présent »¹⁰⁸.

Comprendre la Tradition comme succession de ruptures instauratrices, voire comme « hérésie » par rapport au passé et ainsi comme ouverture à l'avenir aide à dépasser le défi de la fragmentation de la société actuelle. Les communautés de foi défendues par J. Moingt ne correspondent pas au modèle ancien des communautés au sens étroit du terme. Il faut comprendre ces communautés comme le lieu où se vit une véritable expérience communautaire de la foi. Dans un monde blessé qui engendre des hommes également blessés, une expérience de foi peut changer radicalement le sens des vies, tout en redonnant une raison d'exister. L'espérance chrétienne est une réponse à la perte de sens. Dans le sein d'une communauté,

¹⁰⁴ R. GUARDINI, *L'esprit de la liturgie*, p. 31.

¹⁰⁵ J. MOINGT, « Transmettre un avenir de foi », p. 21.

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 21.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

considérer le futur avec la certitude fondée sur l'expérience du Ressuscité peut en effet refaire les liens de vie qui ont été jadis cassés. Dans ce parcours, le passé reste comme mémoire vivante et la source de l'Évangile peut jaillir aujourd'hui.

En tant que tradition (donc un ensemble de pratiques reçues du passé), la liturgie « fait » Tradition vivante : elle actualise en effet un événement du passé dans le présent de la communauté chrétienne, transformant ainsi le passé en présent à partir d'une ouverture vers l'avenir. Le raisonnement de J. Moingt est simple et logique : il est impossible, en raison de la rupture entre passé et présent, de retrouver le passé tel qu'il était. La Tradition se trouve entre « la fidélité créatrice » et « les ruptures instauratrices »¹⁰⁹, sous peine de cesser d'exister. Au cœur de ce paradoxe, la liturgie joue le jeu symbolique relationnel qui malgré les ruptures, permet aux communautés chrétiennes de rester fidèles à la Révélation reçue et en même temps d'être créatrices grâce au mémorial qui actualise l'action salvifique de Dieu. En ce sens, la liturgie est ce qui assure à la Tradition d'être toujours vivante, et dans cette ligne, la normativité liturgique remplit la fonction de garantie du processus.

Penser une fidélité créatrice correspond déjà à un certain paradoxe car ceci implique une dynamique où l'attachement au passé est comme absorbé par la nécessaire nouveauté. Penser les ruptures instauratrices exige un effort encore plus grand : c'est alors un paradoxe au sens fort du terme qui exige de regarder comment le passé demeure ancré dans le présent, et ceci en vue du futur. Le point originel (« passé ») garde toute sa valeur au fur et à mesure qu'il est assumé, assimilé et vécu par la communauté des croyants dans une foi actuelle toujours orientée vers l'avenir une fois que

La rupture n'est jamais totale, car le passé habite déjà le présent au moment où nous le saisissons et détachons du passé le fruit qu'il portait, comme un présent du passé ; le geste même d'accueillir le passé lui donne une existence nouvelle, l'altération qu'il subit en nous le sauve de la mort et le fait passer au présent, c'est donc la fidélité au passé qui est le principe de sa novation et c'est l'innovation qui fait la transmission¹¹⁰.

Il est donc nécessaire de revenir constamment à ce « point source ». Cependant ce retour est fait par des êtres appartenant à un temps donné qui s'approprient ainsi le passé d'une façon nouvelle. C'est en effet dans la mesure même où l'on s'approprie le passé, que les ruptures peuvent devenir instauratrices. Malgré les ruptures, c'est justement ici que la liturgie joue son rôle de médiatrice : l'action rituelle aide à assurer symboliquement ce processus de transmission. Et, en ce sens, la liturgie est à la fois « instauratrice » et dynamique. De nouveaux liens se créent ainsi entre le présent et le passé. D'une certaine manière, le passé réassumé cesse d'être « passé », pour devenir présent, en s'orientant vers l'avenir. La Tradition est vivante,

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

parce qu'elle se transforme dans l'acte de transmettre : et ce processus de transmission qui réinvente sans cesse la Tradition, influe sur les règles liturgiques qui loin d'être immuables, participent à cette « innovation ».

Pour Joseph Moingt, il est difficile de justifier cette rupture instauratrice à partir d'une lecture de la tradition « à la façon du Magistère »¹¹¹, car cette manière de lire les traditions tend en effet à donner l'impression de lire « un texte continu dont toutes les pièces, bien qu'elles se succèdent à travers les siècles, s'emboîtent les unes dans les autres et se présupposent mutuellement »¹¹². Par contre, la lecture faite par l'histoire situe la foi dans son époque dont le contexte socio-historique permet d'entrevoir les nouveautés qui arrivent à chaque période de l'histoire. Et, même si « cet énoncé nouveau provient réellement de la foi du passé »¹¹³, l'acte de vivre la foi aujourd'hui d'une façon différente d'hier fait que cet énoncé prend de la distance et provoque la rupture. Toujours selon Moingt, c'est « l'audace de l'innovation qui permet à la foi de faire face à la nouveauté de l'histoire »¹¹⁴. Reviendrait-il aux règles liturgiques de suivre ce dynamisme de la rupture et de l'instauration ?

c) La perspective de Louis-Marie Chauvet

Le terme Tradition n'appartient pas au vocabulaire chrétien de manière exclusive. Son champ sémantique est assez large et, par conséquent, son emploi est variable et même au sein de l'Église catholique, il est compris de manières fort diverses. La distinction formulée par Y. Congar entre la Tradition et les traditions, fait que la notion de Tradition (avec une majuscule) fait toujours référence à la Tradition Apostolique, c'est-à-dire à la vie de l'Esprit transmise dans l'Église depuis la Pentecôte par les apôtres (cf. Ac 2,1-47). Il s'agit de la transmission de la bonne nouvelle du salut sous la forme orale ou écrite et qui se confond donc avec celle de l'héritage du Christ. En d'autres termes, c'est le Christ lui-même qui se rend « présent » par ses enseignements et ses exemples. Cette manière de comprendre la Tradition est mise en exergue par *Dei Verbum*¹¹⁵. Dans cette ligne, où la Tradition se présente comme héritage, celle-ci est l'œuvre de l'Esprit qui agit toujours en son Église.

Dans un article publié en 1989 dans *La Maison Dieu*, Louis-Marie Chauvet expose sa pensée sur la notion de tradition en mettant tout d'abord en évidence le caractère polysémique du terme. D'un point de vue anthropologique, la tradition peut être « religieuse, éthique,

¹¹¹ *Ibid.*, p. 22.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Voir spécialement DV 7 et 8, passages repris et explicités dans *Catéchisme de l'Église Catholique*, nn. 75-79.

politique, vestimentaire, culinaire... »¹¹⁶. Et de plus, si nous considérons une de ces significations dans le seul contexte spécifique de la tradition religieuse, elle se décline en Tradition Apostolique ou en celle des pères de l'Église, mais également en tradition biblique, liturgique, magistérielle, etc. En chacune de ces traditions, il serait encore possible d'envisager d'autres déclinaisons. En outre, et c'est souvent le cas, ces différents « types » de traditions peuvent s'emboîter, comme une poupée russe : on peut donc postuler que « la notion de tradition est relativement indéterminée »¹¹⁷.

Dans le domaine particulier de la liturgie, la Tradition « porte sur des éléments rituels, et plus précisément sur leur forme, séquentielle, posturale, gestuelle, verbale... »¹¹⁸. Sa force s'exprime donc d'abord sous les aspects formels qui constituent une des dimensions centrales de la liturgie, avec toutes les possibles « contradictions » que cela comporte. C'est à travers les colonnes d'église, les parements, les vases sacrés, les chants et la musique, mais aussi l'odeur de l'encens, les cierges ou les fleurs, et surtout les rituels, que la liturgie transpire et respire la Tradition. Les traditions liturgiques sont donc chargées de transmettre « l'éthos de la louange »¹¹⁹ à travers un fonctionnement reposant sur la citation biblique de telle sorte qu'elle transpire et respire la Sainte Écriture :

La liturgie est comme une concaténation de citations : les textes liturgiques, imprégnés d'une sorte de « biblicité » fondamentale « coulent de Bible », comme on dit que l'eau coule de source (*au nom du Père... le Seigneur soit avec vous... Kyrie eleison... gloire à Dieu au plus haut des cieux, etc.*) ; quant aux gestes, attitudes, démarches, manières de proclamer la Parole de Dieu, de chanter les psaumes, de supplier dans un Kyrie ou de jubiler dans un Alléluia, ils ne sont pas autre chose qu'une sorte de « citation » d'un habitus liturgique acquis au long de siècles, inscrivant ainsi chacun dans le sillage d'une longue tradition (signe de la croix, mains levées, inclination, génuflexion, prosternation, processions...) ¹²⁰.

Les traditions liturgiques ont comme condition de possibilité la dimension corporelle de la liturgie, mais une corporalité nourrie par la Parole de Dieu. Les traditions liturgiques sont chargées de transmettre et de faire vivre l'*actio divina* qui englobe et dépasse toute forme liturgique. Le mode de présence et de l'action de Dieu dans le cadre liturgique est toujours dans l'ordre de la grâce.

Ce noyau central est le mystère du salut, la grâce pascale qui est agissante lors de l'*actio liturgica* dans la vie des chrétiens. Cette œuvre de la grâce précède et dépasse dans les deux

¹¹⁶ Louis-Marie CHAUVET, « La notion de « tradition » », *LMD* 178, 1989, p. 7.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 9.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 10.

¹²⁰ Louis-Marie CHAUVET, « Présence de Dieu, présent à Dieu dans le jeu liturgique », *Questions liturgiques* 89, 2008, p. 79-80.

sens l'instant rituel par la puissance de l'amour divin¹²¹. Car si le rite assure la promesse d'un Dieu aimant puisque sa présence est accordée là où deux ou trois sont rassemblés en son nom (cf. Mt 18, 20), la convocation de l'assemblée et le renouvellement qu'elle suscite sont des manifestations de la surabondance de l'amour. C'est par ce dynamisme de l'amour que la vie liturgique peut se tenir à l'écart d'un formalisme vide.

Et si par ses rites, la liturgie « fait tradition » et la rend vivante, c'est parce qu'elle en transmet, règle et en canonise le contenu. Et si elle peut remplir cette fonction, ce n'est pas en tant qu'enveloppe sacrée du mystère, mais parce qu'elle est la mémoire vivante et active du salut. En effet en « actualisant » l'alliance pascale, elle redonne vie et force à la réalité contractuelle scellée dans le rite. Par la Parole proclamée et par le corps et le sang du Dieu fait homme en Jésus-Christ, elle remet la communauté en contact avec l'événement source. Les gestes, les objets et les actions, mais avant tout le temps et l'espace liturgiques contribuent ainsi à la composition d'un appareil normatif, qui dans un deuxième temps, renforce la capacité de la liturgie dans sa fonction de transmission.

Le propos de L.-M. Chauvet sur la Tradition est d'autant plus inspirant dans ce parcours en vue de penser la normativité qu'il interprète la tradition liturgique explicitement dans la perspective du droit ecclésial. Les « formes » juridiques de la Tradition, qui résultent notamment des décisions du magistère de l'Église au long de l'histoire, ont en effet un impact très grand sur les célébrations liturgiques, aussi bien sur le plan de la forme, que sur la signification qui leur est attribuée. Toutefois, il est important ici, de repérer que ces normes concernant les formes établies à un moment donné de l'histoire sont constituées par la sédimentation des traditions qui les précèdent. Avant de recevoir le statut de « normes », des pratiques liturgiques et des formes ecclésiales ont parfois été l'objet de débats voire de polémiques : ainsi par exemple, ce fut le cas de la date de la fête de Pâques¹²². Deux exemples peuvent aider à comprendre ce processus de « normatisation ». Le premier concile d'Arles (314)¹²³ reconnaît la validité du baptême administré par un schismatique avec la formule « au

¹²¹ Cf. R. Guardini, *L'esprit de la liturgie*, p. 115-116 : « La primauté ultime et suprême ne devrait-elle pas être accordée à l'Amour ?... L'Éthos lui-même ne peut-il pas être ou bien l'impératif de la loi, comme dans Kant, ou bien l'impératif de l'Amour créateur. Même devant l'être, la question reste ouverte de savoir, s'il s'offre à notre regard comme une ultime et glaciale limite infranchissable, ou bien s'il n'est pas plutôt l'Amour qui dépasse toute mesure, dans lequel l'impossible même devient possible et sur lequel, contre toute espérance, peut encore s'appuyer l'espoir humain. L'amour est ce qu'il y a de plus grand. Et c'est bien cela que nous a annoncé « la bonne-nouvelle » ».

¹²² Sur la date de Pâque, voir : Thomas J. TALLEY, *Les origines de l'année liturgique*, trad. fr. par Anselme DAVRIL, Paris, Cerf, « Liturgie », 1990, p. 18-27 ; Jacques FLAMANT, « Le calendrier chrétien : naissance du comput ecclésiastique », t.1 (2000), p. 493-508, dans : MAYEUR-PIETRI = Jean-Marie MAYEUR, Charles et Luce PIETRI, André VAUCHEZ, Marc VENARD (dir.), *Histoire du Christianisme*, t. 1-14, Paris, Desclée, 1990-2000.

¹²³ Can. 9 (8) : « A propos des Africains qui pratiquent une règle qui leur est propre, celle de rebaptiser, il a été décidé que si quelqu'un vient de l'hérésie à l'Église, on l'interroge sur le symbole, et que si on voit avec certitude qu'il a été baptisé dans le Père et le Fils et l'Esprit Saint, on lui impose seulement les mains pour qu'il reçoive l'Esprit Saint. Mais si, interrogé, il ne répond pas en proclamant cette Trinité qu'on le rebaptise », dans *Symboles et définitions de la foi catholique. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (en abrégé *DH*), Heinrich DENZINGER (dir.), Peter HÜNERMANN (éd. originale) et Joseph HOFFMANN (éd.

nom du Père, et du Fils et du Saint Esprit ». C'est pourquoi il n'exige que la confirmation postérieure par l'évêque. L'adage *lex orandi, lex credendi* attribué à Prosper d'Aquitaine (432)¹²⁴, utilisé dans le débat contre l'école semi-pélagienne de Lérins, figure parmi les exemples les plus connus d'argumentation liturgique dans le cadre d'un débat dogmatique¹²⁵.

Ainsi on peut dire que la « normatisation » c'est-à-dire le processus par lequel est mis en place une norme, vient après la « normalisation » au sens où une pratique devenait habituelle dans la vie de l'Église. L'empreinte juridique laissée par la Tradition sur la liturgie est accentuée par le caractère formel inhérent à l'action liturgique. Chauvet traduit ce processus d'une manière magistrale quand il affirme que :

L'ensemble de ces traditions de formes ou d'expressions rituelles, du statut ou d'intégration de sujets, de significations ou de valeurs théologiques forme un corpus dans lequel on trouve toute une hiérarchie d'éléments, depuis les traditions néotestamentaires sur la résurrection de Jésus jusqu'aux coutumes particulières de telle Église ou de telle communauté particulière.

Et il insiste surtout sur la dimension herméneutique du processus de la Tradition :

Cet immense corpus de tradition *traditionnée* est lui-même le résultat d'une relecture constante, au fil des siècles, du corpus des traditions orales ou écrites antérieures en fonction des changements socioculturels et pour sa plus grande partie (le canon des Écritures, par exemple, y fait exception), il continue d'évoluer, amalgamant le nouveau à l'ancien. Le concept de tradition désigne précisément ce processus herméneutique par lequel une communauté humaine ou religieuse relit ses pratiques rituelles ou statutaires, les récits de sa propre histoire ou encore les élaborations théoriques reçues de sa tradition instituée¹²⁶.

Cette manière de relier la liturgie, la Tradition et l'herméneutique est particulièrement importante. La relecture des traditions liturgiques dessine la Tradition comme fruit de la vie de chrétiens au cours de l'histoire. C'est par ce même processus herméneutique, que les normes émergent selon un mode de décantation, assurant par un phénomène de sédimentation, la « protection » de la Tradition, sa dynamique, et son déploiement.

L.-M. Chauvet illustre ceci par l'exemple des premières communautés chrétiennes qui ont remplacé la structure fondamentale du repas juif par les verbes prendre, rendre grâce, rompre et donner pour structurer et organiser le rite eucharistique (de la présentation des offrandes jusqu'à la communion)¹²⁷. Ainsi, de même que la Tradition elle-même est soumise à ce processus constant de relecture, la norme est à la fois garante de la tradition liturgique et

française), Paris, Cerf, 1997, n. 123 ; Pour le texte des canons du premier concile d'Arles, voir : MANSI, t. II, p. 471ss.

¹²⁴ S. PROSPERI AQUITANI, *liber cui titulus Praeaeitorum sedis apostolicae Episcoporum Auctoritates, de gratia dei et libero voluntatis arbitrio*, PL 51, capitulum VIII, alias cap. XI, col. 209-210.

¹²⁵ Des arguments « liturgiques » ont été utilisés plusieurs fois dans les débats contre les hérésies, entre autres. Voir aussi la Tradition apostolique, du point de vue matériel chez Louis-Marie CHAUVET, « La notion de « tradition » », p. 14.

¹²⁶ L.-M. CHAUVET, « La notion de « tradition » », p. 11-12.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 16.

elle-même un fruit du processus de transmission. Ce dynamisme, au premier regard peut sembler clos. Pourtant, il est ouvert et il fonctionne de manière semblable aux sciences humaines où « les savoirs semblent donc relatifs à ce qu'ils ne disent pas : à des mutations globales, à des coalescences mentales imprévues, à des rencontres aussi, à des coupures ou à des irruption »¹²⁸.

Pâque quartodécimane constitue le deuxième exemple mobilisé par L.-M. Chauvet pour éclairer cette question. Cette célébration de la Pâque obéissait alors aux prescriptions du calendrier juif qui la fixait au quatorze du mois de nisan¹²⁹. Or, cette pratique liée aux origines du culte chrétien, et qualifiée par L.-M. Chauvet de « matérielle »¹³⁰ n'a pas réussi à s'imposer comme règle universelle : si certaines Églises d'Orient et notamment celles d'Asie Mineure sont restées attachées à la date de la Pâque juive, c'est-à-dire le 14 du mois de nisan, celles d'Occident et notamment celle de Rome, semblent avoir assez vite adopté la Pâque dite « dominicale ». C'est cette solution qui sera adoptée par le Concile de Nicée de 325¹³¹. La Pâque est fixée au premier dimanche qui suit la première pleine lune de printemps¹³². L'enjeu fondamental était donc la relation à l'alliance pascale du Seigneur Jésus dont les célébrations pascales sont le mémorial. La « précision » chronologique ne doit pas déterminer le *kairos* liturgique instauré avec la Nouvelle Alliance. A l'égard de la Tradition dont la liturgie est partie intégrante et fondamentale, la norme ne pourrait donc, sous peine de renier sa source première, avoir une destinée différente de la liturgie elle-même.

Loin d'une pratique culturelle purement extérieure, et malgré sa dimension formelle accusée (au risque toujours du formalisme), mais aussi grâce à ce formalisme même en tant

¹²⁸ M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, p. 201.

¹²⁹ Sur la querelle pascale voir : H. LECLERCQ, « Pâques », *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de liturgie*, (en abrégé *DACL*), t. 13, 2^{ème} partie : Pâques-Peinture, publié sous la direction de Fernand CABROL avec le concours de grand nombre de collaborateurs, Paris, Letouzey et Ané, 1937, col. 1521-1558.

¹³⁰ L.-M. CHAUVET, « La notion de « tradition » », p. 16 : « Il peut y avoir contradiction entre l'objet « matériel » de la tradition apostolique et sa compréhension « formelle ». Ainsi, à propos de la querelle pascale à la fin du 2^e siècle : selon la plupart des historiens, ce sont les quartodécimans qui avaient une pratique matériellement conforme à celle des origines. Mais, comme la pratique était judaïsante, c'est l'autre qui l'a emporté... Cela montre que, pour l'Église, la conformité matérielle n'est pas nécessairement l'équivalent de la conformité formelle ; ou encore, que la fidélité à la tradition apostolique ne peut être identifiée à une continuité matérielle ».

¹³¹ Cette information sur la décision conciliaire figure dans *Ecclesiasticae historiae*. Cf : THEODORETI EPISCOPI CYRENSIS, *Opera Omnia*, tomus tertius, PG 82, col. 927-931 : « *Laeta etiam vobis annuntiamus de sanctissima Paschalis nostri concordia, feliciter precibus vestris confectum etiam fuisse hoc negotium : ita ut Orientales omnes fratres nostri, qui cum Judaeis hactenus a Romanis, vobisque, et omnibus ab iuitio Pascha observantibus discrepabant, vobiscum deinceps celebraturi sint* » ; « nous vous donnons la bonne nouvelle de l'unité qui a été rétablie quant à Pâque. En effet, à votre prière, nous avons heureusement élucidé cette question. Tous les frères de l'Orient, qui autrefois célébraient la Pâque avec les Juifs, la célébreront désormais en même temps que les Romains, avec nous et avec tous ceux qui de tout temps l'ont célébrée en même temps que nous » ; trad. HEFELE-LECLERCQ = Charles Joseph HEFELE, Henri LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. I, 1^{er} partie – t. VIII, 2^e partie, Paris, Letouzey et Ané, 1907-1921 : t. I, 1, 1907, p. 460, dans ce même ouvrage voir encore p. 450-488 et 520 ; cf. aussi : Daunoy FERNAND, « La question pascale au concile de Nicée », *Échos d'Orient*, t. 24, n. 140, 1925, 424-444 ; Gervais DUMEIGE (dir.), *Histoire des conciles œcuméniques*, Paris, Éditions de l'Orante, 1963, t. 1 : Ortiz DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, p. 49-52 et 93-95 ; sur la querelle pascale voir le décret de Nicée, *ibid.*, p. 259-260 (J.-B. PITRA, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, I, Rome, 1864, 435-436 ; trad. G. DUMEIGE).

¹³² Cf. C. PIETRI, « L'épanouissement du débat théologique et ses difficultés sous Constantin : Arius et le concile de Nicée », dans : MAYEUR-PIETRI, t. 2 (1995), p. 273.

qu'il préserve la transmission de la foi, la liturgie est une pièce fondamentale dans la fixation et la transmission des vérités de la foi chrétienne, dans la mesure où les normes demeurent ouvertes au processus herméneutique qui accompagne la Tradition de l'Église.

2. Lex orandi, lex credendi, un adage à resituer

Attribué à Prosper d'Aquitaine, le célèbre adage souvent utilisé par le magistère et les théologiens, est aussi source de débats et d'interprétations divergentes. Dans un certain nombre de cas, le sens de l'adage a été inversé¹³³ tandis que certains auteurs ont proposé de le reformuler¹³⁴. Il est important de relever que la formulation par laquelle l'adage est connu est une forme abrégée alors que la formule originale est plus complexe : *ut legem credendi lex statuat supplicandi* (la loi de la prière détermine la loi de la foi)¹³⁵.

L'usage récurrent de l'adage donne parfois l'impression que le sujet a été déjà tellement traité qu'il en est en quelque sorte épuisé. Paul de Clerck a publié plusieurs études magistrales sur le sujet au point que l'on pourrait penser que le dossier est désormais clos¹³⁶. Toutefois, le fait même qu'il ait repris plusieurs fois le sujet, en manifeste la complexité et la difficulté.

Dans la présente recherche, revenir à cet adage présente cependant un intérêt particulier : il semble que la prière – la liturgie étant abordée ici à partir de la notion de prière ce qui n'est pas neutre - peut être comprise comme « loi ». La prière serait apte à fonder une norme, à susciter une règle. Et ceci conduit à une question essentielle : pourquoi Prosper parle-t-il d'une « loi » de la prière et au nom de quoi la liturgie peut-elle intervenir en matière de foi ? Autrement dit, pour quelle raison la formulation de l'adage relie-t-elle un principe « juridique » (*lex*) avec la question de la foi ?

Après la mort d'Augustin d'Hippone, c'est dans le climat de la controverse théologique sur la grâce où la problématique du prédestinarianisme a été débattue¹³⁷, que Prosper a écrit les

¹³³ PIE XII, Encyclique *Mediator Dei et hominum, sur la sainte liturgie*, Paris, La Bonne Presse, 1948, b) Par ses relations étroites avec le dogme, p. 22 ; *L'art de Célébrer la messe. Présentation générale du Missel romain, 3^e édition typique, 2002*. Préface de Mgr Robert LE GALL. Paris, A.E.L.F. pour les textes / Desclée-Mame, pour l'ensemble de l'ouvrage, 2008, préambule 2, p. 22 ; X, Lettre apostolique *Vicesimus Quintus annus* (4 décembre 1988), dans *EDIL* t. 3, 1997, n° 6272, p. 437 ; trad. fr. : *La réforme de la liturgie dans l'esprit de Vatican II*, Paris, Ed. du Centurion, 1989, p. 20.

¹³⁴ Teresa BERGER, « *Lex orandi – lex credendi – lex agendi*. Auf dem Weg zu einer ökumenisch konsensfähigen Verhältnisbestimmung von Liturgie. Theologie und Ethik (Vers une relation acceptable sur le plan œcuménique entre liturgie, théologie et éthique) », *Archiv für Liturgiewissenschaft* 27, 1985, p. 425-432 ; Enrico MAZZA, « *Lex orandi et lex credendi* : que dire d'une *lex agendi* ou *lex vivendi* ? », *LMD* 250, 2007, 111-133.

¹³⁵ S. PROSPERI AQUITANI, *PL* 51, capitulum VIII, alias cap. XI, col. 209-210.

¹³⁶ Paul de CLERCK, *La 'prière universelle' dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques*, « *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* » 62, Munster, Aschendorff, 1977 ; « *Lex orandi, lex credendi* : sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque », *QuLi* 59/4, 1978, 193-212 ; « Existe-t-il une loi de la liturgie ? », *RTL* 38/2, 2007, 187-203 ; « *Lex orandi, lex credendi* : un principe heuristique », *LMD* 222, 2000, 61-78.

¹³⁷ Vittorino GROSSI et Bernard SESBOÛE, « Grâce et justification : du témoignage de l'Écriture à la fin du Moyen Âge », dans : Bernard SESBOÛE (dir.), *Histoire des dogmes. L'homme et son Salut*, t. 2, Paris, Desclée, 1995, p. 316-317.

Capitula, à savoir dix chapitres antipélagiens probablement adressés à l'école semi-pélagienne de Lérins¹³⁸. Dans les deux derniers chapitres, Prosper construit son argument à partir de la pratique de la prière chrétienne. C'est le neuvième qui contient l'adage en question :

Outre ces décisions inviolables du bienheureux Siège apostolique..., considérons aussi les rites des invocations sacerdotales. Transmis par les apôtres, ils sont célébrés uniformément dans le monde entier et dans toute l'Église catholique, de telle sorte que la loi de la prière détermine la loi de la foi (*ut legem credendi lex statuat supplicandi*).

On voit ici d'emblée que Prosper relie les traditions en matière de ritualité avec la Tradition apostolique : l'adage s'insère donc dans une mise en perspective des traditions liturgiques avec la Tradition de la foi. Mais comme l'a souligné Paul De Clerck, Prosper précise alors sa vision en utilisant les motifs de la prière d'intercession :

En effet, lorsque les intercesseurs du peuple saint accomplissent la mission qui leur est confiée, ils plaident auprès de la divine clémence la cause du genre humain ; et soutenus par les soupirs de toute l'Église, ils implorent et prient pour qu'aux infidèles soit donnée la foi, pour que les idolâtres soient libérés des erreurs de leur impiété, pour qu'aux Juifs, une fois enlevé le voile de leur cœur, apparaisse la lumière de la vérité, pour que les hérétiques se convertissent, par l'acceptation de la foi catholique, pour que les schismatiques reçoivent l'esprit d'une charité à nouveau vivante, pour qu'aux lapsi soient donnés les secours de la pénitence, enfin, pour qu'aux catéchumènes, conduits aux sacrements de la nouvelle naissance, s'ouvre le temple de la miséricorde céleste¹³⁹.

Le cadre de la réflexion semble donc celui de la « prière universelle »¹⁴⁰ (cadre liturgique) qui englobe des supplications pour l'ensemble du genre humain. Prosper explicite son propos en énumérant différentes figures : les infidèles, les juifs, les idolâtres, les hérétiques, les schismatiques, les lapsi et les catéchumènes.

Cette prière d'intercession adressée à « la divine clémence » en faveur de l'humanité, cherche à atteindre tous les humains y compris ceux qui ne croient pas. La finalité de la prière est donc ultimement la conversion de toute l'humanité par l'action de Dieu. Il s'exprime ainsi un désir d'évangélisation que l'on fait remonter aux apôtres, mais aussi l'affirmation que la conversion du genre humain est l'œuvre de Dieu. En ce sens, la prière de l'Église manifeste qu'il est nécessaire pour l'être humain, de tourner son regard vers la source qui éveille la foi.

Prosper met donc en exergue l'idée que la prière, pour ceux qui sont en dehors (ou en voie d'intégration) de l'Église, fait partie de la Tradition reçue des Apôtres. Il s'agit d'une

¹³⁸ Paul DE CLERCK, « Existe-t-il une loi de la liturgie ? », p. 190.

¹³⁹ S. PROSPERI AQUITANI, *PL* 51, capitulum VIII, alias cap. XI, col. 209-210 ; *DH* 246.

¹⁴⁰ John D. LAURANCE, *The sacrament of Eucharist*, Collegetown, Minnesota, Liturgical press, John D. Laurance, Series Editor, « Lex orandi », 2012, p. 46.

pratique universelle, qui est une charge confiée à des ministres qui exercent leur ministère en faveur de et avec le peuple saint qui est l'Église¹⁴¹.

La tradition de la prière, sa catholicité, la ministérialité qu'elle convoque et son aspect d'œuvre « pour » ou « en faveur de » sont mis clairement en évidence par Prosper. Dans le cadre du combat contre le pélagianisme, il était nécessaire d'affirmer la préséance de la grâce de Dieu en matière de conversion. La foi est un don à recevoir et non le fruit de la volonté. Par conséquent, à l'intérieur de son argument, Prosper insère « la nécessité de demander dans la prière l'aide de la grâce pour agir et pour penser, l'aide par laquelle tout doit toujours être référé à Dieu »¹⁴² :

Ces demandes ne sont pas adressées à Dieu formellement ni vainement : les faits le montrent effectivement. Car Dieu daigne attirer nombre de victimes de toutes sortes d'erreurs ; « arrachés à la puissance des ténèbres, il les fait passer dans le Royaume de son Fils bien-aimé » (Col 1,13) et, « de vases de colère », il en fait « des vases de miséricorde » (Rm 9,22-23). Tout cela est si fortement ressenti comme l'œuvre de Dieu que l'action de grâces continuelle et la louange de sa gloire sont adressées à Dieu qui fait ces choses, pour avoir illuminé et corrigé ces hommes¹⁴³.

L'affirmation ne porte pas ici sur le caractère formel de la prière, mais il s'agit d'une insistance sur le caractère authentique et d'efficacité de la prière communautaire. Ce qui s'impose, c'est donc la nécessité de la prière d'intercession selon la Tradition reçue des apôtres. En effet, la prière est aussi une œuvre divine car c'est l'Esprit qui inspire la prière de l'Église. C'est Dieu lui-même qui donne à son peuple de le louer et de prier, pour attirer à Lui tous les hommes¹⁴⁴. Et, même si les références bibliques explicites orientent vers la lettre aux Colossiens et la lettre aux Romains, Paul de Clerck¹⁴⁵ souligne que c'est à partir de la Première lettre à Timothée que Prosper construit son argument¹⁴⁶.

¹⁴¹ Cette interprétation est possible certes mais elle n'est pas l'unique. On pourrait se demander si « invocations sacerdotales » n'est pas une expression technique équivalente à l'expression *oratio fidelium* : les oraisons sont qualifiées de « sacerdotales » non pas parce que dites par un ministre (prêtre, diacre ?) mais parce qu'il s'agit de l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ le grand prêtre parfait (cf. He) exercée par son Corps qui est l'Église.

¹⁴² V. GROSSI et B. SESBOÛE, « Grâce et justification... », p. 314.

¹⁴³ PROSPER D'AQUITAINE, *Capitula, seu Auctoritates de gratia*, 8 PL 51, col. 209-210 ; DH 246.

¹⁴⁴ Cf. Psaume 50, 17 : « Seigneur, ouvre mes lèvres, et ma bouche annoncera ta louange ».

¹⁴⁵ Paul DE CLERCK, « *Lex orandi, lex credendi* : sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque », *QuLi* 59/4, 1978, 193-212 qui renvoie aux travaux de Karl FEDERER, *Liturgie und Glaube: eine theologiegeschichtliche Untersuchung*, Freiburg in der Schweiz, Paulus-Verlag, 1950.

¹⁴⁶ 1 Tm 2, 1-8 : « J'encourage, avant tout, à faire des demandes, des prières, des intercessions et des actions de grâce pour tous les hommes, pour les chefs d'État et tous ceux qui exercent l'autorité, afin que nous puissions mener notre vie dans la tranquillité et le calme, en toute piété et dignité. Cette prière est bonne et agréable à Dieu notre Sauveur, car il veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la pleine connaissance de la vérité. En effet, il n'y a qu'un seul Dieu ; il n'y a aussi qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes : un homme, le Christ Jésus, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous. Aux temps fixés, il a rendu ce témoignage, pour lequel j'ai reçu la charge de messenger et d'apôtre – je dis vrai, je ne mens pas – moi qui enseigne aux nations la foi et la vérité. Je voudrais donc qu'en tout lieu les hommes prient en élevant les mains, saintement, sans colère ni dispute ».

Dans le contexte de la controverse semi-pélagienne, où la question est celle de la liberté humaine face à la grâce de Dieu, l'*initium fidei* a pu être présenté comme « le premier désir de conversion » tout en précisant qu'il « pourrait aussi venir de l'être humain »¹⁴⁷. Prosper recourt à la Tradition des apôtres, qui se continue dans le magistère de l'Église romaine (cf. l'évocation du « siège apostolique »), mais aussi à l'Écriture, pour fonder sa critique du semi-pélagianisme à partir de la pratique de la prière de l'Église. La grâce est donc une condition *sine qua non* dès l'*initium fidei*¹⁴⁸.

Il est important de percevoir que le texte de Prosper ne vise pas à établir un principe régulateur de la relation entre liturgie et foi. C'est postérieurement que l'on va forger l'adage à partir de l'exposé de l'*Indiculus* en lui donnant une portée d'un autre ordre que ce que visait ce disciple d'Augustin engagé dans le débat sur la grâce. Mais de plus, l'inversion de l'adage à l'époque contemporaine et notamment par Pie XII, inversion qui tend à placer la *lex orandi* comme norme régissant la *lex credendi*, durcit encore le propos.

La proposition de Prosper d'Aquitaine peut donc éclairer notre recherche par une autre voie que celle de la seule relation entre *lex orandi* et *lex credendi*. C'est la Tradition des Apôtres qui fait reconnaître la priorité de l'action gracieuse de Dieu à travers la prière de l'Église, car la prière elle-même est déjà un fruit évident de cette grâce agissante en Église. Par conséquent, la prière est un signe de l'action de la grâce de Dieu et pour cette raison, toute la prière de l'Église, y compris la prière d'intercession que vise explicitement Prosper, participe à ce grand mouvement d'action de grâce qui trouve son origine dans la Pâque du Christ. Et ce mouvement d'action de la grâce est le don de l'Esprit de Dieu qui précède et guide son Église. En conséquence, on peut dire que si la prière « est » et « fait » loi, c'est parce qu'elle parvient par la Tradition apostolique, comme un don accordé par Dieu. Donc, la prière devient loi dans l'Église à la mesure où elle est accueillie comme un don de l'Esprit Saint. Le récit lucanien de la Pentecôte constitue un exemple remarquable de ce lien entre prière, don de l'Esprit et *lex*. L'Esprit est envoyé sur les apôtres réunis au Cénacle¹⁴⁹ ; il donne à l'Église de proclamer à toutes les nations les merveilles de Dieu¹⁵⁰. La manière dont l'Église prie témoigne de l'action de la grâce de Dieu qui agit depuis toujours. Les apôtres ont transmis la prière, tel un commandement ou une « loi », qui constitue un chemin de communion avec Dieu et entre les

¹⁴⁷ Karl SUSO FRANK, collaboration della dott. Elisabeth GRÜNDECK, *Manuale di storia della Chiesa antica*, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 1996, p. 325.

¹⁴⁸ Paul DE CLERCK, « *Lex orandi, lex credendi* : un principe heuristique », p. 65.

¹⁴⁹ Cf. Ac 2, 1-4 : « Quand arriva le jour de la Pentecôte, au terme des cinquante jours, ils se trouvaient réunis tous ensemble. Soudain un bruit survint du ciel comme un violent coup de vent : la maison où ils étaient assis en fut remplie tout entière. Alors leur apparurent des langues qu'on aurait dites de feu, qui se partageaient, et il s'en posa une sur chacun d'eux. Tous furent remplis d'Esprit Saint : ils se mirent à parler en d'autres langues, et chacun s'exprimait selon le don de l'Esprit ».

¹⁵⁰ Cf. Ac 2, 9-11 : « Parthes, Mèdes et Élamites, habitants de la Mésopotamie, de la Judée et de la Cappadoce, de la province du Pont et de celle d'Asie, de la Phrygie et de la Pamphylie, de l'Égypte et des contrées de Libye proches de Cyrène, Romains de passage, Juifs de naissance et convertis, Crétois et Arabes, tous nous les entendons parler dans nos langues des merveilles de Dieu. »

frères¹⁵¹. En ce sens, la *lex orandi* est porteuse et manifeste la Tradition des Apôtres. Elle ne manifeste pas d'abord la capacité de la liturgie à fonder une norme ni la dimension juridique de la ritualité, comme nous l'entendons aujourd'hui. En conséquence, le texte de Prosper et la notion de *lex orandi* ne doivent pas trop rapidement être convoqués pour assurer une approche juridique de la liturgie. Comme Paul de Clerck le souligne :

(Cette) *lex orandi* qui tranche le débat sur la grâce, ce n'est pas d'abord la prière que l'Église fait pour que les infidèles viennent à la foi, mais le précepte apostolique, attribué à Saint Paul, auquel l'Église universelle obéit de manière si unanime que la loi biblique est devenue loi liturgique¹⁵².

En cela, et sans tomber dans l'exagération, il faut toujours se souvenir que la Loi biblique par excellence qui retentit au cœur de la liturgie chrétienne est le commandement nouveau de l'amour.

Il est donc très important de comprendre la logique de l'argument de Prosper à partir de l'exemplarité du témoignage des Évangiles, et particulièrement de celui de la figure de Jésus-Christ. Jésus pose l'amour comme base de la fraternité chrétienne et fondement de nouvelles relations, mais il en fait aussi le « commandement nouveau », une nouvelle « Loi »¹⁵³.

Jésus apparaît ainsi comme le « nouveau Moïse »¹⁵⁴, et donc à ce titre le grand législateur¹⁵⁵. C'est à partir de la Loi nouvelle que la liturgie chrétienne est appelée à se

¹⁵¹ Cf. Ac 1, 14 (assidus à la prière) ; 1, 24 (prière comme lieu de discernement) ; 3, 1 (la pratique de la prière au Temple) ; 6,4 (prière et service de la parole) ; 16, 13-16 (aller aux lieux de prière) ; Rm 12, 12 : « soyez assidus à la prière » ; 2 Co 13, 7-9 (les demandes dans la prière) ; Ph 1, 19 (la prière des frères soutient l'apôtre dans sa mission) ; Col 4, 2 : « soyez assidus à la prière ; qu'elle vous tienne vigilants dans l'action de grâce » ; 1 Th 4, 5 (la sanctification par la prière et la parole de Dieu) ; Jc 5, 15 « cette prière inspirée par la foi sauvera le malade » ; 1 Pd 4,7 : « Soyez raisonnable et sobres en vue de la prière ».

¹⁵² Paul de CLERCK, « *Lex orandi, lex credendi* : un principe heuristique », p. 68.

¹⁵³ Mt 22, 36-40 ; Jn 13, 34 ; 15, 12.

¹⁵⁴ Dans son commentaire de 1Co 10, 2, Édouard Cothenet affirme qu'« un mot de l'Écriture a pu guider Paul dans cette assimilation de Moïse au Christ, la conclusion du récit de la traversée de la mer : « Israël vit la grande puissance qu'avait mise en œuvre Yahvé contre les Égyptiens ; le grand peuple craignait Yahvé, et il crut en Yahvé et en Moïse son serviteur » (Ex 14, 31). La confiance en Moïse figure la foi en la personne du Christ, et rétrospectivement le baptême dans le Christ permet de parler d'un baptême en Moïse ». Cf. Édouard COTHENET, *Exégèse et liturgie*, Paris, Cerf, « Lectio Divina » 133, p. 84 ; Voir dans ce même ouvrage, aux pages 212-216, le parallélisme néotestamentaire entre Moïse médiateur et Jésus-Christ médiateur.

¹⁵⁵ Le discours d'Étienne dans Ac 6 – 7 est une lecture chrétienne de l'histoire du salut qui présente Jésus comme nouveau Moïse (Ac 7, 37). La lettre de Saint Jacques établit le Seigneur comme l'unique qui « est à la fois législateur et juge » (Jc 4,12). La loi donnée par Jésus accomplit et surpasse celle donnée par Moïse (Jn 1,17 ; 5, 45-46 ; 8, 5-7 ; 13,34 ; 15, 12). La manière dont Matthieu présente Jésus qui commence sa vie publique par le Sermon sur la montagne est interprétée comme un parallélisme avec la figure de Moïse : « Jésus monte dans la montagne comme Moïse au Sinaï. Pourtant, au lieu de recevoir la Loi dans un face-à-face avec Dieu, il énonce une parole d'autorité à l'endroit de ses disciples et des foules (voir 7,28-29) » (Élian CUVILLIER, « Évangile de Saint Matthieu », dans : Camille FOCANT, Daniel MARGUERAT (dir.), *Le Nouveau Testament Commenté, texte intégral traduction œcuménique de la Bible*, Montrouge/Genève, Bayard/Labor et Fides, 2010, p. 39) ; néanmoins, cette perspective n'est pas unanime. Voir l'exégèse du Sermon sur la montagne de Matthieu faite par Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu, commentaire du Nouveau Testament I*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 54 ; le rôle de Moïse comme législateur secondaire par rapport à Dieu, le véritable législateur est soulevé par Walter VOGELS, *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome*, Montréal/Paris, Médiaspaul/ Cerf, « Lire à Bible » 114, 1997, p. 184-187 et par Édouard COTHENET, *Exégèse et liturgie*, p. 102-105 ; le passage de la loi ancienne à la loi nouvelle et la transmission de la loi ont été représentés dans l'art paléochrétien par de représentations connues comme *Traditio legis* où le Christ donne la loi à Pierre à la manière dont Dieu a donné la loi à Moïse, cf. Elsa MARMURSZEJN, « Loi ancienne, loi nouvelle et normes chrétiennes dans la théologie scolastique du XIII^e siècle », *Revue de l'histoire des religions*, 228 – 4/2012, 509-539 ; ou encore : François REFOULE, « Jésus, nouveau Moïse ou Pierre, nouveau Grand Prêtre ? (Mt 17, 1-9 ; Mc 9,2-10) », *Revue Théologique*

structurer. Le jeu symbolique de la ritualité sera désormais orienté par une Loi qui abroge et dépasse toute loi. Dans cette logique, le sens même du sacrifice, acte majeur de la liturgie juive, est réorienté, puisqu'il « n'y a pas de plus grand amour que donner sa vie pour ceux qu'on aime » (Jn 15, 13). Ainsi, au centre de l'action de grâce de l'Église, c'est le don d'amour de Jésus pour l'humanité qui est le fondement de la Loi.

La nouvelle Loi accomplit et abolit les sacrifices de l'ancienne alliance et engendre, au sein de la Nouvelle Alliance, une nouvelle humanité de fils dans le Fils. C'est cela que les apôtres ont reçu et transmis à leurs successeurs. La grâce de Dieu est l'auteur de l'*initium fidei* sans pour autant violer la liberté de l'être humain. Parce qu'elle est située dans l'ordre de la grâce, la liturgie ne peut donc être présentée comme une contrainte de nature juridique qui s'impose aux croyants. C'est par ce moyen qu'il nous faut comprendre comment la liturgie peut se constituer comme « lex ».

C'est cet horizon qui donne au raisonnement de Prosper son sens le plus original, et qui permet de comprendre pourquoi il adopte comme exemple l'intercession de l'Église pour la conversion du genre humain. Selon la Tradition reçue des Apôtres (1 Tm 2, 1-8), la prière d'intercession devient elle-même signe de la grâce agissante qui précède et qui appelle tout être humain à la conversion du cœur. Paul De Clerck peut alors souligner que « les prières liturgiques, qui constituent une loi, tranchent la querelle théologique avec les semi-pélagiens, en leur indiquant la règle de la foi »¹⁵⁶. La loi de la prière est loi de la foi dans la mesure où elle fait la tradition du commandement nouveau qui constitue l'Église. La liturgie n'est pas seulement une *lex orandi* : comme partie intégrante de la Tradition, elle est à la fois *lex orandi* et *lex credendi*, car dans chaque acte liturgique, c'est un acte de foi qui est posé.

Prosper n'a pas retenu le langage théologique, ni les approches philosophique ou mystique pour justifier son argumentation dans la querelle contre les semi-pélagiens. Il réunit la prière de l'Église, la foi et la loi. Pourtant, même si l'explication concernant l'usage du terme *lex* dans cette dispute théologique semble correcte, même si elle trouve dans les Écritures et le texte de Prosper un fondement solide, notre question de départ sur les raisons du lien entre liturgie et univers juridique, n'en est pas épuisée pour autant.

de Louvain, 24, 1993, 145-162 ; cf. Leonhard GOPPELT, *Typos: the Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, translated by Donald H. MADVIG, foreword by E. Earle ELLIS, Grand Rapids, USA, W. B. Eerdmans, 1982, p. 121-122.

¹⁵⁶ Paul DE CLERCK, « Lex orandi, lex credendi : un principe heuristique », p. 67.

3. Liturgie façonnée par les Écritures

Notre recherche sur les fondements de l'aspect juridique en liturgie renvoie au fondement de la liturgie elle-même. L'affirmation de Pierre Jounel selon laquelle « on ne peut pas célébrer la liturgie sans rencontrer la Bible à chaque pas »¹⁵⁷, souligne la relation essentielle entre les Écritures et la liturgie chrétienne. Il y a donc là aussi une base capitale pour cette dimension juridique de la liturgie qui marque la liturgie en Occident. Est-il possible de trouver dans la relation fondamentale entre Écritures et liturgie de quoi éclairer notre questionnement ? Cette question occupera le développement qui va suivre, mais pour y répondre, il faut d'abord considérer la relation fondamentale entre les Écritures et la liturgie.

Sur la place centrale de la Bible en liturgie existe un large consensus entre les théologiens. Le rapport entre Écritures et liturgie est celui d'une fécondation réciproque¹⁵⁸ : si les Écritures constituent la source qui alimente tout le fleuve de la liturgie, celle-ci en retour déploie les Écritures pour irriguer la vie du Peuple de Dieu. L'exhortation apostolique *Verbum Domini* de Benoît XVI (30 septembre 2010) désigne cette fécondation réciproque à partir de l'idée que la liturgie est le lieu privilégié où Dieu parle :

En considérant l'Église comme « la demeure de la Parole », on doit avant tout prêter attention à la sainte Liturgie. C'est vraiment le lieu privilégié où Dieu nous parle dans notre vie actuelle, où il parle aujourd'hui à son peuple qui écoute et qui répond. Chaque action liturgique est par nature nourrie par les Saintes Écritures¹⁵⁹.

La constitution conciliaire *Dei Verbum* manifeste ce rapport intime entre Bible et liturgie en affirmant : « L'Église a toujours vénéré les divines Écritures, comme elle le fait aussi pour le Corps même du Seigneur, elle qui ne cesse pas, surtout dans la sainte liturgie, de prendre le pain de vie sur la table de la Parole de Dieu et sur celle du Corps du Christ, pour l'offrir aux fidèles » (*DV* 21).

Au cours de l'histoire de l'Église, le déploiement de cette relation entre Bible et liturgie, et plus encore son interprétation donnèrent lieu à des figures diversifiées ce qui fut parfois lourd de conséquences. Parmi ces figures diverses, la manière dont les premières communautés chrétiennes ont envisagé et vécu l'eucharistie comme représentation sacramentelle du sacrifice

¹⁵⁷ Pierre JOUNEL, « La Bible dans liturgie », dans *Parole de Dieu et liturgie (3^e congrès National du C.P.L)*, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 25, 1958, p. 18.

¹⁵⁸ Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement*, Paris, Cerf, « Cogitatio Fidei [= CFi] » 144, 2011, p. 215.

¹⁵⁹ BENOÎT XVI, exhortation apostolique *Verbum Domini*, sur la Parole de Dieu, présentation, texte intégral et documents complémentaires sous la direction de F. Louzeau et D. Dupont-Fauville, Paris, Collège de Bernardins, Lethielleux/Parole et Silence, 2010, p. 120, n. 52 ; disponible sur le site du Vatican : https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html

de la Croix et comme participation sacramentelle à la liturgie céleste, constitue un exemple majeur¹⁶⁰.

À partir du même ensemble de péripécies bibliques désignées comme « récits d'institution de l'eucharistie », mais aussi à l'aide d'autres passages bibliques, il est possible d'interpréter l'eucharistie comme mémorial du sacrifice pascal, mais aussi comme repas d'adieu festif qui anticipe et engendre l'avenir. Néanmoins, l'action n'est pas toujours comprise et réalisée de la même façon. Avant d'approfondir l'exemple de l'eucharistie, une question préalable sur le rapport entre Bible et liturgie s'impose à notre réflexion : quand et comment se réalise dans la célébration « l'épiphanie » de la Parole de Dieu ? Autrement dit : de quelle manière passe-t-on des Écritures à la Parole ? Pourtant, derrière ceci il y a une deuxième question, certes implicite mais non moins importante : dans quelle mesure les Écritures contribuent-elles à donner à la liturgie un caractère normatif ?

3. 1 *Présence de la Bible en liturgie*

La première réponse tient au fait que les Saintes Écritures sont partie intégrante de la célébration lors de sa proclamation publique au cours de l'action liturgique. Quand un texte biblique est lu ou chanté dans une assemblée qui fait mémoire du mystère pascal, la Parole de Dieu se manifeste comme partie principale de l'action liturgique. Depuis la dernière réforme ceci vaut quelle que soit la célébration (eucharistie, baptême, mariage, office divin, bénédictions, etc.) mais on peut noter que dans l'histoire, ce ne fut pas toujours le cas¹⁶¹. Cette présence de la Bible en liturgie, qui se manifeste alors à travers la proclamation comme Parole adressée à l'assemblée, a reçu à l'époque contemporaine le nom de « liturgie de la Parole » (*liturgia verbi*). Ceci fait de cet aspect un acte liturgique qui donne à la Parole de Dieu la première place dans les célébrations. Les textes bibliques sont distribués dans un ordre rituel où leur lecture se présente sous la forme d'une *lectio continua* ou *semi continua* ou bien dans la lecture de péripécies choisies spécialement en fonction du temps ou de la fête¹⁶². La proclamation est solennisée par le chant, la procession du livre avec encensement, le déploiement des ministères, mais aussi par l'explication qui en est donnée à travers l'homélie¹⁶³.

¹⁶⁰ Jean DANIELOU, *Bible et liturgie. La théologie des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, nouv. éd. corr., Paris, Cerf, « Lex Orandi » 11, 1951, p. 175.

¹⁶¹ Dans les livres romains post-tridentins, il n'y avait pas de liturgie de la Parole, ni dans le rite du mariage, ni dans celui de la confirmation : cf. *Rituale Romanum. Editio princeps (1614)*, Manlio SODI, Juan Javier FLORES ARCAS, (éd.), Edizione anastatica, Introduzione e Appendice, Città del Vaticano, LEV, « Monumenta Liturgica Concilii Tridentini » 5, 2004 ; *Pontificale Romanum. Editio princeps (1595-1596)*, Manlio SODI, Achille Maria TRIACCA (éd.), Edizione anastatica, Introduzione e Appendice, LEV, Città del Vaticano, « Monumenta Liturgica Concilii Tridentini » 1, 1997.

¹⁶² Pierre JOUNEL, « La Bible dans liturgie », p. 26.

¹⁶³ Romano GUARDINI, *La messe*, trad. de l'all. Par Pie DUPLOYE, Paris, Cerf, « Foi Vivante » 5, 1965, de *Besinnung vor der feier der heiligen messe*, 4^e éd., Mayence, Matthias-Grünewald-Verlag, 1947, p. 90 : « On

La centonisation liturgique des textes scripturaires

Pourtant dans la vie liturgique, la Parole de Dieu ne se limite pas à la seule liturgie de la Parole. La salutation présidentielle d'ouverture de la messe en est un exemple significatif. Il s'agit d'une composition qui puise dans le trésor des Écritures et articule plusieurs éléments : paroles, gestes et réponses.

La formule « au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit » renvoie à la finale baptismale de l'Évangile selon Matthieu (Mt 28, 19) et à la salutation finale qui achève la deuxième lettre aux Corinthiens : « La grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint-Esprit soit avec tous » (2 Co 13,13). Le procédé de « centonisation »¹⁶⁴ des formules scripturaires, leur profération à haute voix et leur accompagnement par le geste de l'ouverture des bras de la part du président, et surtout par le signe de croix fait simultanément par le président et l'assemblée sont constitutifs d'une proclamation sur le mode d'un dialogue qui compose un unique moment rituel : aux invitations du président répondent les répons et acclamations du peuple.

Les citations bibliques sont utilisées dans un sens différent du contexte originaire, mais elles gardent un rapport étroit à la foi chrétienne professée lors du baptême. La symbiose entre les paroles et les gestes forme l'assemblée liturgique en partenaire d'une alliance, à travers l'actualisation du dialogue entre Dieu et son peuple.

Au-delà de cet exemple spécifique, les textes bibliques sont dans et par la liturgie, remaniés et assemblés pour faire émerger un sens nouveau que seul le cadre de la célébration rend possible. L'assemblée des baptisés est le peuple qui célèbre et qui, légitimement, peut invoquer la Sainte Trinité, car c'est dans la grâce, l'amour et la communion trinitaire que le baptême en a fait le corps du Christ. Et c'est donc par ce même moyen qu'il peut faire mémoire du salut que le Christ lui a acquis.

La prière d'ouverture

Toutefois, il convient de regarder de plus près certains textes euchologiques. Pétris de réminiscences bibliques, ils comportent un mode qui n'est pas celui de la citation et qui emprunte différents chemins : allusions, images, inspirations théologiques et spirituelles. D'une

rencontre la parole de Dieu à chaque moment de la sainte messe, et d'ailleurs, d'une manière radicale, elle est partout dans la liturgie ».

¹⁶⁴ La centonisation est un procédé bien connu des musicologues : elle consiste à composer des pièces en réutilisant des fragments mélodiques provenant d'autres pièces ; sur ce procédé en matière de liturgie, voir : Aimé George MARTIMORT « ch. III : Le dialogue entre Dieu et son peuple » dans A. G. MARTIMORT (dir.), *L'Église en prière*, 3^e édition revue et corrigée, Paris, Tournai, Rome, New York, Desclée, 1965, p. 117- 155 (notamment § 3 « Lois régissant la lecture de la Bible dans la liturgie », p. 122).

manière subtile, ces textes euchologiques sont tissés de manière à former une unité de sens. Ces prières se présentent comme des textes poétiques de grande portée théologique. Elles peuvent prendre la forme de demandes ou de supplications, d'actions de grâce et de louange.

La prière d'ouverture (ou collecte) du 25^e dimanche du temps ordinaire est un bon exemple de ce lien entre prière et Bible : « Seigneur, tu as voulu que toute la loi consiste à t'aimer et à aimer son prochain : donne-nous de garder tes commandements, et de parvenir ainsi à la vie éternelle »¹⁶⁵.

C'est tout l'enseignement néotestamentaire qui apparaît dans cette collecte, et notamment la réponse du scribe dans l'Évangile selon Marc : « Fort bien, Maître, tu as dit vrai : Dieu est l'Unique et il n'y en a pas d'autre que lui. L'aimer de tout son cœur, de toute son intelligence, de toute sa force, et aimer son prochain comme soi-même, vaut mieux que toute offrande d'holocaustes et de sacrifices » (Mc 12, 32-33).

Mais cette tradition, largement présente dans le Nouveau Testament¹⁶⁶ reprend le courant deutéronomique qui inscrit la Loi dans l'alliance :

Alors le Seigneur me dit : « Lève-toi ! Va devant le peuple, donne le signal du départ : qu'ils entrent en possession du pays que j'ai juré à leurs pères de leur donner. » Et maintenant, sais-tu, Israël, ce que le Seigneur ton Dieu te demande ? Craindre le Seigneur ton Dieu, suivre tous ses chemins, aimer le Seigneur ton Dieu, le servir de tout ton cœur et de toute ton âme, garder les commandements et les décrets du Seigneur que je te donne aujourd'hui pour ton bien. (Dt 10, 11-13)¹⁶⁷

La liturgie actualise en forme de demande cette structure d'alliance dans la vie du croyant. La collecte ne répète pas à la lettre le texte biblique mais comme on l'a vu plus haut dans la salutation d'ouverture, elle donne aux Écritures un lieu de réalisation dans la vie de l'assemblée.

¹⁶⁵ *Missale Romanum*, ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II in auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, editio typica tertia, diei 2^o aprilis 2000, typis Vaticanis, 2002, p. 475 : « *Deus, qui sacrae legis omnia constituta in tua et proximi dilectione posuisti, da nobis, ut, tua praeccepta servantes, ad vitam mereamur pervenire perpetuam* ».

¹⁶⁶ Cf. également Jn 13, 34 ; 15, 17 ; 1P 1, 22 ; 1 Jn 3, 23 ; 4, 11 ; la demande de garder cette nouvelle loi se trouve semblablement dans 1 Co 7, 19 ; 11, 2 ; 1 Tm 3, 9 ; 1 Jn 5, 9.

¹⁶⁷ Voir également Dt 10, 12-16 qui reprend la même dynamique de l'alliance, du don de la terre et de l'obéissance à la loi : « Les paroles que je vous donne, vous les mettrez dans votre cœur, dans votre âme. Vous les attacherez à votre poignet comme un signe, elles seront un bandeau sur votre front. Vous les apprendrez à vos fils, vous les leur direz quand tu seras assis dans ta maison et quand tu marcheras sur la route, quand tu seras couché et quand tu seras debout. Tu les inscriras à l'entrée de ta maison et aux portes de ta ville : ainsi vos jours et ceux de vos fils seront nombreux sur la terre que le Seigneur a juré à vos pères de leur donner. Que ces jours durent aussi longtemps que les cieux au-dessus de la terre ! Car si vous gardez bien, pour les mettre en pratique, tous ces commandements que je vous prescris : aimer le Seigneur votre Dieu, marcher dans tous ses chemins et vous attacher à lui, alors, le Seigneur dépossédera toutes ces nations devant vous, et vous posséderez des nations plus grandes et plus puissantes que vous. Tout lieu que foulera la plante de vos pieds vous appartiendra ; votre territoire s'étendra depuis le désert et le Liban, depuis le fleuve, l'Euphrate, jusqu'à la Méditerranée. Personne ne vous résistera, le Seigneur votre Dieu répandra frayeur et terreur sur toute la surface du pays que vous foulerez, comme il vous l'a dit » ; cf. aussi Dt 19, 9 et 30, 16.

Le récit de l'institution eucharistique

L'Écriture est parfois insérée de telle manière dans le rite qu'elle produit une sorte de « rupture » dans le style et même dans le langage. Dans *In unum corpus – Traité mystagogique sur l'Eucharistie*, Cesare Giraudo montre ainsi comment par une dynamique de « type embolistique » (du grec *émbolon*, c'est-à-dire une greffe littéraire)¹⁶⁸, le récit de la cène est inséré dans la prière eucharistique. Si, venant après la préface, le *Sanctus* déploie celle-ci en forme de louange, constituant à la fois son fruit et son aboutissement, il en va différemment du récit de l'institution eucharistique. Celui-ci prend place en donnant un sens nouveau à la prière. Par cette insertion du récit d'institution, la célébration eucharistique devient un mémorial en acte, sacrifice de louange qui actualise le mystère pascal, communion de Jésus avec les siens dans l'aujourd'hui de l'Église rassemblée.

Dans ce récit de la Cène, dans le Missel romain de 1970, la partie désignée souvent, notamment depuis le Moyen Âge comme « paroles de la consécration », a fait l'objet d'une harmonisation dans les différents formulaires de prières eucharistiques¹⁶⁹. Il est important de noter ici que la formulation de ces paroles, à laquelle l'Église catholique attache une valeur de « forme » du sacrement, ne constitue pas une simple citation d'une des versions du récit d'institution, mais correspond à une tradition proprement liturgique¹⁷⁰.

Si l'on considère les paroles sur le pain : « prenez, et mangez-en tous : ceci est mon corps livré pour vous », le verbe *prendre* (*λαμβάνω*) est utilisé par Marc et Matthieu mais le verbe *manger* (*ἐσθίω*) seulement par Matthieu (Mc 14, 22 ; Mt 26, 26). La formule « ceci est mon corps » (*τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*) est présente dans les quatre versions du récit mais l'ajout « livré pour vous » (*τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*) suivi de l'ordre « faites ceci en mémoire de moi » (*τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*) est seulement chez Luc et Paul dans la Première lettre aux Corinthiens (Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 24).

C'est une reconstruction « liturgique » semblable que l'on retrouve dans les paroles sur la coupe. Alors qu'on vient de le voir, chez Luc et dans la Première aux Corinthiens, l'ordre de réitération suit la formule sur le pain, les formulaires liturgiques le placent seulement après la formule sur la coupe. On peut noter que cette place correspond en partie à celle que la version de Paul assigne à une deuxième formulation de l'ordre de réitération :

Après le repas, il fit de même avec la coupe, en disant : « Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang. Chaque fois que vous en boirez, faites cela en mémoire de moi. » Ainsi donc,

¹⁶⁸ Cesare GIRAUDO, *In unum corpus – traité mystagogique sur l'Eucharistie*, Paris, Cerf, 2014, p. 213-243.

¹⁶⁹ Dans la Constitution *Missale Romanum* du 3 avril 1969 Paul VI explicite ce choix. Cf. *Art de célébrer la messe. Présentation Générale du Missel Romain, 3^e édition typique 2002*, p. 17, n. 6-7.

¹⁷⁰ Cf. Dossier de *La Maison Dieu : Les nouvelles prières eucharistiques, les nouvelles préfaces, les nouveaux rituels d'ordination*, LMD 94/1968, 7-158 ; voir aussi R. GUARDINI, *La messe*, p. 90-94.

chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous proclamez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. (1 Co 11, 25-26)

De plus les formulaires liturgiques transforment le texte biblique qui est au présent (« faites ceci » ; *τοῦτο ποιεῖτε εἰς*) en le mettant au futur¹⁷¹. Le récit de la Cène dans les prières eucharistiques est donc le résultat d'une centonisation des différentes versions du récit de l'institution eucharistique (Matthieu, Marc, Luc et Paul), qui introduisent en même temps des modifications substantielles dans l'introduction du récit dans les différentes prières eucharistiques. C'est par exemple, la formule solennelle de la version johannique du récit du dernier repas (Jn 13, 1) qui inspire la quatrième prière eucharistique : « Quand l'heure fut venue où tu allais le glorifier, comme il avait aimé les siens qui étaient dans le monde il les aima jusqu'au bout »¹⁷².

C'est à la Première lettre aux Corinthiens qu'emprunte la troisième prière eucharistique : « La nuit même où il fut livré » (cf. 1 Co 11, 23b). Par sa proclamation dans la célébration, le récit de l'institution, qui a peut-être son lieu d'origine dans les repas communautaires des premières générations chrétiennes¹⁷³, devient une « parole liturgique », qui est en même temps Parole vivante, constitue l'assemblée en Corps du Christ. Le corps ecclésial est à ce titre herméneute des Écritures qu'il reçoit dans la foi comme Parole de Dieu avec la charge de la vivre et de l'actualiser. La liturgie est un lieu privilégié de cette acte herméneutique comme le souligne Louis-Marie Chauvet en évoquant cette « appropriation » liturgique des Écritures et son processus herméneutique :

Ce rapport du traditionné et du tradionnant se donne explicitement à voir en certains cas. Ainsi, dans le « vous ferez cela en mémoire de moi » du récit de l'institution eucharistique, la Tradition s'exhibe comme telle selon un processus autoréférentiel. L'Église exécute tellement la parole qu'elle cite comme « reçue du Seigneur » que son « nous » actuel (« faisant donc mémoire..., nous... ») se substitue immédiatement au « vous » adressé aux disciples par Jésus lors de son repas d'adieu¹⁷⁴.

¹⁷¹ Cf. Xavier LEON-DUFOUR, *Le pain de la vie*, Paris, Seuil, 2005, p. 31-97, particulièrement les synopses des récits d'institution, p. 32-33 ; 38 ; 43-44 ; 59 ; 77.

¹⁷² Cf. Jn 13, 1 : « Avant la fête de la Pâque, sachant que l'heure était venue pour lui de passer de ce monde à son Père, Jésus, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'au bout ».

¹⁷³ Cf. : Carles PERRÔT, « Le repas du Seigneur », *LMD* 123, 1975, 36 : « le repas est lié à la répartition de dons aux pauvres. La nouveauté, c'est d'avoir fait glisser la répartition de bien du vendredi, veille du sabbat, au « premier jour de la semaine », jour de collecte (1Co 16,2). La quête du dimanche date des origines de l'Église ! Autrement, le repas chrétien devait se dérouler dans le cadre habituel du repas juif avec la fraction du pain accompagnée de la bénédiction, et après le repas venait « la coupe de bénédiction » (1Co 10, 16 et 11, 25) ».

¹⁷⁴ Louis-Marie CHAUVET, « La notion de "tradition" », *LMD* 178, 1989, p. 13.

Les Écritures dans l'esprit de la liturgie

Les Écritures agissent en liturgie de manière moins visible encore mais pas moins efficace, quand elles inspirent une célébration dans son intégralité ou dans des rites précis ou encore quand elles structurent la vie liturgique en y insufflant ce que Romano Guardini appelle « l'esprit de la liturgie ».

Premièrement, on peut, même si les débats sur l'interprétation des textes bibliques ne manquent pas, citer des exemples tels dans le baptême et l'eucharistie. Les formules néotestamentaires de Mt 28, 19, pour le baptême (« Allez ! De toutes les nations faites des disciples : baptisez-les au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit ») et de Lc 22, 19 pour l'eucharistie (« Ceci est mon corps, donné pour vous. Faites cela en mémoire de moi ») sont l'écho de ce que l'Église primitive a reconnu comme des ordres donnés par le Seigneur et qui fondent les pratiques sacramentelles. La manière dont l'Église a reçu et a compris ces textes a influencé tout au long de l'histoire jusqu'à aujourd'hui, la vie et le déploiement de la liturgie.

Deuxièmement, il s'agit de comprendre comment le rapport Bible et liturgie peut susciter une forme qui guide la vie ecclésiale. Louis-Marie Chauvet, présente ce rapport structurant à travers l'étude du récit des disciples d'Emmaüs (Lc 24, 13- 35)¹⁷⁵. la rencontre sur la route entre les deux disciples découragés par l'événement de la mort du Maître et cet inconnu qui explique les Écritures aboutit dans la *fractio panis* que Luc présente sous une forme que l'on retrouve dans les récits d'institution de l'eucharistie : « Et, partant de Moïse et de tous les Prophètes, il leur interpréta, dans toute l'Écriture, ce qui le concernait. (...) Quand il fut à table avec eux, ayant pris le pain, il prononça la bénédiction et, l'ayant rompu, il le leur donna » (Lc 24, 27 ; 30).

La composition de ce récit manifeste ainsi les deux pôles, à savoir liturgie de la Parole et la liturgie sacramentelle, qui structurent la dynamique générale des célébrations chrétiennes comme le souligne Josef-Andreas Jungmann dans un ouvrage publié en allemand en 1939, et en traduction française en 1956, sous le titre significatif *Des lois de la célébration liturgique*, une contribution magistrale qui a marqué en profondeur le renouveau liturgique au XX^e siècle :

Un souci de clarté me conduit à indiquer immédiatement quel schéma fondamental caractérise si nettement les liturgies chrétiennes depuis les III^e et IV^e siècles : on commence par une lecture ; la lecture est suivie d'un chant ; la liturgie se termine par une prière, celle-ci s'articulant de son côté en prière du peuple et en prière du prêtre. L'antiquité chrétienne a composé chaque office de prière, chaque vigile notamment, selon ce schéma¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement*, p. 172-176.

¹⁷⁶ Cf. Josef-Andreas JUNGSMANN, *Des lois de la célébration liturgique*, trad. de l'all. Par Marc ZEMB, Paris, Cerf, 1956, p. 87-88.

Troisièmement, la Parole de Dieu et la liturgie peuvent se relier d'une manière encore plus subtile. Des notions et des figures bibliques transmises par l'art et l'architecture, par des mots et des chants des gestes et des symboles, entrent en liturgie et instruisent fortement le contenu des célébrations. La liturgie apparaît alors sous les catégories de noces, fête, sacrifice ou encore mystère. Les figures de l'agneau, du prêtre, du berger, du pain, du vin et de l'eau, dessinent une symbolique des rites sans pourtant l'enfermer dans une unique forme.

La liturgie est ainsi à travers ces multiples aspects une épiphanie de la présence du Seigneur dans la vie d'un peuple en marche dans l'histoire et dont les conséquences existentielles sont décisives. C'est ce que Paul VI a voulu souligner dans l'encyclique *Mysterium fidei* qui déploie l'enseignement de la Constitution sur la liturgie concernant les diverses modalités de la présence du Christ dans la liturgie, en vue des diverses activités de l'Église : « Bien divers sont, nous le savons tous, les modes de présence du Christ à son Église. Il est utile de reprendre un peu plus largement cette vérité si belle que la Constitution sur la Sainte Liturgie a brièvement exposées »¹⁷⁷.

Et Paul VI énumère alors plusieurs modes de présence qui n'avaient pas été envisagés par la Constitution sur la liturgie : « Le Christ est présent à son Église qui prie », « qui accomplit les œuvres de miséricorde », « qui prêche, puisque l'Évangile qu'elle annonce est Parole de Dieu et que cette Parole est proclamée au nom et par l'autorité du Christ, Verbe de Dieu incarné », et « à l'Église qui dirige et gouverne le Peuple de Dieu, puisque le pouvoir sacré découle du Christ, et que le Christ, "Pasteur des Pasteurs", assiste les Pasteurs qui exercent ce pouvoir »¹⁷⁸.

Il est aisé de percevoir par conséquent, combien le rapport Parole de Dieu et liturgie est porteur d'une tradition vivante et dynamique. Selon les époques, on a plus ou moins développé l'un ou l'autre de ces aspects. Certains ont cependant occupé une place constante au point d'influencer la liturgie dans son essence.

¹⁷⁷ PAUL VI, Encyclique *Mysterium fidei*, 3 septembre 1965, « Dans le sacrifice de la Messe, le Christ se rend sacramentellement présent », texte disponible sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium.html (consulté le 29 juin 2020) qui renvoie à SC 7.

¹⁷⁸ *Ibid.* : « Le Christ est présent à son Église qui prie, étant Lui-même Celui qui "prie pour nous, qui prie en nous et qui est prié par nous : il prie pour nous comme notre Prêtre; il prie en nous comme notre Chef; il est prié par nous comme notre Dieu"; c'est lui-même qui a promis: "Là où se trouveront réunis en mon nom deux ou trois, je m'y trouverai au milieu d'eux". Il est présent à son Église qui accomplit les œuvres de miséricorde, non seulement parce que, quand nous faisons un peu de bien à l'un de ses frères les plus humbles nous le faisons au Christ lui-même, mais aussi parce que c'est le Christ lui-même qui opère ces actions par le moyen de son Église y venant toujours au secours des hommes avec sa charité divine. Il est présent à l'Église qui dans son pèlerinage terrestre aspire au port de la vie éternelle, puisqu'Il habite en nos cœurs par la foi et qu'Il y répand la charité par l'action de l'Esprit Saint que lui-même nous a donné. D'une autre façon, non moins véritable, Il est présent à son Église qui prêche, puisque l'Évangile qu'elle annonce est Parole de Dieu et que cette Parole est proclamée au nom et par l'autorité du Christ, Verbe de Dieu incarné, et avec son assistance, afin qu'il y ait "un seul troupeau se confiant à un unique berger". Il est présent à l'Église qui dirige et gouverne le Peuple de Dieu, puisque le pouvoir sacré découle du Christ, et que le Christ, "Pasteur des Pasteurs", assiste les Pasteurs qui exercent ce pouvoir selon la promesse faite aux Apôtres ».

Les figures bibliques et la liturgie

En traitant de l'eucharistie et du baptême, Jean Daniélou exprimait une vision intégrative de la relation entre figures bibliques et liturgie :

On voit dès lors l'importance de ces figures (bibliques) pour l'intelligence de l'Eucharistie. De même que la signification des rites baptismaux nous était apparue par référence à l'Ancien Testament, ainsi en est-il des rites eucharistiques. Si nous voulons comprendre pourquoi c'est sous la forme d'un repas où sont partagés le pain et le vin que le Christ a institué le sacrement de son sacrifice, il faut nous référer aux allusions à l'Ancien Testament que ces rites comportaient et qui étaient présentes à l'Esprit du Christ, plutôt qu'à des symbolismes que nous pourrions élaborer nous-mêmes¹⁷⁹.

Si J. Daniélou vise une compréhension des rites à partir des figures bibliques, il convient de souligner que non seulement les figures favorisent une telle compréhension, mais elles sont encore à l'origine même de ces rites. En ce sens, un retour aux rites à partir du récit biblique ouvre un chemin qui va au-delà de la seule intelligence de la liturgie. Plonger dans les figures bibliques peut aider à saisir l'articulation entre les Écritures et l'acte de mémorial qui entraîne une pratique rituelle avec ses règles et sa capacité de renouvellement. La liturgie doit à la Parole sa forme fondamentale qui est un « faire mémoire » de l'action salutaire de Dieu en faveur de son peuple. La Parole assure la ritualité et fait de la liturgie un lieu pour sa manifestation symbolique. Pourtant, les formes rituelles sont aussi enracinées dans le terreau anthropologique et donc les rites ne sont pas uniquement suscités par la Parole mais aussi par les cultures¹⁸⁰.

La liturgie comme lieu de la Parole

Le rapport entre Écritures et liturgie ne s'exprime donc pas seulement à travers les textes bibliques proclamés au cours des célébrations. C'est tout l'édifice liturgique qui est formé par les Écritures. Mais il est possible d'envisager que cette inspiration touche non seulement les paroles et les rites, mais aussi les lieux.

Les murs d'une cathédrale « proclament » eux aussi d'une certaine manière la Parole de Dieu. En toute sa complexité et son esthétique propre, l'art liturgique est l'écho des Écritures autant que la liturgie. En effet, la Bible irrigue la liturgie de différentes manières. Les fresques, les sculptures ou les vitraux des églises traduisent les passages bibliques en termes

¹⁷⁹ J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, p. 219.

¹⁸⁰ Cf. R. GUARDINI, « De la méthode systématique en science liturgique. Jahrbuch für liturgiewissenschaft 1 (1921), 97-108 », *LMD* 291, 2018/1, p. 45 : « la liturgie est un produit culturel, marqué par une histoire très précise. Elle est née sous l'influence de circonstances constables ; elle s'est développée à travers de longues périodes selon ses potentialités internes et a connu ainsi de profondes mutations dues aux conditions locales, ethniques et culturelles ainsi qu'à travers des processus externes ».

iconographiques. Par ailleurs, en les reliant souvent à la vie des saints, ils font le pont entre les Écritures et la vie quotidienne des fidèles et aussi leur culture. Cette « traduction » en images, confère à l'espace de célébration une force pour la transmission de la foi, imprégnant le croyant d'une manière spécifique de se rapporter à Dieu et au monde.

3.2 Parole, loi et liturgie

Parole de Dieu et liturgie entretiennent une relation que l'on peut qualifier d'interdépendance voire de « consubstantialité ». C'est pourquoi on peut dire que c'est bien la Parole vivante qui fonde toute *lex orandi*. C'est elle qui imprime à la liturgie sa dimension d'alliance qui supporte l'aspect juridique. Certes, c'est peu à peu, à partir du cadre de vie rituelle, que l'Église ira déployer cet aspect de réglementation canonique. En retour, ce caractère normatif des rites, porté par la force des Écritures qui les inspirent garantit la capacité de la liturgie à être un lieu épiphanique de la Parole de Dieu. A travers le déploiement de la liturgie, la Parole de Dieu prend « corps » dans la vie des chrétiens, faisant de l'Église, à travers la communauté rassemblée, la « demeure de la Parole » comme le souligne Benoît XVI dans *Verbum Domini*¹⁸¹. La force de la réglementation en liturgie n'est pas limitée aux textes et aux rubriques. Elle provient surtout de la pratique qui comporte elle-même une dynamique institutionnelle.

La Parole devient « loi » : le psaume 118

Le témoignage biblique le plus frappant du « parallélisme » entre la loi et la Parole de Dieu est peut-être le psaume 118. Tel une ode à la Parole, ce psaume exploite un champ sémantique qui rapproche la Parole de la loi. La Parole apparaît notamment comme précepte, commandement, ordre, juste décret et prescription. Par la prière des heures, l'Église chante ce psaume presque tous les jours au milieu de la journée, en gardant le souvenir du don de la Parole-Loi¹⁸². Les antiennes qui accompagnent le chant de ce psaume dans la liturgie des heures soulignent différentes facettes de cette relation : « mon bonheur, c'est la loi de ta bouche »¹⁸³ ou « grande est la paix de ceux qui aiment ta loi »¹⁸⁴. Certains versets bibliques qui servent de préambule en orientent le sens pour aujourd'hui : « le terme de la loi, c'est le Christ » (Rm 10,

¹⁸¹ Cette expression « la demeure de la Parole » au n. 52 de *Verbum Domini* vient du Message final du synode (III, 6) du 26 octobre 2008, qui appelle l'Église comme maison de la Parole. Cf. BENOIT XVI, exhortation apostolique *Verbum Domini*, p. 281.

¹⁸² A l'exception des dimanches, et du lundi de la première semaine et du vendredi de troisième semaine, une partie du psaume 118 est chantée à l'heure médiane (office de Sexte), aux quatre semaines du psautier.

¹⁸³ Sexte, semaine II, jeudi.

¹⁸⁴ Sexte, semaine IV, vendredi.

4)¹⁸⁵ ou « l’accomplissement de la loi, c’est l’amour » (Rm 13,10)¹⁸⁶. Au-delà du psaume 118 à Sexte, c’est en maintes situations que la liturgie des heures chante la loi du Seigneur, comme un témoignage de l’amour réciproque entre Dieu et son peuple¹⁸⁷.

Dans la liturgie eucharistique, et plus particulièrement dans le cadre de la liturgie de la Parole, ce psaume est utilisé comme psaume responsorial après la première lecture vingt fois dans le lectionnaire de semaine, deux fois dans le lectionnaire dominical, et onze fois dans le lectionnaire sanctoral. À titre d’antiennes, ce psaume revient huit fois¹⁸⁸ : L’antienne du psaume responsorial du 26^e dimanche du Temps Ordinaire, « Souviens-toi, Seigneur, de la parole que tu m’as donnée ; en elle j’ai mis mon espoir, et, dans ma misère, elle est pour moi un réconfort » (Ps 118, 49-50) est l’écho de l’antienne d’ouverture de ce même dimanche : « Tu nous as traité, Seigneur, en toute justice, car nous avons péché, nous n’avons pas écouté tes commandements. Mais, pour l’honneur de ton nom, traite-nous selon la richesse de ta miséricorde » (Dn 3, 28 sq.).

Le commandement de l’amour

Au-delà de cette place significative du thème de la Loi-Parole à travers l’usage du psaume 118, c’est le commandement de l’amour, parole de vie, qui parcourt toute la liturgie eucharistique. Comme l’exprime la prière d’ouverture de la messe du Jeudi Saint, c’est « le sacrifice nouveau de l’Alliance éternelle »¹⁸⁹ que le Christ a transmis à son Église qui donne un sens nouveau au mémorial-loi perpétuelle¹⁹⁰. C’est avant tout un commandement nouveau : le « sacrement de son amour »¹⁹¹. Toutefois, à la différence des signes liturgiques (pain, vin, eau,

¹⁸⁵ Sexte, lundi de la première semaine, verset biblique accompagnant le Ps 118.

¹⁸⁶ Sexte, samedi de la troisième semaine, verset biblique.

¹⁸⁷ Parmi les nombreuses mentions de la Parole comme loi dans la Liturgie des Heures, les antiennes proposées pour le temps de l’Avent (par ex. premières vêpres du dimanche I, pour le cantique de Ph 2) : « La loi fut donnée par Moïse, la grâce est la vérité sont venues par Jésus-Christ » (Jn 1, 17) ; sexte, vendredi, semaine I : « La loi viendra de Sion, et de Jérusalem, la Parole du Seigneur » (Is 2,3 ou Mi 4,2) ; premières vêpres du 5^e dimanche du Carême pour le temps du Carême (pour le psaume 140, au samedi soir, première semaine du psautier : « Je mettrai ma Loi dans leur cœur : je serai leur Dieu ; ils seront mon peuple » – Jr 31, 33 ou He 8, 10 ; pour les psaumes de Sexte, vendredi de la quatrième semaine du Carême, quatrième semaine du psautier : « Grande est la paix de qui aime ta Loi » – Ps 118, 165) ou encore, pendant le temps ordinaire (prière de Sexte, le lundi de la première semaine : psaume 18B, surnommé « hymne à Dieu, maître de la Loi » : « la loi du Seigneur est parfaite... ») et son antienne « La loi du Seigneur est joie pour le cœur, lumière pour les yeux »).

¹⁸⁸ Une fois pendant l’Avent ; deux en Carême ; 23^e, 25^e et 26^e dimanche du temps ordinaire ; mémoire de Saint Justin et du martyr de Saint-Jean-Baptiste : « Tu es juste, Seigneur, et tes jugements sont droits : agis pour ton serviteur selon ton amour, enseigne-moi tes volontés » (Ps 118, 137;124) ; « Tu nous a ordonné, Seigneur, de garder fidèlement tes préceptes ; puissions-nous avancer au droit chemin selon tes commandements » (Ps 118, 4-5) ; « Souviens-toi, Seigneur, de la parole que tu m’as donnée ; en elle j’ai mis mon espoir, et, dans ma misère, elle est pour moi un réconfort » (Ps 118, 49-50).

¹⁸⁹ Cf. prière d’ouverture de la messe *in cena Domini* : « Tu nous appelles, Dieu notre Père, à célébrer ce soir la très sainte Cène où ton Fils unique, avant de se livrer lui-même à la mort, a voulu remettre à son Église le sacrifice nouveau de l’Alliance éternelle ; fais que nous recevions de ce repas qui est le sacrement de son amour, la charité et la vie ».

¹⁹⁰ Voir Ex 12, 14, verset de la première lecture de la messe *in cena Domini*.

¹⁹¹ Par exemple, le verset « Le Seigneur nous a laissé un commandement nouveau : ‘aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés’ (Jn 13, 34) », qui est l’acclamation à l’Évangile de la messe *in cena Domini* se retrouve également le 24^e dimanche du Temps Ordinaire, le 6^e dimanche du Temps Pascal année B, et aussi le vendredi de la cinquième semaine du Temps Pascal ; voir aussi : Jean-Marie CARRIERE, « Une loi qu’on ne peut saisir ?

huile, etc.), la Parole-Loi de Dieu est le symbole par excellence, qui constitue une partie essentielle de toute célébration liturgique comme le souligne la Constitution *Sacrosanctum Concilium*, disant que « dans la célébration de la liturgie, la Sainte Écriture a une importance extrême » ce qui rend nécessaire de former aux Écritures pour former à la liturgie : « Pour procurer la restauration, le progrès et l'adaptation de la liturgie, il faut promouvoir ce goût savoureux et vivant de la Sainte Écriture dont témoigne la vénérable tradition des rites aussi bien orientaux qu'occidentaux » (SC 24).

C'est la Parole-Loi qui structure les *ordines* liturgiques et leur donne leur valeur canonique. On peut noter que le terme canon renvoie étymologiquement au fait d'indiquer la route, de baliser le chemin, et d'instruire en donnant la mesure. C'est la Parole qui relie et unifie les célébrations liturgiques. C'est elle qui devient geste, qui devient le lieu même de l'alliance, qui se fait nourriture sous la forme du pain et du vin. C'est à travers ces symboles majeurs de la Nouvelle Alliance, que la Loi s'intègre à la liturgie et que la relation entre Dieu et son peuple se renoue et s'actualise. C'est par ce moyen aussi que la liturgie elle-même se présente comme « loi », *lex orandi*. Sans chercher à traiter de manière exhaustive les figures ou les notions bibliques qui ont pu influencer la réglementation de la liturgie au cours de l'histoire, le prochain chapitre va considérer les plus importantes, celles qui soutiennent la dimension juridique de la liturgie. L'hypothèse de travail peut s'exprimer ainsi : certaines notions ou figures bibliques elles-mêmes à caractère juridique accusé, ont transmis à la liturgie chrétienne cette dimension.

Remarques sur la loi nouvelle dans l'Évangile de Jean », *Nouvelle revue théologique*, 2014/4 (Tome 136), 529-546.

Reprise synthétique

La transmission de la foi intègre la tradition liturgique de manière structurante. La « tension » entre la foi et la célébration de la foi semble avoir trouvé dans la dimension normative une forme pour tenir ensemble les deux aspects. Cette prémisse qui tend à opposer les deux aspects a suscité de nombreux débats qui ont abouti souvent à une césure entre foi, vie et liturgie, comme si l'un de ces éléments pouvait dominer sur les deux autres. Ainsi par exemple, c'est bien souvent en vue de sauvegarder le dépôt de la foi, que la liturgie a été utilisée comme moyen pour maintenir une tradition présentée comme immuable.

C'est bien à partir du paradigme de la Parole de Dieu en tant que « Loi » où se manifeste l'amour premier et inépuisable du Seigneur qui renouvelle le visage de la terre, que se trouve le cœur de notre propos sur la normativité en liturgie. En fondant ainsi la dimension canonique de la liturgie, on ouvre une voie permettant de rétablir l'unité fondamentale entre foi et liturgie dans la vie de l'Église. Mais ceci implique d'admettre que si l'infaillibilité de la Tradition transmise par l'Église constitue l'horizon, les failles font partie de l'itinéraire au cours du temps, ce qui exige donc un travail constant de réinterprétation des traditions et de discernement sur leur fidélité à la Parole de Dieu. Le lieu par excellence qui éclaire ce discernement, c'est donc le tombeau vide, dans la mesure où ce signe témoigne du passage pascal de la mort à la vie, dans lequel la liturgie et la foi trouvent leur unité et leur sens comme le souligne Jean-Paul II dans la lettre apostolique *Vicesimus quintus annus* de 1988, n° 6 :

Parce que la mort du Christ en croix et sa résurrection constituent le contenu de la vie quotidienne de l'Église et le gage de sa Pâque éternelle, la liturgie a pour première tâche de nous ramener inlassablement sur le chemin pascal ouvert par le Christ, où l'on consent à mourir pour entrer dans la vie¹⁹².

¹⁹² JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Vicesimus quintus annus* pour le 25^e anniversaire de la Constitution *Sacrosanctum Concilium*, 4 décembre 1988, n. 6, texte disponible en ligne sur site du Vatican : http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19881204_vicesimus-quintus-annus.html (consulté le 30 juin 2020).

CHAPITRE II

DU MEMORIAL PASCAL A LA CELEBRATION DU MYSTERE PASCAL : UNE NOUVELLE ALLIANCE EN JESUS-CHRIST

Il est fort probable que la Pâque soit une fête antérieure au jour où Dieu « a frappé le pays d'Égypte » (Ex 12, 13). Du point de vue historique, elle trouverait ses premières racines dans les sacrifices des bergers nomades avant même l'époque de l'Exode. Cette affirmation repose sur le rapport entre le rite israélite et les sacrifices des peuples arabes anciens. Au printemps¹⁹³, on sacrifie un jeune animal pour obtenir la prospérité du troupeau et les poteaux de la tente sont aspergés avec son sang afin de chasser des « forces mauvaises »¹⁹⁴. Un parallèle est aussi possible avec un ancien rituel babylonien. Pour offrir un sacrifice expiatoire en faveur du roi babylonien afin d'effacer ses fautes, on sacrifiait un agneau aux portes du palais et on en aspergeait les montants avec le sang¹⁹⁵. Ces éléments indiquent l'existence de pratiques rituelles semblables dans ce Moyen-Orient ancien qui constitue l'environnement culturel du peuple d'Israël. Ils éclairent donc notamment les rites du sang attestés dans la Bible¹⁹⁶.

¹⁹³ Louis BOUYER, « Pâque », ID., *Dictionnaire théologique*, Paris, Desclée, 1990.

¹⁹⁴ Roland DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament I : le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles*. Paris, Cerf, 1958, p. 390.

¹⁹⁵ Cf. : B. BOTTE, « Pâque », *Dictionnaire de la Bible, Supplément (en abrégé DBS)*, t. 6 : Mystères-Passion, commencé par Louis PIROT, continué au t. 4 par André ROBERT et puis au t. 5-6 par Henri CAZELLES (dir.), Paris, Letouzey et Ané, 1960, col. 1120 sv.

¹⁹⁶ Cf. Ex 12, 7 : « On prendra du sang, que l'on mettra sur les deux montants et sur le linteau des maisons où on le mangera » ; Ex 12, 13 : « Le sang sera pour vous un signe, sur les maisons où vous serez. Je verrai le sang, et je passerai : vous ne serez pas atteints par le fléau dont je frapperai le pays d'Égypte ».

D'après le récit de l'Exode (Ex 12, 1-13, 16) repris maintes fois dans le corpus biblique¹⁹⁷, la Pâque d'Israël était un repas familial, dont les rites renvoient au départ du berger prêt à se mettre en route : on mange debout « la ceinture aux reins, les sandales aux pieds, le bâton à la main » (Ex 12, 11)¹⁹⁸. Cette fête printanière est célébrée à l'équinoxe et durant la pleine lune, car c'est le moment où les nuits sont les plus claires ce qui facilitait le travail des pasteurs qui pâturaient leurs bétails en régions désertiques¹⁹⁹.

Manger l'agneau « rôti au feu » et avec des « pains azymes » qui demeurent le pain des Bédouins jusqu'à aujourd'hui, ainsi qu'avec des « herbes amères », c'est-à-dire des plantes ramassées dans le désert par les bergers pour assaisonner une nourriture frugale, renvoie à des traditions anciennes du peuple hébreu²⁰⁰. Et même si le pain sans levain est lié à la fête des Azymes qui célèbre la moisson printanière, et donc s'il convient de distinguer la Pâque de l'agneau et la fête des Azymes, le récit de l'Exode a réuni les éléments rituels de ces deux fêtes²⁰¹. Certaines versions de ce récit biblique fondamental pour la tradition d'Israël distinguent les deux fêtes tandis que d'autres les rassemblent²⁰². C'est à la lumière du salut opéré par Dieu en faveur de son peuple, et de la délivrance de l'esclavage en Égypte, qu'Israël a dû approfondir le sens de la Pâque qui, d'une fête agraire et pastorale est devenue la mémoire du passage d'un Dieu libérateur. Cette combinaison de la fête de Pâque et de celle des Azymes apparaît alors comme le mémorial de l'événement constitutif du peuple d'Israël²⁰³.

À l'époque de Jésus, il y a donc une unique grande commémoration pascale et les figures bibliques²⁰⁴ seront choisies et réinterprétées par les premières communautés chrétiennes à partir

¹⁹⁷ Cf. la note de la TOB qui renvoie également à Lv 23, 5-8 ; Nb 9, 1-14 ; 28, 16-25 ; Dt 16, 1-8 ; Jos 5, 10 ; 2 R 23, 21-23 ; 2 Ch 30 ; 35, 1-18 ; Ez 45, 21-24 ; Voir aussi : Jacques BRIEND, « La pâque : passage de la mort à la vie », *LMD* 240, 2004/4, 21-32 ainsi que tout le dossier sur la Pâque en ce même numéro : « La Pâque. Tables décennales (1995-2004) » ; et aussi le dossier de Jacques BRIEND, « La Pâque, de Moïse à Jésus », *Le monde de la Bible*, 164, mars-avril 2005 aussi bien que tout le dossier sur la Pâque ce même numéro : « La fête de Pâques : Origine, histoire et Tradition ».

¹⁹⁸ Ex 12, 11 : « Vous mangerez ainsi : la ceinture aux reins, les sandales aux pieds, le bâton à la main. Vous mangerez en toute hâte : c'est la Pâque du Seigneur » ; cf. : J. BRIEND, « La pâque : passage de la mort à la vie », *LMD* 240, 2004/427 ; aussi le dossier : « La Pâque et le passage de la mer dans les lectures juives, chrétiennes et musulmanes (Ex 12-14) », *Cahiers Évangile* (en abrégé CEv), *Supplément* 92, juillet 1995.

¹⁹⁹ Pierre-Émile Bonard, « Pâque », *Vocabulaire de Théologie Biblique (en abrégé VThB)*, Xavier LEON-DUFOUR (dir.), Paris, Cerf, 1970, col. 885-891.

²⁰⁰ Cf. Ex 12, 8-9 : « On mangera sa chair cette nuit-là, on la mangera rôtie au feu, avec des pains sans levain et des herbes amères. Vous n'en mangerez aucun morceau qui soit à moitié cuit ou qui soit bouilli ; tout sera rôti au feu, y compris la tête, les jarrets et les entrailles ».

²⁰¹ R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament I*, p. 393.

²⁰² Dans le sens de la distinction : Lv 23, 5-8 ; Esd 6, 19-22 ; 2 Ch 35, 17 ; dans celui de l'unification : Dt 16, 1-8 ; 2 Ch 30, 1-13.

²⁰³ Cf. : Olivier ARTUS, « Le Pentateuque, histoire et théologie », *CEv* 156, 2011, 54-55.

²⁰⁴ Dans ce travail, nous adoptons la notion de figure élaborée à partir du concept de *typos* par Paul Beauchamp : voir Paul BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament 2, accomplir les Écritures*, Paris, Seuil, « Parole de Dieu », 1990, p. 224-226 : « « Figure » évoque un premier plan visuel et conventionnel (*figmentum, fiction*) qui en cache et en signifie un autre plus réel : ainsi « figure », plus proche de personnage ou de masque s'oppose à « visage », et « figurant » à acteur véritable. « Figurer » sur une liste, c'est faire état d'un rôle et ne pas encore le remplir. La « figure » signifie aussi une organisation cohérente (*figura* est la traduction ordinaire du grec *shêma*), possible mais contingente, donc passagère : on parlera ainsi des « figures » variées et successives que revêt la justice ou la démocratie dans les sociétés. En cela, la figure est un aspect de la culture, en tant que celle-ci est la réalisation d'un possible système social de signification. En ce sens, elle est pourvue d'une densité proprement historique, ce qu'on oublie trop souvent. Tout récit est une coordination rythmée de figures successives. Appliqué à l'ensemble

de leur expérience du Christ. Ainsi, Jésus est à la fois pain sans levain et pain de vie, agneau immolé et berger. C'est à la lumière de sa Pâque que les premières générations chrétiennes vont relire l'histoire du peuple de Dieu comme le signale le récit lucanien des pèlerins d'Emmaüs (Lc 24, 27).

Du point de vue étymologique, le mot « pâque » fait d'ailleurs débat²⁰⁵. Néanmoins, Exode 12 permet de conclure que c'est dans un contexte conflictuel, et par un rituel qui se présente comme un mémorial de la délivrance, que le peuple hébreu entre dans l'alliance avec Dieu. Cette réalité du peuple choisi par Dieu se transformera au fil des écritures jusqu'à l'idée de Nouvelle Alliance pascale et d'adoption filiale en Jésus-Christ.

Même si une certaine polysémie persiste, les textes bibliques du premier testament²⁰⁶, interprètent la Pâque comme passage²⁰⁷ alors que la fête sera réinterprétée par le Nouveau Testament, notamment dans les Évangiles et les écrits pauliniens : elle devient alors un passage libérateur qui engendre²⁰⁸ des êtres par une filiation nouvelle, qui sauve et donne la vie pour toujours. Mais la figure du passage de YHWH dans la vie du peuple se manifeste de manière diversifiée : Dieu (ou l'ange du Seigneur) « saute » par-dessus les maisons israélites, tandis qu'il frappe les Égyptiens²⁰⁹ ; le peuple « passe » par la mer, ou à travers le désert. Surtout Jésus accomplit son passage en prenant la nature humaine et son passage pascal transforme les personnes dans leur être le plus profond puisqu'il s'agit de passer de la mort à la vie. C'est dans cette ligne « génétique » que s'inscrivent la pâque et le mystère pascal comme une marque constitutive du caractère le plus fondamental de la foi chrétienne et qui englobe dans l'expérience de l'Église le dynamisme du passage comme le souligne la Constitution sur la liturgie :

Cette œuvre de la rédemption des hommes et de la parfaite glorification de Dieu, à laquelle avaient prélué les hauts faits de Dieu dans le peuple de l'Ancien Testament, le Christ Seigneur l'a accomplie, principalement par le mystère pascal de sa bienheureuse passion, de sa résurrection du séjour des morts et de sa glorieuse ascension ; mystère pascal par lequel « en mourant il a détruit notre mort, et en ressuscitant il a restauré la vie ». Car c'est du côté du Christ endormi sur la croix qu'est né « l'admirable sacrement de l'Église tout entière » (SC 5).

biblique, le mot « figure » désigne l'une des phases ou l'une des étapes que traverse le récit total avant son dénouement. Elle a un côté statique parce qu'elle se conserve dans l'esprit, spatialement comme sur un écran (...) mais l'image est plus riche que ces résumés, car elle n'est pas un fait de nature : elle est toujours composée par l'art pour qu'apparaisse ensemble ce qui se déroule en plusieurs temps ; elle est recomposée par le lecteur en lui-même après qu'il l'a reçue du livre ».

²⁰⁵ Cf. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament I*, p. 389 : calqué sur le grec *pascha*, certains l'estiment dérivé de l'hébreu *pessa'h* ou de l'araméen *paschá*, ce qui ramène à la racine biblique *psh*, qui veut dire « boiter », « sauter » ; dès lors, ceci peut aussi signifier « exécuter une danse » rituelle autour d'un sacrifice. Dans l'akkadien, on trouve le mot *pasáhu*, « apaiser » et dans l'égyptien *pa-sh* « le souvenir » et *pé-sah* « le coup ». Ces deux dernières possibilités peuvent également amener à la racine *psh*. Il est difficile de croire que le peuple hébreu ait utilisé un mot originaire des « oppresseurs » pour appeler la fête la plus importante pour sa constitution identitaire.

²⁰⁶ Cf. Ex 12, 13.23.27 ; Is 31, 5.

²⁰⁷ Cf. B. BOTTE, « Pâque », *DBS*, t. 6, col. 1120 sv. ; P.-E. BONNARD, « Pâque : I. Pâque israélite : 2. Pâque et Exode », *VThB*, col. 885-886.

²⁰⁸ Cf. Col 1, 18.

²⁰⁹ Cf. Robert LE GALL, « Pâque ou pâques », *id.*, *Dictionnaire de liturgie*, p. 192-193.

Mais à l'exemple de la fête de Pâque, ces expressions du Mystère Pascal revêtent un caractère polysémique. À partir des écrits néotestamentaires, elles peuvent rejoindre des réalités diversifiées : mystère du passage de la mort à la vie, de la libération, de la réconciliation, de la filiation, de l'engendrement, du don de l'amour et de la grâce de Dieu et mystère du salut. C'est dans l'expérience liturgique que l'expression mystère pascal désigne une manière de rendre compte de cette réalité qu'est la célébration en mémorial de l'Alliance nouvelle et éternelle dans la mort et résurrection de Jésus-Christ.

1. La loi de la liturgie au cœur du mémorial de l'alliance pascale

Le passage de la maison de l'esclavage, vers la terre promise, est au cœur de la tradition biblique. Les récits de l'Ancien Testament qui relatent la sortie du peuple hébreu de l'Égypte vers la terre fertile constituent le lieu d'où émerge la notion complexe de pâque qui sera reprise par la Tradition chrétienne et particulièrement dans la liturgie.

D'un côté, si nous suivons le récit biblique de l'Exode, l'alliance de Dieu avec son peuple (Ex 19) et le don de la Loi (Ex 20) seront des conséquences premières, en même temps que des éléments constitutifs de la libération opérée à la pâque hébraïque (Ex 12-13). D'après ces deux récits, la pâque résulte d'une fusion entre une action rituelle en mémorial, à savoir une alliance dans la chair et le sang (c'est-à-dire ce qui est vital) et le don d'une loi (c'est-à-dire une règle qui ordonne et assure la vie) qui anticipe la libération opérée par Dieu. En effet, ces éléments seront repris par le récit de l'Exode : les azymes de pâque (12, 8.15.20) — la manne au désert (16, 13-17) — les azymes de fête (23,15) ; le sacrifice de pâque pour le repas rituel à la maison (12, 6) – les holocaustes de communion sur l'autel (20, 24 ; 24,5) ; le sang qui marque les deux montants et le linteau des maisons (12,7) — le sang aspergé sur le peuple (24, 6.8) ; la loi de pâque (12, 28.47.49 ; 13, 9-10) — la loi de l'alliance (19, 3-8 ; 20, 1-17.22-26 ; 21 ; 22 ; 23). Il est donc possible d'affirmer avec Paul Beauchamp que « la Pâque est le lieu privilégié où s'organise le rapport des deux Testaments »²¹⁰. Or, c'est justement le couple pâque et alliance, comme élément indispensable pour la constitution de l'identité de ce peuple, qui sera étroitement lié, dans les récits bibliques de la cène, au passage de Jésus par la croix et à la Nouvelle Alliance établie par son sang.

D'un autre côté, les synoptiques à leur tour sont unanimes sur un point central : la Cène de Jésus avec ses disciples est le prélude à sa mort et à sa résurrection. Or c'est probablement un repas pascal qui célèbre l'avènement de la Nouvelle Alliance et institue la nouvelle Loi²¹¹.

²¹⁰ P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament* 2, p. 289.

²¹¹ La question de savoir si la Cène était ou non un repas pascal a été longuement discutée : pour une démonstration du caractère pascal de ce repas, voir Cesare GIRAUDO, « La dernière Cène de Jésus à la lumière du repas pascal juif », dans *In unum Corpus*, p. 137-153.

Dans le contexte rituel de transmission d'un héritage²¹², pendant ce repas mémorial, une mention explicite de l'alliance est insérée dans les quatre récits de Matthieu, Marc, Luc et dans celui de Paul rapportant la tradition néotestamentaire. De plus, même si la question est prise par un autre biais, il est possible encore d'envisager, dans la lettre aux Hébreux, la présentation de la Nouvelle Alliance comme le même événement fondateur et à partir de la Pâque du Christ, c'est-à-dire dans le passage du Fils au Père où il intercède à jamais pour toute l'humanité. L'Évangile de Jean touche encore par un autre aspect cette problématique : la Pâque, qui marque le récit johannique depuis le début (Jn 2, 13. 19,42) est un signe majeur du don que Dieu fait à l'humanité en son fils Jésus-Christ. Dès lors, si l'alliance n'apparaît pas explicitement, elle se manifeste à travers « le commandement nouveau » qui en est l'un de ses composants principaux. Même si la figure biblique vétérotestamentaire de l'alliance et celle de la pâque sont employées à plusieurs reprises par la tradition néotestamentaire, leur usage est différent selon les documents bibliques. Les auteurs du Nouveau Testament articulent en effet les divers éléments de manière différente même s'ils en reprennent des aspects identiques. La relecture de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament aboutit à un système complexe d'interprétation et d'articulation entre plusieurs figures bibliques, avec un vocabulaire riche qui renvoie à la réalité centrale du mystère pascal²¹³.

1. 1 L'héritage de deux Testaments et la liturgie chrétienne

Cette dynamique des héritages des deux Testaments marque fortement la liturgie chrétienne dans ses rites et ses prières où les figures bibliques reviennent à la lumière d'une interprétation typologique ou allégorique. Or par divers biais, ce vocabulaire biblique du mystère pascal en liturgie comporte des expressions partagées avec le champ sémantique du droit²¹⁴. En outre, la catholicité de la liturgie se joue à travers la polysémie des figures bibliques que la liturgie emploie par le moyen de la typologie.

Il est vrai que les biblistes attachés aux méthodes exégétiques attentives à la précision historique, sémantique ou narrative des textes et des expressions bibliques – notamment à travers l'exégèse historico-critique – manifestent de vraies résistances à l'égard de telles

²¹² Matthieu ROUILLE D'ORFEUIL, *Lieu, présence, résurrection. Relecture de phénoménologie eucharistique*, Paris, Cerf, « CFI » 300, 2016, p. 104-107.

²¹³ Cf. P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament 2*, p. 290 : « la lecture de l'accomplissement des figures garde une discursivité, organise des signaux. C'est même précisément en posant des repères que le Nouveau Testament conduit vers l'ineffable : un pain, qui vient du ciel, demande un travail, qui est le travail de croire, et ce pain est chair (Jn 6). C'est l'agneau qui est en croix (Jn 19,36 ; cf. Ex 12,46) et c'est aussi le serpent (Jn 1,14). Le cantique de Moïse devient « cantique de Moïse et de l'Agneau » (Ap 15,3). De tels repères mènent jusqu'à l'orée de ce qui ne peut plus être dit, et qui cependant, sans eux, ne pourrait être désigné comme vérité advenant dans l'histoire commune des hommes, mais seulement comme possibilité désirable ».

²¹⁴ Alliance, testament, adoption et héritage en sont des exemples. Cf. Ep 1,5 ; Rm 8, 23 ; 2Co 3,6 ; He 9, 15-18.

approches. L'usage des Écritures dans la liturgie fait souvent l'objet de critiques de la part des exégètes qui reprochent un défaut de rigueur dans la manière de se rapporter aux textes.

La difficulté sur ce point tient plutôt à notre avis, à une question de perspective. La liturgie ne vise pas le sens précis de chaque figure ou péricope biblique ; elle ne se préoccupe pas en première ligne de proposer le fruit d'une prise en compte exhaustive du corpus biblique. Et ce type d'approche n'est pas le fait seulement de la liturgie :

(En effet), la typologie est la base de l'euchologie de l'époque post-apostolique et patristique, et elle est aussi utilisée comme un instrument dans les catéchèses mystagogiques des Pères. Elle est à la base du choix de textes bibliques traditionnellement employés dans les célébrations liturgiques²¹⁵.

Il est d'ailleurs légitime de s'interroger sur les préoccupations des auteurs bibliques en ce qui concerne la précision et la cohérence dans l'emploi des figures bibliques. On peut penser que dans un contexte marqué fondamentalement par l'oralité, l'appel à ces figures était motivé par les besoins et les contextes en vue de nourrir la foi du peuple au Dieu unique. Dès lors, la reprise des figures pouvait être libre sans impliquer une « trahison » du sens original présent dans la source. Comme la préoccupation première de la liturgie est de célébrer la foi, et par ce moyen, de faire vivre la communauté de la source jaillie du côté ouvert du Christ, l'emploi de la Sainte Écriture est guidé en priorité par une ouverture à l'actualité de la communauté des croyants.

L'alliance et le sang

L'exemple du récit du dernier repas de Jésus avec ses disciples avant sa mort et résurrection est sur ce point éclairant. Matthieu rattache l'alliance au sang de Jésus versé pour la multitude et pour le pardon des péchés (Mt 26, 28). Marc met en rapport le sang et l'alliance, comme don pour la multitude (Mc 14, 24). Luc relie « implicitement » à la communauté, la coupe, l'alliance et le sang versé « pour vous » (les apôtres pouvant figurer l'assemblée des croyants ?) (Lc 22, 20).

A travers la manière dont chaque évangéliste met en rapport le sang et l'alliance, c'est à toute la tradition vétérotestamentaire que l'on est renvoyé. Cela commence dès le sang du fratricide qui brise la fraternité dans le récit de Caïn et Abel en Genèse (Gn 4, 10). Mais c'est le livre de l'Exode auquel renvoie avant tout cette relecture néo-testamentaire : le sang comme protection de la maisonnée (Ex 12, 13) ; le sang comme sceau de l'alliance qui constitue le

²¹⁵ Nikolaj ARACKI ROSENFELD, *Celebrare l'alleanza. La tipologia dalla Bibbia alla liturgia*, Roma, CLV-Edizioni Liturgiche, « BEL » 184, 2017, p. 82.

peuple de Dieu nouveau (Ex 24, 8) ; le sang comme signe de consécration des lieux, des objets, des personnes (Ex 29, 20-21) ; le sang comme sacrifice d'expiation pour le péché (Ex 30, 10). Le thème est également présent dans le Lévitique - comme rite d'expiation (Lv 6, 23) ; comme sacrifice de paix (Lv 7, 14) ; comme geste de purification (Lv 14, 14. 25) – et dans le Deutéronome qui interdit de manger le sang puisque c'est la vie (Dt 12, 23). Il apparaît ainsi que dans la première alliance, la symbolique et les rites concernant le sang sont diversifiés et qu'on ne peut les réduire à une signification uniforme²¹⁶.

Le Nouveau Testament traduit cette complexité à partir de la vie donnée de Jésus-Christ. La liturgie chrétienne fait partie intégrante de ce travail sur la tradition qui confère au mémorial sa capacité d'actualisation dans la vie des fidèles. Dans la liturgie en effet, l'ensemble des figures bibliques fournissent une épaisseur existentielle au mystère célébré.

La « loi » pascale de la liturgie

Dans le cas spécifique de la liturgie catholique, la figure de la loi est une des composantes principales à la fois de la dynamique pascale et de la dynamique de l'alliance. Certes, la dimension normative se transmet surtout à travers l'euchologie ou la structure des rites, mais aussi sous la forme de prescriptions rituelles, comme c'était l'usage pour la tradition rituelle d'Israël. Cet aspect de *lex orandi* est constitutif de la liturgie chrétienne.

Dans la première lettre aux Corinthiens, à la différence des synoptiques, Paul n'articule pas l'événement de la Pâque juive au récit de la Cène. Son objectif premier n'est pas de livrer le récit d'un épisode de la vie de Jésus, mais d'admonester et d'encourager la communauté naissante de Corinthe qui traverse des épreuves. C'est dans ce contexte qu'il proclame que la « Pâque » pour les chrétiens, c'est le Christ (1 Co 7, 5).

Parmi les difficultés rencontrées dans la communauté de Corinthe, il y avait non seulement des questions éthiques mais aussi des questions d'ordre rituel. Faire mémoire du mystère pascal devait avoir des conséquences dans la vie liturgique aussi bien que dans la vie courante des membres de la communauté. Ainsi Paul insère le récit de la Cène (1 Co 11, 23-26) parmi les admonestations adressées à la communauté de Corinthe. En effet, la Pâque du Christ n'est pas étrangère à la vie des croyants, elle la rejoint pour la transformer, pour en quelque sorte la « pascaliser ». Par ce néologisme, il s'agit de donner au substantif « pâque » la force et le dynamisme d'un verbe.

On peut parler ici en effet d'un phénomène de « pascalisation » de la vie chrétienne. Paul articule comme des éléments constitutifs de la vie des communautés chrétiennes pâque et

²¹⁶ Cf. Paul BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament, essai de lecture*, Paris, Seuil, « Parole de Dieu », 1976, p. 243.

alliance par une synthèse théologique de l'événement salvifique de la mort et résurrection de Jésus. Le mystère pascal appartient donc à la vie de la communauté dans son dynamisme intérieur y compris par conséquent dans la dimension rituelle : le peuple de la Nouvelle Alliance est la communauté de croyants rassemblée pour faire mémoire du Seigneur. Parce que la perspective paulinienne présente Jésus-Christ comme celui qui récapitule toute l'histoire du salut et l'accomplit (Ep 1, 10-11), Paul peut montrer le Christ comme « notre Pâque », puisque c'est le Christ qui réalise, en constituant un peuple nouveau, la délivrance véritable des puissances qui détruisent l'humanité. Par ailleurs, la pensée paulinienne se déploie dans des lettres, et non dans un récit « chronologiquement ordonné » comme dans les synoptiques et les Actes des apôtres. Si dans la première lettre aux Corinthiens, pâque et alliance constituent un couple moins explicite que pour les synoptiques, cela ne signifie pas que Paul ignore leur relation essentielle.

Ce raisonnement vaut aussi pour le rapport entre alliance et loi, qui est plus précisément thématique dans la lettre aux Galates (ch. 3 et 4). Ce n'est qu'en considérant l'ensemble du corpus des lettres de Paul qu'il devient clair que, pour lui, le véritable sacrifice pascal, le sacrifice indépassable, c'est Jésus lui-même (1 Co 7,5). De plus, le sang de l'alliance est le sang de Jésus (Ep 1,7) non plus aspergé sur l'autel et sur le peuple comme dans l'alliance au Sinaï (Ex 24, 8 et 29, 21), mais versé une fois pour toutes sur le bois de la croix (Col 1, 20). Et c'est justement cette Nouvelle Alliance dans le sang du Christ qui exige une nouvelle Loi inscrite dans les cœurs. Cette Nouvelle Alliance est inséparable d'un « système normatif » nouveau, une nouvelle manière de penser les relations à l'intérieur de la communauté de foi et aussi de penser le culte. Le commandement nouveau « aimer les uns les autres » (Jn 15, 17) s'impose désormais comme la Loi fondamentale pour tous ceux qui professent la foi en Jésus-Christ. Désormais, la seule loi nécessaire est celle de l'amour. Ceci vaut pour toutes les dimensions de la vie chrétienne et pas seulement pour la liturgie.

Enfin, la Lettre aux Hébreux présente une exégèse du passage entre les deux alliances dont, par l'offrande de sa vie, le Christ est le centre. C'est le couple pâque-alliance, comme réalités fondamentales, qui rend compréhensible la notion de *lex orandi*, qui fonde le fait que la liturgie implique une normativité.

Le couple qui unit d'un côté la pâque du peuple hébreu, la pâque qui libère de l'esclavage, et de l'autre le don de l'alliance et de la Loi, alliance et Loi qui constituent le peuple de Dieu, est analogue à celui qui unit d'une part, la pâque du Christ, la pâque qui donne le salut rédempteur, et d'autre part, le don de la Nouvelle Alliance et de la nouvelle Loi de l'amour, alliance et Loi qui engendrent des enfants de Dieu, et qui les établissent héritiers du royaume des cieux.

Cette logique peut paraître simplificatrice. Néanmoins, ce raisonnement par analogie transmis par la tradition néotestamentaire, manifeste la similitude sans masquer les différences fondamentales entre les deux. Le recours à cette analogie avec le renversement qu'elle propose quant à la manière de penser le rapport entre Dieu et son peuple est cependant complexe. Dans cette étude, qui traite de liturgie, la question n'est pas celle de la transformation des formes rituelles juives vers la ritualité chrétienne. C'est celle plutôt d'une valorisation de l'expérience chrétienne en tant qu'elle s'enracine dans le mystère pascal mais également dans la Pâque du peuple hébreu. Parler ainsi implique à la fois « continuités » et « ruptures instauratrices ». Continuité dans la reprise de la figure fondamentale de la libération du peuple par l'action de Dieu. Rupture instauratrice de la Pâque nouvelle : non plus pour un seul peuple, elle rejoint tous les peuples en tout lieu et en tout temps. La continuité et le développement concernent le rapport intrinsèque entre Dieu et son peuple manifesté par le contrat-alliance tandis que la rupture instauratrice se traduit par le fait qu'il y a passage d'« un seul peuple » constitué comme « héritage » à un « peuple d'héritiers ». La continuité concerne encore l'adoption de la Parole-Loi comme garantie formelle de l'alliance mise par écrit entre Dieu et son peuple tandis que la rupture instauratrice se manifeste dans le nouveau commandement qui est la Loi de l'amour.

1.2 L'alliance d'un à l'autre Testament

Pour percevoir avec justesse combien le mémorial de l'alliance pascale constitue la charnière entre les deux Testaments et, ceci contribue à la dimension juridique de la liturgie, il est nécessaire de reprendre les notions fondamentales telle l'alliance.

Le terme hébreu *berit* n'est pas univoque et comporte un large champ de significations, ce qui rend difficile d'en donner une traduction et, par conséquent, d'en préciser la portée dans le Nouveau Testament. Pourtant, ce large champ sémantique ouvre des possibilités d'interprétation qui englobent à la fois une certaine densité juridique et rituelle²¹⁷.

Dès les premières pages de son travail sur la notion de l'alliance dans l'Ancien Testament, Pierre Buis²¹⁸ étudie les occurrences du mot *berit* dans la tradition vétérotestamentaire et il en présente les principales interprétations. Il considère en particulier leur emploi en association avec d'autres mots²¹⁹, mais aussi les mots équivalents et ceux qui en

²¹⁷ Pierre BUIS, *La notion de l'alliance dans l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, « Lectio Divina » 88, 1976, p. 32-34 ; J. L'HOUE, « Berit/Alliance », dans : *Nouveau Vocabulaire Biblique*, p. 102-104.

²¹⁸ Pierre BUIS, *La notion de l'alliance dans l'Ancien Testament*, p. 15-46.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 16-23 : verbes exprimant la mise place, le maintien, l'abolition de la *berit* : *karat berit* = couper, conclure la *berit* ; *natan* (donner) ; *sim* (poser) ; *çiwvah* (commander) ; *hiqim* (mettre debout au sens d'instaurer ou accomplir) ; *zakar* (se souvenir) ; *shamar* et *naçar* (garder) ; *heheziq* (tenir) ; *ne'eman* (coire) ; *hefer* (rompre) ; *hillel* (violer, profaner) ; *abar* (transgresser) ; noms qui régissent *berit* : *'aron* (coffre qui contient le document de la *berit*) ; *sefer* (livre, documents de) ; *luhot* (tables de pierre de) ; *diberê* (paroles, obligations de) ; *nagid* (le chef de) ; *melah* (le sel de) ; *dam* (le sang de) ;

explicitent le sens. De plus, il croise l'usage du terme avec des expressions d'autres peuples appartenant à l'environnement culturel du peuple hébreu. P. Buis constate la complexité de cette notion mais à partir de l'étymologie, il énonce les quatre grandes hypothèses avancées par les exégètes pour son interprétation.

Tout d'abord en tant qu'il s'agit de manger en commun, *berit* désigne un repas « rituel » où l'alliance est scellée. En second lieu, le terme renvoie au fait de statuer, prendre une décision, une détermination. Ensuite le terme évoque le fait de couper (une bête) pour la partager entre deux bénéficiaires. Enfin il exprime la détermination d'un lien, d'une obligation, d'une alliance²²⁰. Ceci conduit P. Buis à la conclusion « qu'il n'existe dans le monde actuel aucune réalité juridique qui recouvre le champ sémantique de *berit* en son entier »²²¹. Pourtant, la LXX traduit l'hébreu *berit* par le grec *diathèkè* (διαθήκη). Cette option indique que l'alliance peut signifier aussi promesse, testament, donation, ordonnance ou dispositions légales²²². En effet, d'après le droit hellénistique, « ce mot désignait l'acte par lequel quelqu'un dispose de ses biens (testament) ou déclare les dispositions qu'il entend imposer »²²³.

En résumé, il semble possible d'affirmer que dans l'Ancien Testament, le mot *berit* est utilisé pour exprimer des réalités diverses, mais qui renvoient, chacune à sa manière, à une réalité relationnelle (entre Dieu et son peuple) chargée d'une densité « juridique » et qui se manifeste et se concrétise avant tout par une réalité rituelle. Relationnelle, car il s'agit d'un rapport entre au moins deux parties ; juridique, car ce rapport implique des droits et des obligations réciproques entre les parties, sans exiger pour autant une symétrie entre elles ; rituel, parce que la *diathèkè* se manifeste concrètement par des célébrations liturgiques.

Cependant ce point de vue n'est pas partagé pour tous les exégètes. Sans nier le composant liturgique de l'alliance, Jean L'Hour dans une étude sur la structure de cette institution, estime que la fonction du prologue historique, qui rappelle les bienfaits de Dieu vis-à-vis de son peuple, « est de fonder juridiquement les titres du Grand Roi à imposer ses volontés au vassal »²²⁴. L'hypothèse ici est que les obligations d'Israël dans le cadre de l'alliance sont « immédiatement et principalement d'ordre éthique »²²⁵. Il y aurait une tension entre « le caractère rituel de l'institution de l'alliance et les exigences morales développées dans les messages prophétiques »²²⁶ : en effet, souligne Jean L'Hour, « le culte, n'est ni l'âme ni le but

²²⁰ *Ibid.*, p. 42-43.

²²¹ *Ibid.*, p. 45.

²²² *Ibid.*, p. 44 ; cf. Jean-Claude INGELAERE, Pierre MARAVAL, Pierre PRIGENT, *Dictionnaire Grec-Français du Nouveau Testament*, adaptation de *A concise Greek English dictionary of the New Testament* prepared by Barclay M. NEWMAN, Jr., London, United Bible societies, 1971, Villiers-le-Bel, Alliance Biblique Universelle, éditions Biblio, 2008 ; A. MYRE, « *diathèkè* », dans : *Nouveau Vocabulaire Biblique*, p. 340-341.

²²³ Jean GIBERT et Pierre GRELOT, « Alliance. III. Vers la nouvelle alliance. NT », *VThB*, col. 35.

²²⁴ Jean L'Hour, *La morale de l'Alliance*, Paris, Cerf, « Traditions chrétiennes », 1985, p. 18.

²²⁵ *Ibid.*, p. 20-21.

²²⁶ *Ibid.*, p. 21.

de l'Alliance »²²⁷. Dans cette logique, le rite n'est plus un aspect fondamental de la conclusion d'une alliance.

Il semble possible cependant de questionner cette position. Tout d'abord, si la liturgie n'en est « ni l'âme ni le but », pourquoi lui donner une telle importance dans la conclusion de l'alliance ? Et encore, pourquoi, l'Écriture comporte-t-elle tant de reproches à l'égard d'une conception magique des rites réduits à une pratique formelle sans rapport avec l'alliance et par conséquent, vidés de sens ?

Or non seulement par rapport à l'alliance, mais par rapport à « la *loi* (de Moïse) »²²⁸, c'est-à-dire au Pentateuque, la place centrale des rites est, selon Didier Luciani, attestée par la manière dont la liturgie du *Yom Kippur* (Lv 16) occupe le centre structurel et aussi narratif des livres de la *Torah*²²⁹. En considérant la différence entre la structure du Lévitique (en lui-même et dans l'ensemble du Pentateuque), mais aussi la sobriété de son contenu narratif, D. Luciani fait encore l'hypothèse « que la disparité des deux niveaux sert une intention rhétorique précise : focaliser, au beau milieu du Pentateuque, toute l'attention du lecteur sur le seul contenu des instructions divines pour en favoriser la médiation et ainsi le persuader d'y obéir »²³⁰.

Au centre du Lévitique, le livre des prescriptions rituelles par excellence, mais aussi du Pentateuque, la liturgie et ses lois prennent une place décisive dans le corpus biblique. Ceci favorise un regard sur la liturgie et ses normes, dans lequel la relation entre Dieu et son peuple reçoit une place primordiale, ce qui est homogène à la place de la Loi et du rite dans l'ensemble des Écritures, où l'une et l'autre jouent en miroir. Loin d'un aspect périphérique, cette question apparaît donc à la fois primordiale et névralgique.

Mais, si l'on garde l'hypothèse de Jean l'Hour pour qui le rite n'est pas central dans la structure d'alliance, l'hypothèse en sort renforcée car l'alliance est alors le cœur de la liturgie. C'est cette approche qui d'ailleurs permet de comprendre les reproches adressés par les prophètes chaque fois que l'alliance est trahie par des rites formels et vides de tout engagement existentiel.

Si la liturgie n'est plus enracinée dans l'alliance (Dt 6,5 : « tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur »), elle perd son sens : la relation d'amour est trahie par le formalisme rituel qui ramène l'échange à une forme de troc. Finalement, s'il est vrai que le rite n'est pas le tout de l'alliance, il est également vrai que la morale ne l'est pas non plus. Parole, rite et éthique sont appelés à se conjuguer, chacun de ces pôles gardant sa spécificité, et en même temps, un

²²⁷ *Ibid.*, p. 21.

²²⁸ Didier LUCIANI, « Aimer la Torah plus que Dieu ». Au centre, Dieu ou la loi ? Contribution à l'étude de la structure du Pentateuque », *RTL* 40, 2009, p. 179.

²²⁹ *Ibid.*, note 27. p.161 : « Cette thèse, qui place au centre du Lévitique la médiation institutionnelle et rituelle qui procure le pardon et la réconciliation avec Dieu, gagne aussi du terrain ».

²³⁰ D. LUCIANI, « Le Lévitique : pause ou temps de mort ? », *RTL*, 36, 2005, 78.

rapport étroit et constant. Garder la Parole, célébrer le don de l'alliance et vivre selon ses préceptes, cet ensemble constitue le cadre fondamental de la relation entre Dieu et son peuple, une relation dans laquelle Dieu occupe toujours la première place.

Une Nouvelle Alliance, un Nouveau Testament

L'interprétation du mot *berit* par le Nouveau Testament en termes de dispositions ou de promesses constitue un choix avant tout théologique et non d'ordre philologique²³¹, sans forcément reprendre la totalité de la richesse de l'Ancien Testament sur ce point. Des raisons théologiques et culturelles ont orienté les options des auteurs du Nouveau Testament. Dans leur emploi de la notion d'alliance, ils ont choisi parmi les diverses significations disponibles. La dimension juridique du terme grec *diathèkè* est déployée par le Nouveau Testament avec l'interprétation de « testament », même si subsiste aussi de manière sous-jacente, l'idée d'accord-contrat ou d'ordre rituel.

Dans la tradition néotestamentaire, le sang, figure du sacrifice de l'alliance ancienne, se présente comme une sorte de fil rouge pour le raisonnement. En tant que testament, disposition des dernières volontés d'un mourant octroyant ses biens à ses héritiers, la Nouvelle Alliance se trouve ainsi reliée à l'idée de personnes partageant le même sang. La Nouvelle Alliance se reconnaît ainsi comme donation, mais aussi comme contrat bilatéral comportant pour chaque partie des obligations.

Même si la figure biblique du sang est utilisée par les écrivains des deux Testaments, cela ne signifie pas que cette figure ait le même rôle et la même signification dans les deux cas. Il y a des différences essentielles comme l'a montré P. Buis entre les deux traditions. Si dans l'Ancien Testament (Ex 24,8), le sang de l'alliance (*dam berit*)²³² exprime et renforce la relation primordiale entre Dieu et Israël, sans pour autant constituer nécessairement une alliance fondée sur des obligations bilatérales²³³, il en va autrement de la référence évangélique au sang de l'alliance²³⁴. Celui-ci est en effet le sang du Christ lui-même, versé pour le salut en rémission

²³¹ P. BUIS, *La notion de l'alliance dans l'Ancien Testament*, p. 44.

²³² Sur les sacrifices de communion dans l'Ancien Testament, particulièrement *shelamim*, voir : Rolland de VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Cahiers de la Revue Biblique, 1, Paris, Gabalda, 1964, p. 37 ; COMMISSION PONTIFICALE BIBLIQUE, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne* = Documents du Vatican, Città del Vaticano, LEV, 2001, 5. L'alliance, a) Dans l'Ancien Testament, n. 37-39, disponible sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_fr.html (consulté le 02 juin 2019)

²³³ P. BUIS, *La notion de l'alliance dans l'Ancien Testament*, p. 23 ; 61-62 ; 158-159.

²³⁴ Cf. COMMISSION PONTIFICALE BIBLIQUE, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, 5. L'alliance, b) Dans le Nouveau Testament, n. 40, § 4 : « L'expression « sang d'alliance » rappelle l'instauration de l'alliance du Sinaï par Moïse (Ex 24, 8) et suggère donc un rapport de continuité avec cette alliance, mais les paroles de Jésus manifestent en même temps un aspect de radicale nouveauté, car, alors que l'alliance du Sinaï avait comporté un rituel d'aspersion avec le sang d'animaux immolés, l'alliance avec le Christ est fondée sur le sang d'un être humain qui transforme sa mort de condamné en don généreux et fait ainsi d'un événement de rupture un événement d'alliance ».

des péchés (Mc 14, 24 : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, versé pour la multitude »)²³⁵. Et il apparaît donc comme la condition *sine qua non* de l'Alliance nouvelle et éternelle. En effet, l'adoption et la « consanguinité » acquises par le sacrifice pascal sont primordiales dans la compréhension de la liturgie de la Nouvelle Alliance. Le mémorial liturgique n'est autre en effet que l'actualisation du don que le Christ Jésus fait de lui-même à son Père. En définitive, c'est dès les origines, que tout un vocabulaire et, à travers lui, un ensemble de réalités juridiques appartenant aux cultures juive et gréco-romaine encadre la condition nouvelle des chrétiens, celle des « enfants de Dieu ».

L'alliance « pascalle » entre Dieu et le peuple hébreu est constitutive de l'identité et de l'histoire de ce peuple, qui est appelé par Dieu lui-même « son peuple »²³⁶. L'alliance, comme institution, vient régler la relation entre Dieu et le peuple choisi. Pour E. Schillebeeckx en effet : « Toute la révélation de l'Ancien Testament est le déroulement historique issu de la fidélité divine et de l'infidélité souvent répétée du peuple judaïque. C'est dans cette situation dialectique que s'accomplit la révélation »²³⁷.

L'image nuptiale pour parler des rapports entre Dieu et son peuple exprime la profondeur de l'alliance. Cette relation amoureuse, mais aussi conflictuelle est marquée par l'infidélité de ce peuple :

Oui, leur mère s'est prostituée, celle qui les conçoit s'est déshonorée quand elle disait : « Je veux courir après mes amants qui me donnent mon pain et mon eau, ma laine et mon lin, mon huile et ma boisson. » C'est pourquoi je vais obstruer son chemin avec des ronces, le barrer d'une barrière : elle ne trouvera plus ses sentiers (...). En ce jour-là je conclurai à leur profit une alliance avec les bêtes sauvages, avec les oiseaux du ciel et les bestioles de la terre ; l'arc, l'épée et la guerre, je les briserai pour en délivrer le pays ; et ses habitants, je les ferai reposer en sécurité. Je ferai de toi mon épouse pour toujours, je ferai de toi mon épouse dans la justice et le droit, dans la fidélité et la tendresse ; je ferai de toi mon épouse dans la loyauté, et tu connaîtras le Seigneur (Os 2, 7-8 ; 20-22).

C'est en Jésus-Christ, le « premier-né d'une multitude de frères » (Rm 8, 29), que « l'alliance, scellée dans son sang, est définitivement conclue »²³⁸. C'est en lui que s'accomplit la communion de Dieu avec l'humanité et que « la grâce entière est devenue visible »²³⁹. C'est ainsi que « le sacrifice de la Croix lui-même est le grand mystère de culte liturgique, par lequel le Christ implore du Père la grâce de rédemption pour tous les hommes »²⁴⁰.

²³⁵ Les traductions en français divergent sur ce point : si la traduction de *la Bible pour la liturgie* (AELF) et la *Bible de Jérusalem* adoptent la version « pour la multitude », d'autres se limitent à « plusieurs » ;

²³⁶ Cf. Ex 3,10 .12 ; Jr 24,7 ; 31,33 ; Ez 34,30 ; 37,27.

²³⁷ Edward SCHILLEBEECKX, *Le Christ : sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, Cerf, 1970, p. 21.

²³⁸ He 13, 20-21 : « Que le Dieu de la paix, lui qui a fait remonter d'entre les morts, grâce au sang de l'alliance éternelle, le berger des brebis, le Pasteur par excellence, notre Seigneur Jésus, que ce Dieu vous forme en tout ce qui est bon pour accomplir sa volonté, qu'il réalise en nous ce qui est agréable à ses yeux, par Jésus Christ, à qui appartient la gloire pour les siècles des siècles. Amen ».

²³⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ...*, p. 22.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 41-42.

1.3 Les règles de la liturgie de la Nouvelle Alliance : l'apport de la lettre aux Hébreux

Au chapitre 9 de la lettre aux Hébreux, l'auteur présente la *diathèkè* (διαθήκη) par l'expression *dikaiômata latreias* (δικαιώματα λατρείας) : « ordonnances cultuelles » (He 9, 1)²⁴¹. C'est ainsi que la *diathèkè* sera comprise généralement dans la dynamique de la Lettre aux Hébreux comme l'ensemble des ordonnances cultuelles ou les règles qui définissent le culte. Mais le mot sera utilisé surtout pour manifester que « Dieu a voulu établir, entre son peuple et lui, des liens d'union et de fidélité réciproque »²⁴² comme le souligne Jean Massonnet :

Les « ordonnances cultuelles » (*dikaiômata latreias*) de la première alliance sont les règles qui définissent le culte. Le mot *dikaiôma* traduit dans la LXX les termes *hoq* (loi, prescription) ou *mishpat* (droit, coutume). *Dikaiôma* revient en 9,10 et forme une inclusion qui contribue à délimiter ce passage. Il y a pour complément *latreia* (que nous traduisons par « cultuelles »), un mot qui offre l'idée de service liturgique et correspond à l'hébreu 'avodah, porteur de la même nuance. Le verbe de même famille, *latreuô*, revient en 8,5 ; 9,9 .14 ; 10,2 ; 12,28 ; 13,10²⁴³.

Pourtant, préciser la notion de *diathèkè* en lui adjoignant l'expression « ordonnances cultuelles » ne lui ôte en rien sa dimension première de relation mais au contraire lui donne davantage d'épaisseur. La relation d'alliance est tellement importante qu'elle doit être manifestée et scellée par un rituel précis, réglé, et renforcée par un ensemble de normes en forme de clauses et de stipulations contractuelles. La dimension juridique est en effet constitutive des *dikaiômata latreias* car toute relation véritablement humaine implique un appareil normatif, soit coutumier, soit positif (des règles orales ou écrites).

Au chapitre 3 de la lettre aux Galates, l'argumentation de l'apôtre Paul contre les judaïsants « qui tiennent pour nécessaire l'observation de la Loi donnée dans l'alliance sinaïtique », consiste à tenir « qu'avant même que vînt la Loi, une autre disposition (*diathèkè*) divine avait été énoncée en bonne et due forme : la promesse faite à Abraham »²⁴⁴. Par ce moyen, Paul inscrit la Loi sous l'horizon de la promesse. La Loi est en quelque sorte « réinitialisée » à partir de quelque chose qui la précède : la grâce de la promesse. Et le don de la promesse devient à son tour « loi ». De même Luc, d'une manière poétique et en faisant usage d'une action de grâce, insère l'alliance sainte dès le début de son Évangile (Lc 1, 69-75) dans la promesse faite à Abraham. Ceci manifeste que l'alliance/Loi prend sens dans la promesse gratuite de Dieu, signe d'un amour qui voit son accomplissement en Jésus.

²⁴¹ La Bible traduction officielle liturgique propose « préceptes pour le culte » comme traduction pour l'expression « *dikaiômata latreias* » ; Cf. Albert VANHOYE, *La lettre aux Hébreux, Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance*, Paris, Desclée, « Jésus et Jésus-Christ » 84, 2002, p. 126-129 sur la polysémie du mot *diathèkè*.

²⁴² *Ibid.*, p. 129.

²⁴³ Jean MASSONNET, *L'épître aux Hébreux*, Paris, Cerf, « Commentaire biblique : Nouveau Testament » 15, 2016, p. 219.

²⁴⁴ J. GIBERT et P. GRELOT, « Alliance », *VThB*, col. 36.

Si l'auteur de l'épître aux Hébreux choisit d'exprimer son propos kérygmaticque en partant des règlements rituels de la première alliance, c'est à la fois pour manifester la supériorité de l'alliance scellée dans le sang du Christ, mais aussi en raison de l'attente d'une deuxième venue imminente du Seigneur. Le culte, avec son arsenal prescriptif, perd en importance en vue de la parousie qui s'approche²⁴⁵ et le « radicalisme d'Hébreux sur la disparition de la première alliance se comprend dans sa perspective eschatologique »²⁴⁶. En conséquence, pour l'auteur de la Lettre aux Hébreux, la Loi, le sang des sacrifices et les prêtres sont incapables d'amener à la perfection et de purifier des péchés²⁴⁷. En effet, même si le culte et la répétition des sacrifices pointent vers la promesse de cette réalité dernière, ils deviennent « inefficaces » en comparaison du sacrifice de celui qui s'y tient auprès de Dieu et intercède à jamais en faveur des siens comme l'unique médiateur et grand prêtre. Pour la Lettre aux Hébreux, ce médiateur entre Dieu et les hommes, c'est Jésus-Christ, le Messie attendu par le peuple juif, et dont le sacrifice surpasse tous les autres sacrifices. La réalité dernière est par conséquent « déjà là », mais « pas encore » pleinement accomplie, ce qui invite à renoncer aux prescriptions de la liturgie du temple et à ses sacrifices « pour se tourner vers la perfection qu'ils visent »²⁴⁸ et qui a déjà été obtenue par la croix de Jésus. En effet « la loi et sa liturgie étaient impuissantes à établir une médiation, parce qu'elles ne transformaient pas intérieurement les personnes »²⁴⁹.

La Loi inscrite sur le cœur

La lettre aux Hébreux indique une conjoncture où l'observance des lois rituelles cherchait à acquitter le croyant de ses obligations vis-à-vis de Dieu. Le respect ponctuel des lois rituelles prenait toute la place au point que les exigences de pureté de conscience et de droiture du cœur semblaient écartées. C'est justement dans ce contexte que la Lettre aux Hébreux reprend la figure d'une alliance qui inscrira sa loi dans les cœurs²⁵⁰. De ce fait, l'appel à quitter le culte du Temple atteint le noyau de l'ancienne alliance. Toutefois, avec le retard de la deuxième venue du Christ, les chrétiens se trouveront devant une impasse, et devant la nécessité de garder la mémoire du Seigneur, ils se retrouveront devant la nécessité de faire appel à de nouvelles pratiques culturelles. Celles-ci vont émerger de la rencontre entre l'héritage culturel du judaïsme et les synthèses théologiques néotestamentaires sur le rapport entre culte, alliance et cultures.

²⁴⁵ J. MASSONNET, *L'épître aux Hébreux*, p. 225.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 212.

²⁴⁷ Cf. He 10, 1.4.11 ; voir A. VANHOYE, *La lettre aux Hébreux*, p. 196.

²⁴⁸ J. MASSONNET, *L'épître aux Hébreux*, p. 226.

²⁴⁹ A. VANHOYE, *La lettre aux Hébreux*, p. 196.

²⁵⁰ Cf. Jr 31,33.

Culte et alliance, avec leurs réglementations respectives, ne peuvent pas être séparés. Manifestement, l'arche de l'alliance est le réceptacle des tables de l'alliance²⁵¹, le témoignage de Dieu (Ex 25, 26) symbole majeur de la Loi divine, et ces deux figures bibliques sont aussi l'objet du culte d'Israël. Soigneusement décrites au livre de l'Exode (ch. 25-40), elles sont réinterprétées de manières diverses - au fil de la Bible.

C'est le livre de Jérémie cependant qui présente un véritable tournant herméneutique sur cette question. La Loi de la Nouvelle Alliance ne sera plus écrite sur des tables de pierre, mais sur le cœur du peuple, ce peuple qui sera l'arche véritable de la Nouvelle Alliance : « Mais voici quelle sera l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël quand ces jours-là seront passés – oracle du Seigneur. Je mettrai ma Loi au plus profond d'eux-mêmes ; je l'inscrirai sur leur cœur. Je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple ». (Jr 31, 33)²⁵².

Cette perspective sera exploitée par l'auteur au chapitre 8 du livre (Jr 8, 7-13). Si comme le souligne Jean Massonnet, « l'idéal de l'alliance exprimé dans l'appartenance mutuelle entre Dieu et son peuple est un leitmotiv qui parcourt la Bible »²⁵³, la lettre aux Hébreux manifeste cette communion entre Dieu et son peuple en termes d'« accès à la présence divine »²⁵⁴, par la médiation de Jésus, la véritable liturgie de la Nouvelle Alliance (*leitourgias*)²⁵⁵ :

L'alliance est vue à la fois dans son rapport avec le culte juif et dans son accomplissement réalisé par l'offrande que fait Jésus de lui-même. Une opposition est fortement marquée entre ces deux pôles... Les contrastes sont affirmés, avec force, entre la loi cultuelle, répétitive, impuissante à réaliser ce vers quoi elle tend (9,9 .25 ; 10,1 .8), et l'unique offrande du Christ qui offre aux hommes rachat, pardon des péchés et sanctification (9,12. 26 .28 ; 10,10). L'auteur éprouve cependant le besoin de décrire l'accomplissement par le Christ de l'œuvre du salut sur le fond de la liturgie juive, celle du Temple, qui sert à la fois de point d'appui et de repoussoir²⁵⁶.

Le sacerdoce et le culte existentiel de Jésus-Christ

Le passage entre les deux alliances, de l'Ancien Testament à celle du Nouveau Testament, se fait par une construction néotestamentaire de la figure du sacerdoce existentiel de Jésus-Christ, qui se donne soi-même en sacrifice, dans un culte également existentiel. Par conséquent : « le noyau de l'action sacramentelle du salut est l'acte de salut éternellement actuel du mystère du Christ, et ce noyau est identique au sacrifice historique de la croix dans son contenu de mystère, donc à l'activité actuelle du salut du *Kyrios* céleste »²⁵⁷.

²⁵¹ Sur les connotations culturelles de *berit* voir : Pierre BUIS, *La notion de l'alliance dans l'Ancien Testament*, p. 21-23.

²⁵² Sur la loi nouvelle, cf. A. VANHOYE, *La lettre aux Hébreux*, p. 184-185.

²⁵³ J. MASSONNET, *L'épître aux Hébreux*, p. 221, qui renvoie à Ex 6,7 ; Lv 26,12 ; Jr 7,23 ; 11,4 ; Ez 34, 30 ; 36,28 ; 37,27.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ He 8, 6 ; Albert VANHOYE, *La lettre aux Hébreux*, p. 180-182.

²⁵⁶ J. MASSONNET, *L'épître aux Hébreux*, p. 197.

²⁵⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ : sacrement de la rencontre de Dieu*, p. 75.

La vie du Christ désormais à jamais offerte est manifestée par l'entrée définitive dans le sanctuaire céleste et par la présence permanente du Christ auprès du Père. De ce fait, la lettre aux Hébreux relit l'histoire du salut à partir de la dimension cultuelle (liturgie du temple) et juridique (le code rituel) vétérotestamentaire, en faisant usage des figures bibliques sous le mode de l'actualisation et de l'interprétation typologique. En ce sens, les chapitres 8 à 10 de la lettre aux Hébreux se présentent comme un véritable emboîtement herméneutique et exégétique. Les institutions, telles le temple, le culte, le sacrifice, la Loi et l'alliance sinaïtique, sont reprises et réinterprétées à partir des prophètes notamment Ézéchiel et Jérémie. Les textes prophétiques sont remaniés par l'auteur et le Christ devient la clé de voute de cet édifice herméneutique²⁵⁸. Dans ce développement argumentatif, même s'il oriente vers une réalité future et un désir de conversion collectif et individuel, le sang des animaux, des sacrifices que l'on renouvelle dans un culte sans cesse répété et selon des règles précises méticuleusement appliquées, ne sauve personne. L'unique offrande agréée par Dieu est le Christ lui-même, et personne ne peut l'offrir, car lui seul peut se donner²⁵⁹.

La synthèse paulinienne adopte un autre itinéraire, mais c'est vers une réalité semblable qu'elle oriente les regards : une Nouvelle Alliance dans l'Esprit par une *métanoïa* du cœur²⁶⁰. Et cette alliance s'étend à tous les peuples unis par le sang du Christ²⁶¹ : la promesse de salut annoncée à Abraham sera accomplie pour tous les peuples dans le Christ²⁶². Dans ce contexte, c'est sa vie offerte par amour qui constitue le véritable commandement. Savoir donner et savoir recevoir cette vie dans l'amour dépasse toute loi et devient la loi par excellence²⁶³.

Cette offrande que le Christ fait de lui-même est communiquée par le témoignage des Évangiles, dans le cadre du récit de l'« histoire » de la vie humaine de Jésus de Nazareth. Le Christ des Évangiles accomplit le passage entre les deux alliances et les deux Testaments par la transmission du même commandement nouveau que livre la lettre aux Hébreux : la Loi de l'amour comme le souligne l'épisode de la rencontre avec le scribe dans l'Évangile de Marc²⁶⁴.

²⁵⁸ J. MASSONNET, *L'épître aux Hébreux*, p. 211.

²⁵⁹ Cf. Jn 10, 17-18 : « Voici pourquoi le Père m'aime : parce que je donne ma vie, pour la recevoir de nouveau. Nul ne peut me l'enlever : je la donne de moi-même. J'ai le pouvoir de la donner, j'ai aussi le pouvoir de la recevoir de nouveau : voilà le commandement que j'ai reçu de mon Père. »

²⁶⁰ Cf. Rm 5, 5 ; 8, 4-16.

²⁶¹ Cf. Ep 2, 12-17.

²⁶² Cf. Gn 17,3-7 : « Abram tomba face contre terre et Dieu lui parla ainsi : « Moi, voici l'alliance que je fais avec toi : tu deviendras le père d'une multitude de nations. Tu ne seras plus appelé du nom d'Abram, ton nom sera Abraham, car je fais de toi le père d'une multitude de nations. Je te ferai porter des fruits à l'infini, de toi je ferai des nations, et des rois sortiront de toi. J'établirai mon alliance entre moi et toi, et après toi avec ta descendance, de génération en génération ; ce sera une alliance éternelle ; ainsi je serai ton Dieu et le Dieu de ta descendance après toi » ; voir aussi J. GIBERT et P. GRELOT, « Alliance », *VThB*, col. 37.

²⁶³ Jn 13,34 ; 15,12 ; 1P 1,22.

²⁶⁴ Mc 12, 28-33 : « Un scribe qui avait entendu la discussion, et remarqué que Jésus avait bien répondu, s'avança pour lui demander : "Quel est le premier de tous les commandements ?" Jésus lui fit cette réponse : "Voici le premier : Écoute, Israël : le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toute ta force. Et voici le second : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Il n'y a pas de commandement plus grand que ceux-là. " Le scribe reprit : "Fort bien, Maître, tu as dit vrai : Dieu est l'Unique et il n'y en a pas d'autre que lui.

2. La dimension rituelle de l'alliance

Promesse et alliance (la Loi, le culte et la terre)²⁶⁵ sont reliées depuis le livre de la Genèse où l'alliance est l'objet de la promesse qui précède le déluge (Gn 6). Tout au long de sa marche dans l'histoire, de nouvelles promesses et des alliances renouvelées traversent la vie du peuple de Dieu. Cette dynamique fondamentale traverse l'Ancien Testament jusqu'à la Nouvelle Alliance dans le Christ du Nouveau Testament²⁶⁶.

Avoir une descendance et posséder une terre constituent les piliers essentiels qui soutiennent la démarche du peuple hébreu et qui régulent sa relation à Dieu. Avant la formalisation de cette relation par la conclusion de l'alliance, se trouve une promesse fondamentale qui relie l'engendrement d'une vie nouvelle au don de la terre. C'est l'héritage qui est la figure de cette promesse d'avenir et de fécondité. Il est nécessaire d'avoir une terre en héritage, et un fils qui puisse hériter. En effet, faute de descendance et sans le don d'une terre, la promesse de Dieu faite à Abraham resterait sans objet. Si la promesse a une valeur en soi, c'est son accomplissement qui en assure la véritable portée :

Le Seigneur dit à Abram : « Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, et va vers le pays que je te montrerai. Je ferai de toi une grande nation, je te bénirai, je rendrai grand ton nom, et tu deviendras une bénédiction. Je bénirai ceux qui te béniront ; celui qui te maudira, je le reprouverai. En toi seront bénies toutes les familles de la terre. » (Gn 12, 1-3).

Descendance, terre et bénédiction forment un ensemble et deviennent presque synonymes dans la mesure où chaque figure renvoie aux deux autres. Ce qui donne sens au don de la terre, c'est bien une descendance, un peuple qui puisse y habiter. Et la bénédiction consiste précisément dans le fait de posséder ces deux biens qui, ensemble, assurent la vie²⁶⁷. Compris

L'aimer de tout son cœur, de toute son intelligence, de toute sa force, et aimer son prochain comme soi-même, vaut mieux que toute offrande d'holocaustes et de sacrifices". » ; cf. également Mt 5,44 ; Lc 6,35 ; Jn 13, 34 ; He 6,10 ; 10,24 ; 13,01.

²⁶⁵ Cf. Jean-Louis SKA, *Introduction à lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible*, tr. Frédéric Vermorel, Bruxelles, Lessius, « Le livre et le rouleau » 5, 2000, p. 329.

²⁶⁶ Pour s'en tenir au seul livre de la Genèse, voir notamment Gn 12 ; 15 ; 17 ; mais si l'on considère l'ensemble de l'Ancien Testament, la liste serait longue : voir par ex. Ex 19 ; cf. J.-L. SKA, *Introduction à lecture du Pentateuque*, p. 270-273 et 330-331 ; Marie-Léon RAMLOT et Jacques GUILLET, « Promesse. IV. Les chrétiens, héritiers des promesses », *VThB*, col. 1045 ; Jean GIBLET et Pierre GRELOT, « Alliance. III. Vers la nouvelle alliance », *VThB*, col. 34-38 ; Bernard SESBOÛE, *Le Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Calcédoine*, 2^e éd. revue, corrigée et mise à jour, Paris, Desclée, « Jésus et Jésus-Christ » 17, 2000 (1^{er} éd. 1982), p. 33-34 : « Aussi retrouve-t-on, dans les trois instances du temps, un peuple en lien vivant de tradition avec les événements qui ont leur centre en Jésus : le peuple prophétique d'Israël, le groupe des Douze, matrice du nouveau Peuple de Dieu que constitue l'Église de la Pentecôte, l'Église qui a traversé les siècles enfin. En d'autres termes « Jésus-Christ n'est pas seul » et cette triple tradition apparaît à son événement. Cette triple tradition est une tradition de foi : la foi de l'Alliance, pour le peuple d'Israël tout orienté vers l'accomplissement des promesses ; la foi des disciples rendant témoignage à Jésus de Nazareth, mort et ressuscité, fait Christ et Seigneur ; la foi de l'Église annonçant à travers les siècles le Christ Sauveur, dans un discours vivant qui ne peut se contenter de la simple répétition. La tradition est donc le lieu de l'unité originaire de l'événement et de la foi, c'est-à-dire du fait et du sens. En dehors d'elle le fait se délite et le sens se fourvoie ».

²⁶⁷ Cf. Jean-Noël ALETTI, *Israël et la Loi dans la Lettre aux Romains*, Paris, Cerf, « Lectio Divina » 173, 1998, p. 72, pour qui la figure d'Abraham « répondrait donc plutôt à une tradition juive selon laquelle Abraham est le *parangon* de l'obéissance à

à partir de l'horizon de la promesse, ces aspects concrets (terre et descendance) renvoient à une dimension qui les dépasse, à savoir la bénédiction de Dieu.

La gratitude envers l'auteur de la promesse apparaît par conséquent comme une nécessité de la part du bénéficiaire. Cette dynamique de reconnaissance constitue une anticipation des bienfaits promis : car la parole donnée qui est l'unique garantie de la promesse est déjà un don véritable. Dans ce rapport de confiance qui s'établit entre les deux partenaires, celui qui promet et qui donne la bénédiction en tant que prémices de la promesse est, en effet, le véritable béni. L'action de grâces émerge comme une nécessité interne à un mouvement qui tourne le regard vers le donateur et donc ce qui dépasse et soutient le don. Ce processus est au cœur de la vie du peuple de Dieu. C'est cette confiance fondamentale qui constitue la base de l'identité de ce peuple : et en conséquence, la célébration est le mémorial permanent d'une promesse qui est don de la vie elle-même.

La forme liturgique du récit de la promesse faite à Abram, avec l'action de grâce qui clôt la promesse de Genèse 12, désigne la reconnaissance de la toute-puissance de Dieu et de la libéralité de ses dons. Dans la suite du récit, la construction d'un lieu mémorial apparaît comme une conséquence logique en lien étroit avec la promesse : « De là, il se rendit dans la montagne, à l'est de Béthel, et il planta sa tente, ayant Béthel à l'ouest, et Aï à l'est. Là, il bâtit un autel au Seigneur et il invoqua le nom du Seigneur » (Gn 12, 8).

Un rite vient sceller cette promesse initiale à la fois comme garantie de son accomplissement futur et comme reconnaissance de la grandeur de Dieu qui tourne son regard vers l'homme qui n'est que poussière comme Abraham le confesse (Gn 18, 27). Par l'invocation rituelle du nom du Seigneur²⁶⁸, Abraham entretient une relation avec son Dieu où la place de chacun est clairement marquée. Ainsi, Abram, celui qui a reçu le premier la promesse de Dieu, devient le prototype d'un peuple en train de se constituer :

Après le départ de Loth, le Seigneur dit à Abram : « Lève les yeux et regarde, de l'endroit où tu es, vers le nord et le midi, vers l'orient et l'occident. Tout le pays que tu vois, je te le donnerai, à toi et à ta descendance, pour toujours. Je rendrai nombreuse ta descendance, autant que la poussière de la terre : si l'on pouvait compter les grains de poussière, on pourrait compter tes descendants ! Lève-toi ! Parcours le pays en long et en large : c'est à toi que je vais le donner. » (Gn 13, 14-17).

Dès les origines, et à travers des actes cultuels, cette expérience personnelle de Dieu devient donc non seulement celle d'un homme, mais de tout un peuple. Les signes sensibles

Dieu, une obéissance qui a valu à Israël d'être peuple de l'alliance ; Paul refusait de voir ce privilège accordé à la seule descendance charnelle du patriarche, mais le verrait étendu à tous les croyants sans exception, Juifs et non-Juifs ».

²⁶⁸ Cf. Gn 13, 4 : « En ce lieu où naguère il avait fait un autel, en ce lieu même, il invoqua le nom du Seigneur ».

seront indispensables pour bâtir la foi et faire croître l'espérance. L'action rituelle sera désormais le foyer privilégié, le lieu par excellence de l'épiphanie de l'action de Dieu.

La promesse que Dieu fait à Abram qui devient Abraham (Gn 17, 5) est une promesse de vie en abondance : « la promesse de Dieu se concrétise dans les “paroles de l'alliance”, alliance qu'il a conclue avec les Pères »²⁶⁹. Dans la démarche d'un peuple qui se constitue autour de la foi au Dieu unique, la promesse est ce qui attire et met en route ; elle fait marcher et pousse en avant. À la mesure même où le peuple se constitue comme porteur de la promesse, il se donne des institutions tout en donnant à la promesse la forme « juridique » des alliances.

2.1 La liturgie de la Nouvelle Alliance : entre piété et discipline

C'est dans un contexte de conflits et de guerres, mais aussi dans celui de la libération des gens de la race d'Abraham, qu'émerge la figure mystérieuse de Melchisédek²⁷⁰, comme prélude d'une alliance d'un nouveau type. Selon le récit de Gn 14, Melchisédech est à la fois roi de Salem et prêtre. En faisant une offrande de pain et de vin, Melchisédek bénit Abram à la suite d'une bataille entreprise pour libérer son parent Lot de l'esclavage. La figure de Melchisédech sera reprise en forme d'oracle par le Ps 109,4²⁷¹ et commentée par l'auteur de la lettre aux Hébreux (ch. 5-7). Le geste du prêtre Melchisédek ne consiste pas dans un sacrifice sanglant, mais dans une offrande de pain et de vin accompagnée d'une bénédiction. La formule de bénédiction placée par le récit de Genèse dans la bouche de Melchisédek est double : « Béni soit Abram par le Dieu très-haut, qui a créé le ciel et la terre ; et béni soit le Dieu très-haut, qui a livré tes ennemis entre tes mains. » (Gn 14, 19b-20a). C'est à la fois le créateur du ciel et de la terre qui bénit Abram et en retour Melchisédek bénit Dieu pour avoir libéré Abram de ses ennemis et donc pour le salut offert²⁷². Comme réponse à cette bénédiction divine et en forme de « contre-don », « Abram lui donna le dixième de tout ce qu'il avait pris » (Gn 14, 20b)²⁷³. Dans un commentaire sur le psaume 109, E. Beaucamp note à propos de la bénédiction et de la dîme :

²⁶⁹Marc LODS, « Promesse », *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, publié sous la direction du Centre informatique et bible Abbaye de Maredsous, responsables scientifiques Pierre-Maurice BOGAERT, Matthias DELCOR, Edmond JACOB, Édouard LIPINSKI, Robert MARTIN-ACHARD, Joseph PONTHOT, Turnhout (Belgique), Brepols, 1987, p. 1052.

²⁷⁰ La manière d'orthographier le nom de ce personnage biblique est variable : on trouve aussi Melchisédech ou Melchisédeq.

²⁷¹ Ps 109,4 : « Le Seigneur a juré dans un serment irrévocable : Tu es prêtre à jamais selon l'ordre du roi Melchisédek ».

²⁷² Des éléments de la prière juive qui se retrouveront dans la prière chrétienne apparaissent ici : Melchisédek bénit Dieu en reconnaissant Dieu comme le béni par excellence et la source de toute bénédiction ; voir à ce sujet Anne-Marie PETITJEAN, *De l'offertoire à la préparation des dons. Genèse et histoire d'une réforme*, Münster, Aschendorff, LQF 104, 2016.

²⁷³ La dîme revenait d'abord aux lévites pour les services liturgiques (Nb 18, 21 ; Ne 10, 38-39. 13,5.12 ; Tb 1,7) mais elle se présente aussi comme une « héritage » pour la tribu de Lévi, qui n'a pas eu part au partage de la terre promise, et qui n'a reçu que l'administration de certaines villes : la dîme lui revient comme une sorte de compensation (Nb 18, 24) ; par ailleurs, la dîme de différents types de produits bénéficie non seulement aux lévites, mais aussi aux pauvres : immigrés, veuves et orphelins (Dt 26, 12 ; Tb 1,8).

Ces deux traits, sans grands reliefs apparemment, représentent en fait l'essentiel du sacerdoce que tout l'ancien Orient s'accorde à reconnaître aux rois. Point de rencontre, véritable pont entre Dieu et l'homme, le roi canalise pour le pays la bénédiction venant de la divinité, et reçoit des hommes les dons adressés aux dieux²⁷⁴.

Dans l'histoire d'Israël les figures de rois-prêtres sont rares²⁷⁵. Le sacerdoce royal de type « pontifical » constitue cependant le trait majeur du leader parfait auquel aspire le peuple d'Israël²⁷⁶ et à sa suite, les chrétiens vont l'associer à la figure de Jésus-Christ. En effet, la figure de Melkisédék évoque des éléments qui désignent l'idéal de la charge royale en Israël, une charge qui réunit le composant civique et religieux de la société : roi de justice, administrateur exemplaire car selon le désir de Dieu, et roi-prêtre chargé de la médiation entre Dieu et le peuple assurant l'unité du peuple et le règlement des conflits²⁷⁷.

À partir de la figure idéalisée de Melkisédék et le désir d'un roi-prêtre, d'un véritable messie, la question de savoir si le psaume 109 constitue une critique du sacerdoce lévitique reste ouverte. Toutefois, au fil de siècles s'instaurent dans le peuple de Dieu une structure ecclésiastique et un système liturgique, dont les prophètes et les psaumes dénoncent le formalisme en rappelant l'exigence éthique liée au culte²⁷⁸. De plus, comme il s'agit d'un chant messianique en l'honneur d'un roi-prêtre, il peut être compris comme une critique du pouvoir temporel et de la manière qu'ont les rois de gouverner le peuple²⁷⁹.

Tout en reprenant la même figure du roi-prêtre, l'Épître aux Hébreux adopte une vraie réserve par rapport au culte et à ses limites. Ceci constitue un indice du débat dans les communautés chrétiennes naissantes, notamment celles inscrites dans le courant judéo-chrétien. Celles-ci cherchaient, dans cette longue tradition de critique de la royauté et du sacerdoce, et spécialement à partir du psaume 109²⁸⁰ les moyens de penser une autre manière

²⁷⁴ Evode BEAUCAMP, *Le Psautier, Ps 73 – 150*, Paris, librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie Editeurs, 1979, p.193.

²⁷⁵ La dynastie sacerdotale hasmonéenne sera une exception à la règle.

²⁷⁶ Cf. Marc GIRARD, *Les psaumes redécouverts de la structure au sens, 101-150*, Montréal, Éditions Bellarmin, 1994, p. 167 qui note à propos du verset 4 du psaume 110 : « l'expression du style courtois qui souhaite au nouveau chef de Jérusalem de prolonger la figure mythique et populaire du vieux chef païen Melkisédék, est devenue légende on ne sait pas trop comment ».

²⁷⁷ M. GIRARD, *Les psaumes redécouverts*, p. 167-168.

²⁷⁸ Cf. par exemple Ps 49, 16-23 : Mais à l'impie, Dieu déclare : « Qu'as-tu à réciter mes lois, à garder mon alliance à la bouche, toi qui n'aimes pas les reproches et rejettes loin de toi mes paroles ? « Si tu vois un voleur, tu fraternises, tu es chez toi parmi les adultères ; tu livres ta bouche au mal, ta langue trame des mensonges. « Tu t'assieds, tu diffames ton frère, tu flétris le fils de ta mère. Voilà ce que tu fais ; garderai-je le silence ? « Penses-tu que je suis comme toi ? Je mets cela sous tes yeux, et je t'accuse. Comprenez donc, vous qui oubliez Dieu : sinon je frappe, et pas de recours ! « Qui offre le sacrifice d'action de grâce, celui-là me rend gloire : sur le chemin qu'il aura pris, je lui ferai voir le salut de Dieu. »

²⁷⁹ Cf. à ce sujet l'apologue de Yotam en Jg 9, 7-15.

²⁸⁰ Christian GRAPPE, « Épître aux Hébreux », dans *Le Nouveau Testament Commenté, texte intégral, traduction œcuménique de la Bible*, sous la direction de Camille FOCANT et Daniel MARGUERAT, Montrouge/Genève, Bayard/Labor et Fides, 2010, p. 1004-1005 : « Seul écrit du Nouveau Testament à privilégier une christologie du Grand Prêtre, He fait valoir que le Christ récapitule à lui seul l'ancien culte, dont il atteste du même coup la vanité ; il offre tout ce que ce culte était censé apporter. Le modèle vétérotestamentaire supposait que le Grand Prêtre joue le rôle intermédiaire entre les hommes et Dieu. He considère rétrospectivement, à la lumière de l'événement Jésus Christ, que, dans l'économie ancienne, la médiation relevait pour plusieurs raisons du leurre et de l'impossible. Sur le plan spatial, on avait affaire à un culte rendu dans un sanctuaire terrestre (9,1), à une ombre des réalités célestes (8,5). Il en résultait que, sur le plan temporel, la voie du sanctuaire n'avait pas encore été manifestée (9,8), malgré les rites fréquents qui étaient célébrés et indéfiniment répétés. S'il en était ainsi, c'est que, sur le

d'être prêtre et roi, qui devient nécessaire et la figure de Melkisédék servira comme type dont le Christ est l'antype. En effet, comme le souligne l'auteur de l'Épître aux Hébreux, Melkisédék est un prêtre dont l'ascendance est inconnue²⁸¹.

Les critiques des prophètes contre le culte sont en effet une prise de position tant contre les castes dirigeantes que contre le culte lui-même. Ainsi Amos 5, 21-24 :

« Je déteste, je méprise vos fêtes, je n'ai aucun goût pour vos assemblées. Quand vous me présentez des holocaustes et des offrandes, je ne les accueille pas ; vos sacrifices de bêtes grasses, je ne les regarde même pas. Éloignez de moi le tapage de vos cantiques ; que je n'entende pas la musique de vos harpes. Mais que le droit jaillisse comme une source ; la justice, comme un torrent qui ne tarit jamais ! »

L'interprétation néotestamentaire de la figure de Melkisédék cherche à assumer la critique prophétique à l'égard du sacerdoce et en même temps à transférer sur le Christ lui-même et sur l'ensemble des fidèles le caractère sacerdotal sans en réserver l'exclusivité à un groupe particulier. Si du côté de la royauté, le Christ est bien descendant de David, du côté du sacerdoce, il y a une certaine rupture puisque Jésus n'appartient pas à la maison de Levi²⁸² mais à celle de Juda. Par conséquent, les disciples du Christ ont tous accès en lui à la dignité sacerdotale même s'ils ne sont pas d'ascendance sacerdotale. En effet, en Jésus-Christ, chaque chrétien est élevé par le baptême au rang de prêtre, roi et prophète.

De la même manière, une certaine continuité est assurée selon « la loi de l'ancienneté ou de la préséance ». En effet, « l'ancienneté est une valeur fondamentale dans le monde où fut écrit la Bible. Cette affirmation ressemble à une vérité de La Palisse, mais elle est de toute première importance pour comprendre l'Écriture »²⁸³. La liturgie de la Nouvelle Alliance puise ses racines dans la tradition vétérotestamentaire, mais le sacerdoce lévitique qui était héréditaire est à la fois assumé et dépassé par la figure du Christ prêtre et roi, lequel la Lettre aux Hébreux cherche à le fonder sur la figure la plus ancienne, celle de Melkisédék. En ce sens, « Jésus est le point d'aboutissement et de rencontre de toutes les royautés et de tous les sacerdoce de l'histoire »²⁸⁴. Le culte vétérotestamentaire est donc dépassé aussi dans ses prescriptions juridiques : le Christ exerce dans le culte néotestamentaire un sacerdoce fondé sur son sacrifice

plan de la conscience, les sacrifices étaient incapables de conférer l'accomplissement à l'officiant (9,9). Avec le Christ, en revanche, la médiation est réalisée sur les trois plans : le plan spatial, car il est entré dans le sanctuaire céleste (10,19-20) ; le plan temporel, car c'est une fois pour toutes que la médiation a été effectuée ; le plan de la conscience, car il a été conduit à l'accomplissement et l'a conféré à tous ceux qui sont sanctifiés (10,14) ».

²⁸¹ Cf. He 7, 3 : « et à son sujet on ne parle ni de père ni de mère, ni d'ancêtres, ni d'un commencement d'existence ni d'une fin de vie ; cela le fait ressembler au Fils de Dieu : il demeure prêtre pour toujours ».

²⁸² Pierre BUIS, *Le Deutéronome*, Paris, Beauchesne, « Verbus Salutis » Ancien Testament 4, 1969, p. 175 : « Beaucoup de textes laissent entendre que cette spécialisation de la tribu pour les fonctions du culte ne s'est faite que progressivement. Si l'école deutéronomiste et les récits « sacerdotaux » font remonter cette spécialisation à l'alliance de l'Horeb, c'est que pour eux le monopole lévitique est une donnée fondamentale de la constitution d'Israël ».

²⁸³ J.-L. SKA, *Introduction à lecture du Pentateuque*, p. 236.

²⁸⁴ M. GIRARD, *Les psaumes redécouverts*, p. 169.

offert sur la croix et qu'actualise sans cesse l'Esprit donné par Dieu²⁸⁵ et qui féconde et anime les communautés chrétiennes.

Le culte de la Nouvelle Alliance

La liturgie chrétienne va donc reprendre et condenser cette tradition, dont l'arrière-plan se trouve, entre autres, dans la perspective théologique développée sous forme de salutation liturgique de l'Apocalypse :

Jean, aux sept Églises qui sont en Asie mineure : à vous, la grâce et la paix, de la part de Celui qui est, qui était et qui vient, de la part des sept esprits qui sont devant son trône, de la part de Jésus Christ, le témoin fidèle, le premier-né des morts, le prince des rois de la terre. À lui qui nous aime, qui nous a délivrés de nos péchés par son sang, qui a fait de nous un royaume et des prêtres pour son Dieu et Père, à lui, la gloire et la souveraineté pour les siècles des siècles. Amen ! (Ap 1, 4-6).

Ainsi, parmi les témoignages eucharistiques anciens, dans le Canon romain, première prière eucharistique du missel actuel, l'Église demande à Dieu d'accepter le sacrifice du Christ le véritable prêtre qui s'offre lui-même et accomplit ainsi l'offrande du prêtre-roi Melkisédék : « Et comme il t'a plu d'accueillir les présents d'Abel le Juste, le sacrifice de notre père Abraham, et celui que t'offrit Melkisédék, ton grand prêtre, en signe du sacrifice parfait, regarde cette offrande avec amour et, dans ta bienveillance, accepte-la »²⁸⁶.

Au long des temps liturgiques et des fêtes, le Christ est également présenté comme le « prince des rois » ou comme le Souverain, le Tout-Puissant, le législateur et celui qui donne sa vie par amour. C'est notamment le cas de la fête du Christ-Roi qui achève l'année liturgique. Dans les trois années (A, B et C), les lectures bibliques composent un tableau dans lequel figurent des éléments appartenant à la fois au cycle de Noël, aux solennités du Triduum Pascal et au temps pascal. Les images utilisées pour désigner à quel titre Jésus est roi, déploient la figure idéale du roi-prêtre, qui exerce un sacerdoce tout autre.

Dans les lectures de l'année A qui sont puisées dans le livre d'Ezéchiel, la 2^e lettre aux Corinthiens et le récit du jugement au chapitre 25 de l'Évangile de St Matthieu²⁸⁷, Jésus est présenté à travers l'image du Seigneur et roi qui juge avec justice. Mais dans le Psaume 22, il apparaît aussi comme un berger qui prend soin de son troupeau. Le Fils de l'homme est le roi et le berger céleste, et sa royauté s'inscrit dans une perspective eschatologique. Et, cette œuvre

²⁸⁵ Jn 16, 13 : « Quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous conduira dans la vérité tout entière. En effet, ce qu'il dira ne viendra pas de lui-même : mais ce qu'il aura entendu, il le dira ; et ce qui va venir, il vous le fera connaître ».

²⁸⁶ *Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris : et accepta habere sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium Patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.*

²⁸⁷ Ez 34, 11-17 ; Ps 22 ; 2 Co 15, 20-28 ; Mt 25, 31-46.

trouve son apogée avec sa résurrection, qui atteint tous les êtres humains. Les lectures de l'année B, tirées de la vision du fils de l'homme dans le livre de Daniel, de l'Apocalypse et de l'Évangile de Jean²⁸⁸ soulignent que le Christ est roi sur terre et que sa royauté est à la fois universelle et éternelle. Il n'est pas seulement roi des Juifs, mais il est le roi de tous ceux qui écoutent sa voix, comme des brebis qui écoutent la voix de leur pasteur. En lui, le premier-né d'entre les morts (le ressuscité), tout être humain est appelé à être prêtre pour Dieu et c'est justement pour cela que Jésus est digne de gloire et puissance éternellement. L'année C concentre le regard sur le Christ crucifié comme roi qui promet à l'humanité repentie le paradis : les lectures sont polarisées par le récit de la prière du bon larron et la promesse en réponse de Jésus en croix²⁸⁹. Par lui, le royaume du Père devient accessible et il est offert à tous comme l'héritage le plus précieux. Le « fils de David » est le véritable Messie, l'oint du Seigneur qui établit la Nouvelle Alliance avec son sang.

C'est ainsi que la liturgie manifeste un paradoxe déroutant : lors d'une célébration, le statut du Christ comme l'unique roi-prêtre est proclamé, les rites sont relativisés au bénéfice d'un culte en esprit et vérité qui ne sépare pas le liturgique et l'éthique, et tous les disciples du Christ endossent son sacerdoce et sa royauté. On peut noter que ni le récit de la bénédiction de Melkisédek (Gn 14), ni le Psaume 109, ni l'Épître aux Hébreux, ne figurent dans ces trois formulaires de la fête du Christ Roi de l'univers. Sans nier l'importance de la figure du roi-prêtre « à la manière de Melkisédek », figure qui est mobilisée à d'autres moments comme par exemple dans l'ordination presbytérale, la liturgie souligne que c'est le mystère du Christ qui est la source du sacerdoce baptismal des chrétiens, qui sont constitués prêtres, rois et prophètes. Le culte de la Nouvelle Alliance plonge ses racines dans une tradition scripturaire plus large que le seul triptyque lié à la figure de Melkisédek et qui est interprétée plutôt pour éclairer le sacerdoce ministériel. Le culte de la Nouvelle Alliance, qui a pour centre la personne même de Jésus-Christ, l'unique médiateur entre Dieu et les hommes (1 Tm 2, 5) est compris donc en perspective chrétienne comme une réalité attendue et même déjà entrevue par la tradition d'Israël.

La portée universelle du culte de la Nouvelle Alliance

La tradition d'Israël apporte au culte chrétien une autre dimension qui sera particulièrement accentuée dans la période qui suit l'exil. A cette époque, le troisième Isaïe s'élève contre la tentation d'un formalisme religieux qui enferme le peuple de Dieu dans une identité close. Il en appelle donc à une ouverture à l'universalité qui le pousse à proclamer le

²⁸⁸ Dn 7, 13-14 ; Ps 92 ; Ap 1,5-8 ; Jn 18, 33-37.

²⁸⁹ 2 S 5,1-3 ; Ps 121 ; Col 1,12-20 ; Lc 23, 35-43.

rassemblement de toutes les nations (Is 66, 18) comme une sorte de contrepoint à la dispersion babélique (Gn 11). C'est même parmi les gens de ces nations païennes qu'il voit des prophètes missionnaires surgir en vue de manifester la gloire de Dieu (Is 66, 20)²⁹⁰. En définitive, cette vision empêche de réduire le culte à la manifestation identitaire d'une nation, fût-ce celle du peuple élu. Parce que le Seigneur annonce pour Jérusalem une ère nouvelle, il déclare : « Voici que je dirige vers elle la paix comme un fleuve et, comme un torrent qui déborde, la gloire des nations. » (Is 66, 15). Le culte acquiert donc une portée qui dépasse le peuple de Dieu.

La liturgie chrétienne s'inscrit elle aussi dans le sillage de ces renversements annoncés par le prophète. Si chaque soir à Vêpres, par le chant du *Magnificat*, l'Église proclame que Dieu « renverse les puissants de leurs trônes », et qu'il « élève les humbles », à Complies, à travers le Cantique de Syméon, elle annonce « le salut que tu préparais à la face des peuples » et « la lumière qui se révèle aux nations et donne gloire à ton peuple Israël » (Lc 2, 30-32). De même dans les lectures du vingt-et-unième dimanche du temps ordinaire (année C), elle annonce que Dieu vient « rassembler toutes les nations, de toute langue » (Is 66, 18), tandis que les fêtes de l'Épiphanie et de la Pentecôte célèbrent chacune à leur manière que le salut parvient à toutes les nations.

Ce qui vient d'être relevé manifeste combien la liturgie, en ce qu'elle a de plus profond, est traversée par cette aspiration à la libération et à une ouverture qui refuse l'enfermement sur la seule perspective identitaire. Ces deux aspects viennent donc comme des remparts contre des tendances à ériger le rite en expression dogmatique qui entretiendrait en parallèle une forme de légalisme juridique. Néanmoins, le rite par sa forme répétitive et son rôle identificatoire n'est jamais totalement préservé de cette pente légaliste, et ceci ne cesse donc point de concerner aussi la liturgie chrétienne. L'idéal du roi-prêtre condensé dans la figure sacerdotale de Jésus-Christ, constitue même un lieu clé de ce risque. Car en l'associant au pouvoir religieux ecclésiastique et parfois même au pouvoir politique, se joue une sorte de refus du renversement que les prophètes annonçaient, et se manifeste une tendance à accorder aux prescriptions liturgiques un caractère sacré, et donc intangible. La liturgie sera donc un « champ de bataille » privilégié en matière de réglementation de la vie chrétienne en général.

2.2 *La circoncision du cœur comme prélude de la Loi nouvelle*

La dynamique de relecture, de révision et d'adaptation des institutions rituelles à partir des sources bibliques ne peut donc s'arrêter. Parmi ces institutions, la circoncision est d'importance décisive parce qu'elle est constitutive du caractère du peuple d'Israël comme

²⁹⁰ Cf. José BORTOLINI, *Roteiros homiléticos, anos A, B e C, festas e solenidades*, São Paulo, Paulus, 2012, p. 661-662.

peuple de Dieu. Symbole majeur de l'alliance entre Dieu et son peuple et source de débat dans le Nouveau Testament²⁹¹, elle fait aussi l'objet d'une perte de sens occasionnant une certaine critique au fil du temps et dès l'Ancien Testament.

Dans le récit de la Genèse, un changement dans le rapport entre Dieu et Israël se fait jour. Après le déluge, l'alliance de Dieu avec Noé est signifiée par un signe extérieur donné par Dieu lui-même : « Je mets mon arc au milieu des nuages, pour qu'il soit le signe de l'alliance entre moi et la terre » (Gn 9, 13) et Noé rend alors à Dieu un culte dont la construction d'un autel et le sacrifice d'animaux « purs » est le signe (Gn 8, 20). Abram à son tour reçoit la promesse de l'alliance qui sera d'abord conclue par un sacrifice d'animaux dont la chair est consumée par le feu du ciel (Gn 15, 17-18)²⁹². Mais c'est aussi et surtout dans la chair par la circoncision que désormais Abraham, et son peuple avec lui, manifestent l'alliance divine. Le texte biblique insiste fortement sur ce lien entre alliance (« mon alliance ») et la circoncision :

Dieu dit à Abraham : « Toi, tu observeras mon alliance, toi et ta descendance après toi, de génération en génération. Et voici l'alliance qui sera observée entre moi et vous, c'est-à-dire toi et ta descendance après toi : tous vos enfants mâles seront circoncis. La chair de votre prépuce sera circoncise, et cela deviendra le signe de l'alliance entre moi et vous. À chaque génération, tous vos enfants mâles âgés de huit jours seront circoncis, les enfants nés dans la maison, ou les enfants étrangers qui ne sont pas de ta descendance mais sont acquis à prix d'argent. Né dans la maison ou acquis à prix d'argent, tout mâle sera circoncis. Inscrite dans votre chair, mon alliance deviendra une alliance éternelle. L'incirconcis, le mâle dont la chair du prépuce n'aura pas été circoncise, celui-là sera retranché d'entre les siens : il aura rompu mon alliance. » (Gn 17, 9-14).

Si la circoncision « était devenue pour Israël un signe de nationalité »²⁹³, de constitution de l'identité et de l'appartenance à Dieu, elle manifestait comme acte rituel l'élargissement et la transformation de l'alliance. D'un pacte entre Dieu et un homme, à savoir Noé ou Abraham ou encore Moïse, elle devient la proclamation de la relation d'amour entre Dieu et le peuple qu'il a choisi²⁹⁴. L'alliance se construit par couches superposées dont l'une n'abroge pas la précédente, mais la complète ou en donne une nouvelle interprétation. On peut donc à ce titre parler d'une succession d'alliances pour manifester l'unicité même de l'alliance.

À l'engagement de Dieu vis-à-vis du peuple élu, correspond une alliance signifiée par une marque dans la chair, mais ceci apparaît insuffisant : c'est une circoncision du cœur qui est

²⁹¹ Voir notamment Ac 15 ; Rm 2, 25-29 ; 4, 9-12 ; Ga 6, 11-16 ; cf. J.-L. SKA, *Introduction à lecture du Pentateuque*, p. 236 : « Dans la lettre aux Romains, Paul (...) veut établir que, par la foi, Abraham est le père tant des circoncis que des incirconcis. En d'autres termes, la foi ouvre la porte du salut même aux païens incirconcis et la loi ne peut être source d'empêchement. »

²⁹² Cf. C. GIRAUDO, *In unum corpus*, p. 74-76, qui propose de cette péricope, une interprétation à partir de la figure du sang comme composant essentiel de la dynamique de l'alliance.

²⁹³ P. BUIS, *Le Deutéronome*, p. 179.

²⁹⁴ Dt 10, 15 : « c'est uniquement à tes pères que le Seigneur ton Dieu s'est attaché par amour. Après eux, entre tous les peuples, c'est leur descendance qu'il a choisie, ce qu'il fait encore aujourd'hui avec vous ».

nécessaire²⁹⁵ et c'est pourquoi le véritable incirconcis est celui qui a le cœur « fermé à Dieu »²⁹⁶. Dès lors, la circoncision du cœur exige une cohérence entre le rite et la vie, entre la liturgie célébrée et le rapport existentiel entre le peuple et son Dieu ce qui exclut formalisme et juridisme. Ainsi, au-delà de la préparation au code deutéronomique exposé en Dt 12²⁹⁷ et qui vise notamment la centralisation du culte²⁹⁸, le discours attribué à Moïse au chapitre 10 du livre du Deutéronome peut se comprendre comme une sorte de mise en garde contre un formalisme rituel garanti par un arsenal détaillé de prescriptions normatives dont le but est avant tout l'incorporation à une nation et l'affirmation d'une identité. Dans la mesure où « circoncire son cœur c'est donc l'ouvrir à Dieu et vivre en vrai membre du peuple de l'alliance »²⁹⁹ la ritualité retrouve sa force existentielle et la source de sa signification profonde. Le cœur en tant que symbole de l'intériorité et lieu de la vraie vie en Dieu dépasse cette recherche identitaire en ouvrant l'être humain à l'universel :

Pratiquez la circoncision du cœur, n'ayez plus la nuque raide, car le Seigneur votre Dieu est le Dieu des dieux et le Seigneur des seigneurs, le Dieu grand, vaillant et redoutable, qui est impartial et ne se laisse pas acheter. C'est lui qui rend justice à l'orphelin et à la veuve, qui aime l'immigré, et qui lui donne nourriture et vêtement. Aimez donc l'immigré, car au pays d'Égypte vous étiez des immigrés (Dt 10, 16-19).

Il s'agit donc de courber la nuque en signe d'obéissance, de sortir d'un rapport formel et d'entrer dans une relation d'amour qui a compassion pour l'orphelin, la veuve, et l'immigré. Il s'agit également de se souvenir en son cœur des actions de Dieu, de la libération que par amour, il a accordée à Israël³⁰⁰. C'est pourquoi, le culte ne pourra jamais obtenir automatiquement le don de Dieu. C'est seulement une relation véritable entre Dieu et son peuple, qui se concrétise et devient visible dans la pratique de la justice qui ouvre à l'universel.

²⁹⁵ Voir Dt 10, 16.

²⁹⁶ P. BUIS, *Le Deutéronome*, p. 179.

²⁹⁷ Felix GARCIA LOPEZ, *Le deutéronome*, CEV 63, Cerf, Paris, p. 29 : « En gros, dans le Code deutéronomique il faut distinguer trois blocs : dans le premier on règle les relations de l'homme avec Dieu (12,1 – 16,17) ; dans le troisième, on rassemble les lois qui dirigent les relations humaines ou sociales (19 – 25). Entre les deux, juste au centre du Code, en guise de charnière, se situe une petite collection de lois sur les autorités (16, 18 – 18,22) ».

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 32 : « Une des caractéristiques les plus saillantes de la loi de centralisation, telle qu'elle apparaît dans le Deutéronome, tient à la connexion qui s'établit entre le sanctuaire, propriété de Yahvé, et l'idée de l'élection. Ce fait gagne encore en relief si l'on place l'élection du sanctuaire sur l'horizon plus vaste de l'élection du peuple d'Israël et même de l'élection du roi et du prêtre-lévite. C'est de toutes ces caractéristiques que traite expressément le livre du Deutéronome ».

²⁹⁹ P. BUIS, *Le Deutéronome*, p. 179.

³⁰⁰ Cf. F. GARCIA LOPEZ, *Le deutéronome*, p. 61 : « L'amour de Dieu, proclamé dès le début du Deutéronome primitif, souvent répété et inculqué tout au long du livre, incarne la valeur essentielle à laquelle doivent se conformer toutes les autres lois. Cet enseignement recevra l'appui définitif de Jésus de Nazareth : « Si vous m'aimez, dira le Maître, vous garderez mes commandements » (Jean 15, 10). Sous cet aspect, le message du Deutéronome se rapproche considérablement du Nouveau Testament, en particulier de l'évangile de Jean. Voilà qui explique que certains exégètes pensent que le Deutéronome a servi de modèle au « Discours d'adieu » de Jésus, en Jean 13, 31 - 16, 33. L'accent mis sur l'amour de Dieu, comme base de l'obéissance à la loi, et sur la loi comme expression de l'amour, les références aux « signes » comme preuve de la présence de Dieu et indication de sa nature, etc. sont des thèmes communs au « Discours d'adieu » de l'évangile de Jean et au Deutéronome, « Discours d'adieu » de Moïse au peuple d'Israël ».

Ce passage du Deutéronome trouve un éclairage saisissant dans l'épisode du carnage effectué par Siméon et Levi au chapitre 34 de la Genèse. Les deux fils de Jacob ne se sont pas conformés à la décision de leur père d'accorder leur sœur Dina en mariage à Sichem, le fils de Hamor le Hivvite. Sichem est donc un de ces étrangers qui dans un premier temps sont considérés comme des incirconcis et qui donc ne participent pas à l'alliance. Dans la négociation avec Hamor et à la demande de ses fils, Jacob avait exigé comme signe d'alliance majeure entre les deux tribus et donc comme condition à ce mariage, que tout mâle soit circoncis. Par amour pour Dina, Sichem n'hésita pas à remplir cette condition du contrat et fit circoncire tous les mâles de son peuple, ce qui constituait aussi un signe d'adhésion à la foi du peuple de Jacob. Cependant le troisième jour après la circoncision, de nuit, alors que les hommes de la maison de Hamor étaient en convalescence en raison de l'opération, Levi et Siméon allèrent récupérer leur sœur Dina et tuèrent les hommes d'Hamor, posant ainsi un geste violent de rupture d'alliance.

Le récit de la Genèse présente cette affaire comme l'origine des difficultés dans la tribu de Levi. L'accomplissent de la promesse irrévocable de Dieu faite à Abraham, « le père d'une multitude de nations » (Gn 17, 5) ou encore celle d'une descendance « aussi nombreuse que les étoiles du ciel et le sable au bord de la mer » (Gn 22, 15-18)³⁰¹ en sera même d'une certaine manière, mis en cause. C'est ainsi que lors de la bénédiction des fils de Jacob, au moment de la mort du patriarche, figure un rappel de l'épisode qui résonne comme une sorte de « malédiction » :

Siméon et Lévi sont bien frères : leurs couteaux sont des instruments de violence ! Que je ne participe pas à leur conseil, que je ne rejoigne pas leur assemblée ! Car, dans leur colère, ils ont massacré des hommes, dans leur frénésie, ils ont mutilé des taureaux. Maudite soit leur colère, car elle est violente, et leur fureur, car elle est dure ! Je les démembrerai en Jacob, je les disperserai en Israël (Gn 49, 5-7).

Moïse appartenait à la tribu sacerdotale de Lévi qui est la « gardienne » de la Loi, mais il commence sa démarche vers Dieu les mains marquées par le sang d'un meurtre (Ex 2, 11-15). Le processus de sa conversion le conduira jusqu'à l'aspersion du sang de l'alliance qui fait passer de la mort à la vie³⁰². Si l'union entre les deux maisons d'Hamor et de Jacob a été rompue par l'acte de violence de Lévi et de Siméon, il fallait qu'un descendant de la tribu de Levi inverse la dynamique mortelle en revenant à son point d'origine. La circoncision du cœur

³⁰¹ Gn 22, 15-18 : « Du ciel, l'ange du Seigneur appela une seconde fois Abraham. Il déclara : « Je le jure par moi-même, oracle du Seigneur : parce que tu as fait cela, parce que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique, je te comblerai de bénédictions, je rendrai ta descendance aussi nombreuse que les étoiles du ciel et que le sable au bord de la mer, et ta descendance occupera les places fortes de ses ennemis. Puisque tu as écouté ma voix, toutes les nations de la terre s'adresseront l'une à l'autre la bénédiction par le nom de ta descendance. »

³⁰² Voir le commentaire d'Ex 24 dans C ; GIRAUDO, *In unum corpus*, p. 76-78.

apparaît comme le chemin permettant de dépasser la dynamique de la violence mortifère car « le Seigneur votre Dieu est le Dieu des dieux et le Seigneur des seigneurs, le Dieu grand, vaillant et redoutable, qui est impartial et ne se laisse pas acheter » (Dt 10, 17).

Comme le souligne Moshe Weinfeld³⁰³, dans la perspective deutéronomique, Dieu ne prend pas plaisir à l'odeur des sacrifices. Ceux-ci sont destinés à être consommés entre ceux qui les offrent d'une part, les lévites et les pauvres (veuves, orphelins et étrangers), d'autre part. A la différence de ce qu'il en est dans le Lévitique, dans le Deutéronome, le sacrifice ne vise pas l'expiation des péchés. En effet, même la prescription d'un sacrifice pour un assassinat dont on ne connaît pas l'auteur (Dt 21) revêt un caractère très particulier, qui ressortit plus à un rite de purification qu'à un sacrifice³⁰⁴. On peut noter que si les prêtres sont présents lors de ce rite, ils ne réalisent pas eux-mêmes l'acte mais ce sont les anciens qui en sont chargés. La présence des prêtres est liée au fait que « c'est sur leur déclaration que se règlent tout litige et tout échange de coups » mais ce sont les anciens comme représentants de la communauté qui agissent.

Et si dans les Écritures, le geste rituel apparaît souvent comme un acte de reconnaissance envers l'action de Dieu, seule une circoncision du cœur peut dépasser les barrières qui enferment le rite dans une fonction avant tout identitaire. Il s'agit finalement d'agir comme Dieu³⁰⁵ : agir avec compassion envers ceux qui aujourd'hui subissent les mêmes malheurs qui dans le passé ont atteint le peuple de Dieu et dont il les a délivrés, et au-delà de toute solidarité aimer à la manière dont il aime.

Cet élargissement des perspectives se retrouve dans la parole des prophètes qui proclament l'ouverture d'Israël à tous les peuples jusqu'à la l'appel d'étrangers à devenir prêtres ou lévites (Is 66, 20-23). C'est encore la circoncision du cœur et elle seul qui peut engendrer ce peuple nouveau, dont la fécondité véritable est donnée par l'amour de Dieu et non par la fécondité humaine³⁰⁶.

³⁰³ Moshe WEINFELD, *Deuteronomy and the deuteronomic school*, Oxford, Oxford University Press, 1972, p. 210-217.

³⁰⁴ Dt 21, 1-9 : « Lorsque, sur la terre que le Seigneur ton Dieu te donne en possession, on trouvera, gisant dans la campagne, une victime dont l'assassin est inconnu, tes anciens et tes juges sortiront, ils mesureront la distance entre la victime et les villes proches. On déterminera la ville la plus proche de la victime. Alors, les anciens de cette ville prendront une génisse qui n'a jamais servi, qui n'a jamais été sous le joug. Ils la feront descendre vers un torrent intarissable, dans un endroit ni labouré ni ensemencé. Et là, dans le torrent, ils briseront la nuque de la génisse. Alors s'avanceront les prêtres, fils de Lévi, car c'est eux que le Seigneur ton Dieu a choisis pour le servir et bénir en son nom, c'est sur leur déclaration que se règlent tout litige et tout échange de coups. Puis, tous les anciens de cette ville qui se sont approchés de la victime se laveront les mains au-dessus de la génisse dont la nuque a été brisée dans le torrent. Et ils déclareront : « Nos mains n'ont pas répandu le sang de cet homme et nos yeux n'ont rien vu. Absous, ô Seigneur, ton peuple Israël que tu as racheté. Ne laisse pas au milieu de ton peuple Israël le sang innocent. » Et ils seront absous du sang. Toi, tu feras disparaître d'Israël l'effusion du sang innocent ; ainsi tu feras ce qui est droit aux yeux du Seigneur ».

³⁰⁵ Voir : P. BUIS, *Le Deutéronome*, p. 180 : « Cette idée est très rare dans l'Ancien Testament en raison d'un sentiment de distance infinie qui sépare Dieu et l'homme. Si elle prend beaucoup d'importance dans le Nouveau Testament (Mt 5, 43-48 ; Ep 5, 1) c'est parce que la filiation adoptive a créé entre l'homme et Dieu une communauté de vie, qui entraîne une identité de comportement ».

³⁰⁶ Cf. également Is 56, 1-7 : « Ainsi parle le Seigneur : Observez le droit, pratiquez la justice, car mon salut approche, il vient, et ma justice va se révéler. Heureux l'homme qui agit ainsi, le fils d'homme qui s'y tient fermement ; il observe le sabbat sans

On voit ainsi, comment l'ouverture existentielle promue par la Loi de l'amour appelle une manifestation d'ordre rituel sous peine de contredire le présupposé du caractère universaliste de l'alliance auquel elle est liée inséparablement. Dans la perspective chrétienne, ceci trouve en Jésus, le sceau de la Nouvelle Alliance et le sommet de la nouvelle Loi, le lieu de sa pleine réalisation.

Cependant, c'est l'Esprit Saint, le don de la pâque, qui actualise dans la vie des chrétiens cet héritage obtenu par la mort et la résurrection du Christ. C'est donc dans la tradition scripturaire, notamment dans le Pentateuque et les Psaumes que les premières générations chrétiennes vont puiser les bases d'une théologie du culte de la Nouvelle Alliance³⁰⁷.

Dans ce chemin théologique qui essaie de rendre compte de l'identité chrétienne, la promesse est la clé qui sert à retrouver le sens « originel » de l'alliance de Dieu avec son peuple, désormais manifestée définitivement par l'incarnation, la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, son ascension et le don de l'Esprit-Saint³⁰⁸. C'est cette manière de se rapporter aux Écritures que l'on trouve notamment chez Paul³⁰⁹, mais aussi chez Luc³¹⁰, et encore dans la deuxième Épître de Pierre³¹¹ et dans la première Épître de Jean³¹². Les aspects fondamentaux qui soutenaient la promesse et par conséquent l'alliance, c'est-à-dire le don de la terre et d'une postérité, seront assumés par un autre biais. Ainsi, depuis le début du christianisme, la liturgie est le lieu premier où le jeu symbolique de l'alliance trouve sa place³¹³.

le profaner et se garde de toute mauvaise action. L'étranger qui s'est attaché au Seigneur, qu'il n'aille pas dire : « Le Seigneur va sûrement m'exclure de son peuple. » Et que l'eunuque ne dise pas : « Me voici comme un arbre sec ! » Car ainsi parle le Seigneur : aux eunuques qui observent mes sabbats, qui choisissent ce qui me plaît et qui tiennent ferme à mon alliance, je placerai dans ma maison, dans mes remparts, une stèle à leur nom, préférable à des fils et à des filles ; je rendrai leur nom éternel, impérissable. Les étrangers qui se sont attachés au Seigneur pour l'honorer, pour aimer son nom, pour devenir ses serviteurs, tous ceux qui observent le sabbat sans le profaner et tiennent ferme à mon alliance, je les conduirai à ma montagne sainte je les comblerai de joie dans ma maison de prière, leurs holocaustes et leurs sacrifices seront agréés sur mon autel, car ma maison s'appellera « Maison de prière pour tous les peuples ».

³⁰⁷ P. BUIS, *Le Deutéronome*, p. 477 : « Ce qui nous semble parfois un pur jeu, réglé par la seule fantaisie, est en réalité la conséquence d'une autre manière de lire la Bible. Les apôtres lisaient ces textes dans le cadre d'une tradition vivante qui les enrichissait de significations évidentes pour eux qui vivaient dans ce milieu, mais à peu près inaccessible pour nous ».

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 480-481 : « C'est précisément à ce niveau que se situe l'influence de l'Ancien Testament sur le Nouveau. Les auteurs des évangiles et des épîtres, même un non-juif comme Luc, en étaient totalement imprégnés ; ils le citent, le retraduisent, l'adaptent sans même s'en rendre compte. Et, cet Ancien Testament ce n'est pas celui que découvre l'exégèse scientifique, mais celui dont vivait un peuple dans lequel ils étaient plongés ».

³⁰⁹ Rm 4, 13-14. 16. 20 ; 9, 8-9 ; Ga 3, 17-18 ; 3, 22 ; 29 ; 4, 23 ; 28 ; Ep 2, 12 ; 3, 6 ; 6, 2 ; 1Tm 4, 8 ; 2Tm 1,1.

³¹⁰ Lc 1, 55 ; Ac 1, 4 ; 2,39 ; 7, 17 ; 13, 23.32 ; 26, 6-7.

³¹¹ 2P 3, 4 ; 3, 9 ; 3, 13.

³¹² 1Jn 2, 25.

³¹³ P. BUIS, *Le Deutéronome*, p. 23 : « Il semble au moins assuré qu'il existait une tradition d'alliance liée à la liturgie. Elle a évolué sous la direction du sacerdoce et parfois sous l'influence des prophètes ; mais ses racines sont très anciennes. On peut certainement la faire remonter jusqu'à Moïse, le premier qui ait eu à formuler, expliquer, prêcher l'alliance (même si le mot n'a été employé que plus tard). Il est impossible actuellement de départager ce qui est dû à Moïse de ce qu'ont apporté ses successeurs. Mais la fiction littéraire qui fait parler Moïse dans le Deutéronome traduit une vérité profonde. Quelle que soit l'importance des affluents, un fleuve se définit par sa source ».

3. La place centrale de la Loi de l'amour

Tourner le regard vers la Nouvelle Alliance renvoie immédiatement à la tradition vétérotestamentaire telle qu'elle est actualisée dans l'histoire d'Israël par la prophétie de Jérémie (ch. 31). Mais cette notion est également centrale dans la tradition néotestamentaire et spécialement, comme on l'a vu déjà plus haut, à travers les récits de la dernière Cène de Jésus dans les synoptiques et la première lettre aux Corinthiens. Cependant les diverses références à la Loi nouvelle ou au commandement nouveau présentes dans le Nouveau Testament rejoignent en profondeur celles que l'on trouve dans l'Ancien Testament. D'après, Nikolaj Aracki Rosenfeld, il est possible de voir dans la prophétie d'Isaïe une annonce anticipée de la Loi nouvelle qui sera livrée par le Christ dans son mystère pascal³¹⁴. De ce point de vue, la Loi nouvelle est en réalité « ancienne » comme le souligne Yves Simoens :

Le commandement nouveau de s'aimer comme Jésus a aimé prend du relief à la lumière de l'Ancien Testament. Dans le Pentateuque et spécifiquement dans le Code de Sainteté, Lv 19 et sa formulation de l'amour mutuel en Lv 19, 18 : « tu aimeras ton prochain comme toi-même », sont eux-mêmes vraiment centraux. Il s'agit de montrer comment, au cœur du discours de la Cène et du Testament de Jésus, la double reprise du commandement nouveau synthétise la Loi de l'amour de Dieu (Dt 6, 4ss : *shema ' Israël*) dans l'amour du prochain, et les prophètes de l'alliance nouvelle (Jr 31, 31-34 ; Ez 36, 26-27)³¹⁵.

C'est donc bien dans le sillage de l'Ancien Testament que le commandement nouveau de Jésus prend toute sa dimension. Mais s'il s'agit de s'aimer les uns les autres « comme je vous ai aimés » (Jn 13, 34), alors cette Loi nouvelle n'est pas la simple reprise des préceptes de l'Ancien Testament. Il s'agit d'un dépassement de la lettre de la Loi vers son esprit. En effet, l'accomplissement des Écritures consiste bien à faire émerger avec toute sa force le cœur véritable de la Loi, un cœur qui a été obscurci par une interprétation légaliste des prescriptions. Au-delà de tout rubricisme, la dimension existentielle du texte johannique invite le lecteur à entrer dans une autre dynamique sans négliger la relation pâque-alliance et la « normativité » nouvelle qu'il entraîne.

Si le rapport avec la fête de Pâque est explicite au début du chapitre 13 de l'Évangile de Jean³¹⁶, en ce qui concerne l'alliance, le rapport est plus implicite, même si « depuis le Décalogue révélé à Moïse, le terme « commandement » (*entolè*) est toujours lié dans l'Écriture au souvenir de l'Alliance »³¹⁷. Dans son étude sur l'agencement stylistique, narratif et textuel

³¹⁴ N. ARACKI ROSENFELD, *Celebrare l'alleanza*, p. 99.

³¹⁵ Yves SIMOENS, *Selon Jean 3. Une interprétation*. Bruxelles, Éditions Choisir, « IET » 17, 1997, p. 641.

³¹⁶ Cf. Jn 13, 1 : « Avant la fête de la Pâque, sachant que l'heure était venue pour lui de passer de ce monde à son Père, Jésus, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'au bout ».

³¹⁷ Xavier LEON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t. III, « Les adieux du Seigneur (chapitres 13-17) », Paris, Seuil, « Parole de Dieu », 1993, p. 84.

de Jean 13, Yves Simoens finit par conclure que le texte est organisé sur la toile de fond de l'institution de l'alliance. De plus « la structure de l'alliance apparaît ici redoublée et à maints égards transformée (...) pour être celle de l'accomplissement, et aussi celle de la nouvelle alliance dans le Christ »³¹⁸. Au-delà de la promesse de l'accomplissement messianique des Écritures, la nouveauté de cette alliance trouve son assise spécifiquement dans le lien d'amour entre les disciples de Jésus : or celui-ci est en définitive l'amour même que Jésus a communiqué aux siens au long de son existence. Cet amour mutuel qui se communique entre les disciples, transforme en frères ceux qui se mettent en marche à la suite du maître, et dépasse les barrières ethniques et sociales³¹⁹. La fraternité universelle fondée sur l'amour est donc centrale dans la structure du Nouveau Testament et dans celle même de la foi chrétienne.

La dimension « juridique » de l'amour

Au-delà d'une vision romantique de l'amour, et avant la polysémie que ce mot recouvre³²⁰, il y a donc dans cette idée d'aimer une dimension juridique que ne méconnaît pas la Tradition judéo-chrétienne, bien au contraire, comme le relève Jean L'Hour :

Le terme aimer appartient au vocabulaire juridique des traités internationaux bien avant son utilisation en Israël. Aimer est avant tout respecter fidèlement les termes d'un contrat, ou bien, se comporter de façon absolument loyale vis-à-vis de son partenaire, lui accordant priorité sur toute autre personne. Le mot aimer comporte donc la préférence et l'exclusivité, non pas simplement loyauté (...) c'est aussi le mot utilisé pour exprimer les relations d'amitié personnelle, qui peut être employé pour Dieu ou pour Israël (...) l'amour est aussi associé à la crainte³²¹.

La tradition synoptique confirme l'analyse de Jean L'Hour dans la mesure où, dans les récits évangéliques, l'amour est placé au cœur de la Loi. La reprise par Jésus, des préceptes du Deutéronome et du Lévitique (Dt 6,4-5 et Lv 19, 18)³²² renforce encore ce caractère juridique de l'amour et, en même temps, place la norme fondamentale de foi chrétienne ailleurs. Cette Loi ne s'écrit pas seulement sur les tablettes ou sur des papyrus. La norme doit être « positivée » dans les cœurs et exprimée dans des gestes concrets. Et cette écriture est inscrite par le sang, par le don de la vie, au plus profond des cœurs. S'il est sûr que la Loi de l'amour appartient à la tradition juridique d'Israël, il n'est pas moins vrai que cette même Loi s'insère au profond

³¹⁸ Yves SIMOENS, *La gloire d'aimer. Structure stylistiques et interprétatives dans le discours de la Cène (Jn 13-17)*, Rome, Biblical Institut Press, « Analecta biblica » 90, 1981, p. 226.

³¹⁹ X. LEON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t. III, p. 84-85.

³²⁰ Sur l'horizon sémantique du mot « amour » voir : Yves-Jean HARDER, « Amour », *Dictionnaire critique de théologie* (en abrégé *DCTh*), J.-Y. LACOSTE (dir.), troisième édition revue et augmentée par Olivier RIAUDEL et Jean-Yves LACOSTE, Paris, Quadrige/PUF, 2007, p. 41-48.

³²¹ Jean L'HOURL, *La morale de l'Alliance*, « Traditions chrétiennes », Paris, Cerf, 1985, p. 33.

³²² Dt 6,4-5 « Écoute, Israël : le Seigneur notre Dieu est l'Unique. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force » ; Lv 19,18 : « Tu ne te vengeras pas. Tu ne garderas pas de rancune contre les fils de ton peuple. Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Je suis le Seigneur ».

des êtres humains pour transformer leurs rapports entre eux et avec Dieu. En cela, l'amour dépasse toute norme et devient « hors norme », elle est la Loi « parfaite », c'est-à-dire conduite à sa perfection à tel point qu'elle guide et inspire toute loi³²³.

Déjà au cœur du Pentateuque, la Loi de l'amour est reprise en contexte pascal par l'Évangile de Jean dans le cadre d'un repas « ritualisé »³²⁴. C'est le commandement de l'amour, inséré au cœur du repas qui préfigure la vie donnée du maître pour les siens, un don absolu qui anéantit les logiques d'efficacité et d'utilitarisme que cachent certaines tendances légalistes. En régime chrétien, toute loi, et donc d'une certaine manière aussi, les principes théologiques ou éthiques, sont désormais « captifs » de cette prémisse majeure. En dehors de la Loi de l'amour, tout précepte est étranger à la dynamique évangélique. Abandonner ou désobéir à cette Loi suprême revient à refuser l'enseignement et l'héritage laissé par Jésus.

4. Le mémorial de la Nouvelle Alliance comme testament

Le cadre général de la proclamation de la Nouvelle Alliance par Jésus est celui d'un repas rituel qui précède sa mort et sa résurrection. D'une part, ce récit tisse un rapport typologique entre les figures de Jésus et de Moïse. Aux portes de la mort, l'alliance est à nouveau donnée au peuple par Moïse. Le discours d'adieu de Moïse à la fin du livre du Deutéronome prend la forme d'un « testament »³²⁵. Avant de passer de ce monde auprès de son père, Jésus livre aux siens la Nouvelle Alliance³²⁶. Le discours d'adieu de Jésus, comme celui de Moïse, se présente comme un testament. Le parallélisme entre le don de la manne au désert et le discours du pain de vie dans le récit évangélique de Jean prolonge cette correspondance typologique entre les figures de Moïse et de Jésus³²⁷. Pourtant, quand on considère la problématique de la Nouvelle Alliance et l'émergence d'une normativité qui en résulte, le rapport entre les figures se présente de façon complexe. Car le Nouveau Testament utilise des figures de l'Ancien dans le cadre d'une relecture marquée par des options sur leur signification.

³²³ Cf. Col 3,14 : « Par-dessus tout cela, ayez l'amour, qui est le lien le plus parfait ».

³²⁴ Cf. X. LEON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t. III, p. 24-25. On a tenté de prouver que le dernier repas de Jésus avec ses disciples au chapitre 13 de l'Évangile de Jean correspond aux récits de la dernière cène chez les Synoptiques ; X. Léon-Dufour est d'accord sur le fait que l'« ambiance » de ce repas est pascalle et que la version de Jean se rapproche de celle de Matthieu (Mt 26, 26-29). Mais d'une part, la chronologie (un jour de décalage) est autre et en outre, l'option johannique n'est pas de souligner l'institution de l'eucharistie ; de plus, dans la culture sémitique, le sens du repas « n'est pas seulement de manger ensemble une nourriture, c'est d'avoir l'occasion d'échanger des pensées et d'entrer profondément en communion de sentiments : ainsi la convivialité prend une valeur sociale et spirituelle ».

³²⁵ P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament 2*, p. 204.

³²⁶ N. ARACKI ROSENFELD, *Celebrare l'alleanza*, p. 101.

³²⁷ *Ibid.*, p. 102.

Les évangélistes ont recours à des figures³²⁸ diversifiées, à d'autres « types » et notamment le repas de transmission d'héritage, le repas d'alliance³²⁹ et le repas pascal.

Le drame de l'échange du droit d'aînesse par un plat de lentilles (Gn 25, 29-34), s'achève par un repas dont les aspects rituels sont signifiants (Gn 27, 1-29)³³⁰. C'est en effet au cours d'un repas expressément préparé pour transmettre l'héritage que Isaac bénit solennellement Jacob à la place d'Ésaü³³¹. D'après le récit johannique, c'est dans le contexte d'un dernier repas, que Jésus transmet à ses disciples le commandement nouveau, la Loi de l'amour fraternel, qui devient donc son « héritage » par excellence. Pour les synoptiques, cette Loi « nouvelle » est condensée dans le commandement de faire mémoire de ce qu'il a fait. Vivre selon le commandement nouveau revient à vivre d'une manière eucharistique. Faire mémoire du corps livré et du sang versé de Jésus-Christ jusqu'à ce qu'il revienne est l'héritage par excellence. D'après Matthieu Rouillé d'Orfeuil, cette analogie « eucharistique » s'autorise du fait que cette manière de transmettre fait partie de la tradition vétérotestamentaire, mais aussi du fait qu'elle se présente au premier siècle, dans la tradition littéraire du judaïsme :

Et tel est précisément le cas de l'eucharistie, rite d'action de grâce célébré au cours d'un repas en vue de la mort : l'acte est testament, donation qui advient dans la mort de celui qui a conclu l'alliance (le testateur) en faveur de l'Église. L'eucharistie, envisagée comme présent (don), est donc sanctionnée dans sa validité même par l'absence définitive (mort) du Christ³³².

L'héritage se transmet symboliquement lors d'une bénédiction donnée pendant un rituel de « dernier » repas. Ce type de bénédiction de dernier repas comme c'est le cas de l'eucharistie, est à la fois « testament » et « alliance »³³³.

³²⁸ Voir l'exégèse selon les figures chez P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament 2*, p. 220-221.

³²⁹ X. LEON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, t. III, p. 25 : « Les alliances entre clans étaient le plus souvent conclues au cours d'un banquet, ainsi entre Isaac et Abimélek, entre Jacob et Laban. Dieu lui-même partage un « repas d'alliance » avec Moïse et les anciens d'Israël. »

³³⁰ Ceci apparaît notamment en Gn 27, 25-28 qui évoque une cène comportant du vin et un baiser : « Isaac reprit : "Apporte-moi le gibier, mon fils, j'en mangerai, et alors je pourrai te bénir." Jacob le servit, et il mangea. Jacob lui présenta du vin, et il but. Son père Isaac dit alors : "Approche-toi et embrasse-moi, mon fils." Comme Jacob s'approchait et l'embrassait, Isaac respira l'odeur de ses vêtements, et il le bénit en disant : "Voici que l'odeur de mon fils est comme l'odeur d'un champ que le Seigneur a béni. Que Dieu te donne la rosée du ciel et une terre fertile, froment et vin nouveau en abondance !" ».

³³¹ Cf. P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament 2*, p. 258-264, à propos de la transmission du droit d'aînesse par la bénédiction volée.

³³² M. ROUILLE D'ORFEUIL, *Lieu, présence, résurrection*, p. 105-106.

³³³ P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, p. 245 qui, sur le rapport entre l'alliance et la dynamique de la succession et la nécessité de la mort du testateur, affirme : « la corrélation tracée par ces textes, d'origine culturelle, entre la filiation et le sang, a pour nous valeurs d'indice. Elle s'inscrit à la proximité d'un fait connu par ailleurs : l'alliance est en rapport étroit avec la succession des générations, avec la césure dans l'histoire que chaque mort institue. Il est vrai que la mort de l'individu n'est pas, à première vue, considérée comme pertinente pour l'alliance, ni comme faisant obstacle à son maintien. Cependant, la mort individuelle, non signifiée dans le discours, est précisément ce qui agit dans ce discours. Sans elle, en effet, l'individu perdrait ses raisons de poser cet acte, fondant au maintenant l'essence qui lui survit, à savoir le peuple. Mais, cette mort du médiateur devient le moment de l'alliance et qu'il l'énonce comme son Testament : c'est le cas du Moïse deutéronomique, du chapitre 23 de Josué, et, par équivalence, de Samuel déposant sa charge à la fin de sa vie (1S 12). Autant de moments fondateurs de l'alliance, à des titres divers ».

Ces deux figures, le testament et l'alliance, qui sont aussi des institutions juridiques seront donc assumées par la liturgie chrétienne. Toutefois pour que la dernière cène, *typos* de l'eucharistie, soit comprise comme testament, une condition s'impose : celle du sang versé qui scelle l'alliance et confirme la mort du testateur. En effet, ce n'est qu'avec la mort du donateur que la transmission s'achève et par conséquent, le sang, à la fois symbole de mort et de vie, manifeste l'achèvement de l'alliance³³⁴. C'est ainsi que « le rite signifie la mort par cette même raison qui lui fait signifier la vie »³³⁵.

Même si la thèse de Matthieu Rouillé d'Orfeuil ne porte pas sur le rapport entre la liturgie et le droit, son approche de la relation entre l'héritage et l'eucharistie soutient l'idée que c'est l'absence physique de Jésus (testateur) qui est médiatrice de sa présence (héritage) dans la célébration eucharistique. Puisque l'héritage garde mémoire du testateur, penser le rituel eucharistique comme une institution juridique des premières communautés chrétiennes, et comme marque de continuité avec la tradition vétérotestamentaire permet de présenter l'absence du testateur comme condition pour que le testament soit mis en œuvre. C'est donc justement ici que M. Rouillé d'Orfeuil rejoint notre propos.

4.1 Une normativité transmise

Le vocabulaire employé par la liturgie chrétienne, spécialement dans ses rites fondamentaux, à savoir le baptême et l'eucharistie, a comporté rapidement des éléments normatifs hérités de la tradition biblique. Ceci n'implique pas qu'il y ait eu dès le départ, dans la vie liturgique des premières communautés chrétiennes, des normes précises codifiées par écrit. C'est un processus par étapes et sur plusieurs siècles qui se mettra en place peu à peu. Tout d'abord par le biais des règles propres à la tradition juive, la liturgie chrétienne adopte une forme réglée dont on voit déjà certaines marques dès le Nouveau Testament ou les témoignages des deux premiers siècles comme la *Première Apologie de Justin*³³⁶. Cette première ébauche de « règlement liturgique » apparaît surtout dans la documentation canonico-liturgique antérieure au IV^e siècle comme la *Didachè*, ou *La Tradition Apostolique*³³⁷. Selon Jean Gaudemet, il existe une

³³⁴ *Ibid.*, p. 243 : « L'alliance est scellée dans la lettre et dans le sang ».

³³⁵ *Ibid.*, p. 244.

³³⁶ Ceci vaut par ex. pour la question des heures de la prière, mais aussi pour le dimanche ou la structure de l'eucharistie dont la *Première Apologie* de St Justin donne vers 150, une description déjà assez précise ; sur ce dossier très complexe voir Louis BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris, Cerf, 2009 ; Cf. également Paul F. BRADSHAW, (dir.), *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, Collegeville MN, Liturgical Press, « A Pueblo Book », 1997.

³³⁷ Sur cette question, voir notamment Marcel METZGER, « L'autorité de la liturgie, ses premières expressions », dans C. BRAGA (dir.), *L'autorité de la liturgie*. Conférences Saint-Serge, LIII^e Semaine d'études liturgiques (Paris, 26-29 juin 2006), Rome, CLV-Ed. Liturgiche, « Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia » 142, 2007, p. 35-52 ; ID, « La créativité institutionnelle dans les *Constitutions Apostoliques* », dans A. M. TRIACCA, A. PISTOLA, (dir.), *Liturgie et Cultures*.

« étroite imbrication de prescriptions cultuelles avec les premières esquisses de normes institutionnelles. La liturgie est primordiale. C'est elle qui conduit au droit. Les rites (imposition des mains ou simples « institution ») sont porteurs de droit. Ils distinguent les fonctions qui reviennent à chacun et bientôt les statuts des ministres et des laïcs »³³⁸.

Dans cette hypothèse, le rapprochement entre liturgie et droit est plus naturel qu'on ne peut le penser. Et si la liturgie eucharistique semble avoir très tôt suscité un certain « encadrement » prescriptif, ce phénomène vaut aussi pour le processus baptismal qui marquait fortement l'appartenance à la communauté des disciples³³⁹. Il est donc possible de penser que dès le commencement du christianisme, la mise en place de la vie liturgique chrétienne a comporté un aspect institutionnel. Les chrétiens ont emprunté aux institutions juridiques des éléments de normativité tout en les adaptant aux nécessités des diverses communautés très vite dispersées sur le pourtour du bassin méditerranéen.

La perspective paulinienne, particulièrement au chapitre 4 de la Lettre aux Romains constitue un bon exemple de raisonnement à partir de réalités à la fois religieuses et « juridiques » comme la circoncision, la promesse, la Loi, la justice et la foi. Mais Paul réinterprète également la figure du patriarche Abraham pour repenser la notion d'héritage à l'horizon de l'universalité de la foi chrétienne³⁴⁰.

La nouveauté du repas de la Nouvelle Alliance

En ce qui concerne l'eucharistie, outre Matthieu Rouillé d'Orfeuil d'autres auteurs soulignent la relation entre repas et transmission des biens. Parmi les figures de l'eucharistie présentées par Jean Daniélou se trouve celle du repas sacré de la Loi, comme figure des biens messianiques réservés pour la fin de temps. Le repas inaugural qui serait un des types pour le banquet eucharistique chrétien, repas de la Nouvelle Alliance, est celui de Moïse avec les soixante-dix anciens après la conclusion de l'alliance au Sinaï³⁴¹. Mais c'est toute une série de repas rituels qui servent de figures pour l'eucharistie chrétienne. Le repas sacré avait été assumé par la tradition juive comme « signe visible de l'appartenance au peuple de Dieu »³⁴² et comme

Conférences Saint-Serge, XLIII^e Semaine d'études liturgiques (Paris, 25-28 juin 1996), Rome, CLV-Ed. « Liturgiche, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia » 90, 1997, p. 143-170.

³³⁸ Jean GAUDEMET, *Les sources du droit canonique de l'Église en occident du II^e au VII^e siècle*, Paris, Cerf/C.N.R.S., « Initiations au christianisme ancien », 1985, p. 28.

³³⁹ Ce n'est qu'à partir du V^e siècle, que la confirmation se détache du processus baptismal au point d'apparaître comme un rite séparé – et il faut encore préciser que ceci vaut pour l'Occident : cf. Paul DE CLERCK, « La Confirmation au long du premier millénaire : la fracture de l'Initiation chrétienne », dans C. BRAGA (ed.), *Chrismation et confirmation. Questions autour d'un rite post-baptismal*, Conférences St-Serge, LIV^e Semaine d'études liturgiques, Paris, 25-28 juin 2007, Rome, CLV- Ed. Liturgiche, « Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia » 148, 2009, p. 61-74.

³⁴⁰ Mark FORMAN, *The politics of inheritance in Romans*, UK, Cambridge University Press, 2011, p. 100-101 ; cf. *Ibid.*, p. 172-228, où M. Forman montre que Paul emploie une méthode semblable dans la première lettre aux Corinthiens, dans les lettres aux Colossiens et aux Galates.

³⁴¹ Cf. Ex 24,1-11 ; J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, p. 209.

³⁴² *Ibid.*, p. 209.

inscription sous l'horizon eschatologique de la promesse de biens futurs. Dès les représentations des festins messianiques présentées par le prophète Isaïe³⁴³ jusqu'aux témoignages de l'Apocalypse³⁴⁴ ce type de repas « eschatologique » sera « enrichi dans son contenu, et accompli avec le Christ, puisqu'avec lui les temps messianiques sont arrivés »³⁴⁵.

Pourtant, pour que l'eucharistie, célébration de la Nouvelle Alliance manifestée dans les assemblées liturgiques chrétiennes, puisse se revêtir de la Loi nouvelle, une rupture est nécessaire par rapport à la dynamique imposée par les repas rituels juifs³⁴⁶. En même temps, une continuité avec les institutions juives est également nécessaire pour assurer l'accomplissement de la promesse « faite aux pères »³⁴⁷ dont celle d'une Nouvelle Alliance. En ce sens, la lettre aux Hébreux établit « une très nette différence entre la Nouvelle Alliance et la première »³⁴⁸.

Dans le repas chrétien, la table est non seulement lieu de communion entre ceux qui appartiennent au même peuple³⁴⁹ mais à l'exemple de Jésus qui a mangé avec tous, elle est un lieu d'accueil, ouvert à tous³⁵⁰. Jésus en effet mange avec des estropiés, des pauvres, des pécheurs publics, des collecteurs d'impôts et la critique pharisienne à l'égard de la pratique de Jésus est une constante dans les Évangiles. De cette manière, « les repas du Christ dans les Évangiles nous apparaissent comme la réalisation du banquet messianique annoncé par les prophètes et les apocalypses »³⁵¹. Cette rupture est nécessaire dans la mesure où elle ouvre l'espace à la communauté universelle des croyants déjà annoncée dès l'Ancien Testament. Le don de l'eucharistie est donc à la fois promesse déjà accomplie et héritage toujours à recevoir en voie d'accomplissement. La Nouvelle Alliance suscite une Loi nouvelle, qui n'est saisie qu'à

³⁴³ Is 25, 6-9 ; 55, 1-3.

³⁴⁴ Ap 3, 20 ; 19, 9 ; 19, 17

³⁴⁵ J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, p. 211.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 219 ; cela ne veut pas dire que le repas rituel chrétien n'ait pas de racines dans le repas rituel juif, puisque c'est bien « dans le cadre d'un repas sacré juif que le Christ a institué le repas de la Nouvelle Alliance ». Cependant, cela ne veut pas dire n'ont plus que la communauté chrétienne n'ait pas pris, avec le temps et dans une certaine mesure, ses « distances » avec la tradition culturelle juive, pour fonder sa propre culture liturgique. Ce sujet et les tensions qu'il fait émerger est au centre de la réflexion de l'auteur de la Lettre aux Hébreux.

³⁴⁷ Cf. Lc 1, 70-75.

³⁴⁸ A. VANHOYE, *La lettre aux Hébreux*, p. 184.

³⁴⁹ Dn 1, 5.8 : « Le roi leur assignait pour chaque jour une portion des mets royaux et du vin de sa table. Ils devaient être formés pendant trois ans, et ensuite ils entreraient au service du roi. Parmi eux se trouvaient Daniel, Ananias, Misaël et Azarias, qui étaient de la tribu de Juda. Le chef des eunuques leur imposa des noms : à Daniel celui de Beltasar, à Ananias celui de Sidrac, à Misaël celui de Misac, et à Azarias celui d'Abdénago. Daniel eut à cœur de ne pas se souiller avec les mets du roi et le vin de sa table, il supplia le chef des eunuques de lui épargner cette souillure » ; 2 M 6, 18-21 : « Éléazar était l'un des scribes les plus éminents. C'était un homme très âgé, et de très belle allure. On voulut l'obliger à manger du porc en lui ouvrant la bouche de force. Préférant avoir une mort prestigieuse plutôt qu'une vie abjecte, il marchait de son plein gré vers l'instrument du supplice, après avoir recraché cette viande, comme on doit le faire quand on a le courage de rejeter ce qu'il n'est pas permis de manger, même par amour de la vie. Ceux qui étaient chargés de ce repas sacrilège le connaissaient de longue date. Ils le prirent à part et lui conseillèrent de faire apporter des viandes dont l'usage était permis, et qu'il aurait préparées lui-même. Il n'aurait qu'à faire semblant de manger les chairs de la victime pour obéir au roi ».

³⁵⁰ Cf. Ac 10, 10-35.

³⁵¹ J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, p. 213.

la mesure même où elle est reçue. Vivre en enfants de Dieu et dans la fraternité à l'égard de tout être humain fait partie de l'être chrétien et la liturgie constitue un témoignage qualifié de cette forme de vie.

Liturgie et lien entre les deux alliances

Pourtant, si une rupture s'est instaurée, en quoi serait-il possible de tenir un véritable lien entre les deux alliances ? Les derniers chapitres de la lettre aux Hébreux tournent autour de cette problématique. Avec la « difficulté » de répondre clairement à la question, l'auteur de la Lettre aux Hébreux note que « en parlant d'Alliance nouvelle, Dieu a rendu ancienne la première ; or ce qui devient ancien et qui vieillit est près de disparaître » (He 8, 13). Il existe en liturgie une certaine continuité entre les deux alliances qui est assurée par une voie délicate, celle de la symbolique.

Selon Joseph Moingt, les ruptures sont « inévitables »³⁵² : sur de telles bases, en matière de liturgie, la continuité de la Tradition n'est garantie que par le moyen du langage symbolique. C'est justement la polysémie du langage et de la pratique liturgique, ainsi que la multiplicité des interprétations de figures bibliques qui rendent possibles des « ruptures instauratrices » qui ne sont pas contradictoires avec les continuités fondamentales. Par conséquent, le mémorial peut par la célébration, devenir en tout temps et partout, un « aujourd'hui » (*hodie*). C'est ainsi que le fait liturgique fait de la rupture elle-même ce qui relie des moments et des événements séparés dans le temps. Le jeu symbolique de la liturgie permet d'accueillir le passé comme ce que la liturgie actualise pour nous :

Ce passé ne reste disponible qu'en tant qu'il est assumé : c'est en l'accueillant aujourd'hui que nous lui donnons une existence nouvelle pour nous et entre nous. Il nous revient donc toujours de le recueillir comme espace d'expérience de la foi et comme espace d'objectivation de nos recherches présentes et à venir³⁵³.

Même si la liturgie n'est pas le lieu premier de cette proposition, elle s'y adapte parfaitement. En effet, célébrer le mystère pascal, c'est actualiser le mémorial du salut accordé par Dieu à toute l'humanité en Jésus-Christ. Mais accueilli et célébré dans l'assemblée liturgique, il devient une réalité nouvelle dans la rencontre qui se fait entre la Pâque du Christ et la vie des chrétiens. De ce fait, la grâce se déploie dans la vie des croyants à chaque fois qu'ils se rassemblent au nom du Seigneur (cf. Mt 18, 20). En cela, dans l'expérience chrétienne, la liturgie est bien un véritable lieu pour la foi. Et, comme la liturgie est toujours la convocation

³⁵² J. MOINGT, « Transmettre un avenir de foi », *RSR* 81/1, 1993, p. 21.

³⁵³ Joseph CAILLOT et Joseph DORE, « La théologie : l'invention du rapport continu à l'histoire », dans Joseph DORE et François BOUSQUET, (dir.), *La théologie dans l'histoire*, Paris, Beauchesne, « Sciences théologiques et religieuses », 1997, p. 207.

d'une réalité nouvelle, non encore complètement achevée, elle demeure toujours en quête de sa pleine réalisation eschatologique : elle anticipe la venue du royaume de Dieu et oriente vers l'avenir de la cité future³⁵⁴. Il en va de même en ce qui concerne le rapport entre liturgie et normativité. La polysémie des termes rend possible de transposer une expression du monde du droit dans le domaine de la foi, de l'intégrer et de l'assumer comme structure de l'expression de la foi.

Si dans la lettre aux Hébreux la notion d'alliance débouche explicitement sur celle d'un testament en faveur d'héritiers³⁵⁵, dans les Synoptiques, soit par leur emploi, soit par le cadre rituel du repas d'adieu, la notion d'alliance prend l'épaisseur d'une véritable donation qui constitue les héritiers en bénéficiaires de la vie du Christ dans le royaume comme l'indique le « avec vous » de la parole de Jésus sur la coupe dans l'Évangile de Matthieu :

Puis, ayant pris une coupe et ayant rendu grâce, il la leur donna, en disant : « Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de l'alliance, versé pour la multitude en rémission des péchés. Je vous le dis : désormais je ne boirai plus de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai, nouveau, avec vous dans le royaume de mon Père. » (Mt 26, 27-29)³⁵⁶

Si pour les Synoptiques le don de la vie pour le salut du monde est un testament en faveur des héritiers du royaume, chez Jean, le testament de Jésus est le commandement nouveau, la Loi de l'amour fraternel vainqueur de la mort. Dans les deux cas, il s'agit de figures bibliques qui font écho à une réalité aussi bien théologique que « juridique » alors qu'un langage de type « normatif » est employé pour exprimer en profondeur la foi chrétienne. Plongés dans le mystère pascal, les baptisés sont devenus enfants adoptifs de Dieu, citoyens d'un royaume dont ils occupent le rang le plus élevé.

4.2 « Enfants adoptifs », « héritiers du royaume » : des notions juridiques transposées en liturgie

Arrivés à ce point de notre travail, il est possible d'affirmer que plusieurs voies confèrent à la notion d'alliance sa force juridique pour la liturgie aujourd'hui. Cet aspect se manifeste en effet par l'usage dans les formulaires liturgiques, soit par l'enracinement dans la tradition biblique et liturgique, soit encore par sa transmission à travers la Tradition de l'Église. Sur ce

³⁵⁴ Cf. SC 8 : « Dans la liturgie terrestre, nous participons par un avant-goût à cette liturgie céleste qui se célèbre dans la sainte cité de Jérusalem à laquelle nous tendons comme des voyageurs, où le Christ siège à la droite de Dieu, comme ministre du sanctuaire et du vrai tabernacle ».

³⁵⁵ He 9, 15 : « Voilà pourquoi il est le médiateur d'une alliance nouvelle, d'un testament nouveau : puisque sa mort a permis le rachat des transgressions commises sous le premier Testament, ceux qui sont appelés peuvent recevoir l'héritage éternel jadis promis ».

³⁵⁶ Cf. également Mc 14,25 ; Lc 22,18.

point comme nous l'avons écrit plus haut déjà, le lien entre les deux dimensions de pâque et d'alliance est structurant aussi bien pour l'Ancien que pour le Nouveau Testament.

La Constitution conciliaire *Sacrosanctum Concilium* expose cet aspect décisif pour la liturgie, à propos de la relation entre l'alliance et l'eucharistie mais aussi à propos du lien entre la liturgie des heures et l'alliance³⁵⁷. La liturgie chrétienne est toujours célébration de l'alliance pascale du Christ. Tous les sacrements et sacramentaux sont enveloppés en amont ou en aval par l'alliance pascale et d'une certaine manière influencée par sa portée juridique. Cependant certains rites liturgiques manifestent plus explicitement le binôme alliance-pâque et c'est le cas avant tout de l'eucharistie. D'autres se limitent à expliciter le désir de l'être humain d'entrer en communion profonde avec Dieu par la prière. Ils entretiennent l'alliance pascale entre Dieu en son peuple en faisant mémoire du mystère du Christ. En ce sens, même les pieux exercices, comme la prière du Rosaire, ne sont pas étrangers à cette dynamique, en tant que méditation des mystères de la *vita Christi*.

Parmi les sacrements, le baptême, mais aussi la confirmation, orientent vers l'alliance pascale par d'autres voies que celle de l'eucharistie. Il faut rappeler que les sacrements de l'initiation chrétienne constituent une unité fondamentale que les évolutions des pratiques au cours de l'histoire ont eu tendance à effacer. Mais dans la vision de l'Antiquité patristique l'unique sacrement du baptême (qui plus tard sera perçu à partir de trois rites séparés dans le temps : baptême, confirmation et première communion) se présente comme le signe par excellence de l'adoption filiale et de la condition du baptisé en tant qu'héritier du royaume. Et c'est précisément en conférant l'assimilation au Christ mort et ressuscité, que le baptême institue le fidèle dans son statut d'enfant de Dieu, fils par adoption, et héritier du royaume du Père³⁵⁸. C'est donc sur ces réalités, que le discours chrétien fonde les questions juridiques d'appartenance à la communauté chrétienne et d'accès aux saints mystères. Une fois de plus, la liturgie et ses rites se trouvent attachés aux normes qui règlent la vie chrétienne. En conséquence, pour tout ce qui concerne l'initiation chrétienne on aura recours à l'argument de

³⁵⁷ SC 10 : « En retour, la liturgie elle-même pousse les fidèles rassasiés des « mystères de la Pâque » à n'avoir plus « qu'un seul cœur dans la piété » ; elle prie pour « qu'ils gardent dans leur vie ce qu'ils ont saisi par la foi » ; et le renouvellement dans l'Eucharistie de l'alliance du Seigneur avec les hommes attire et enflamme les fidèles à la charité pressante du Christ » ; SC 83 : « Le Grand Prêtre de la Nouvelle et Éternelle Alliance, le Christ Jésus, assumant la nature humaine, a introduit dans notre exil terrestre cet hymne qui se chante éternellement dans les demeures célestes. (...) En effet, il continue à exercer cette fonction sacerdotale par son Église elle-même qui, non seulement par la célébration de l'Eucharistie, mais aussi par d'autres moyens et surtout par l'accomplissement de l'office divin, loue sans cesse le Seigneur et intercède pour le salut du Monde entier ».

³⁵⁸ Cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites*, introduction, texte critique, traduction et notes de Antoine WENGER, Paris, Cerf, « *SChr* » 50, 1957, III catéchèse, 5. p. 153 : « « Dieu soit béni, répétons-le, lui seul qui fait des merveilles », lui qui fait toutes choses et les renouvelle. Ceux qui hier étaient captifs, sont aujourd'hui des hommes libres et citoyens de l'Église. Ceux qui naguère étaient dans la honte du péché, sont maintenant dans l'assurance et la justice. Ils sont non seulement libres, mais saints ; non seulement saints, mais justes ; non seulement justes, mais fils ; non seulement fils, mais héritiers ; non seulement héritiers, mais frères du Christ ; non seulement frères du Christ, mais ses cohéritiers ; non seulement ses cohéritiers, mais ses membres ; non seulement ses membres, mais des temples ; non seulement des temples, mais des instruments de l'Esprit ».

la Tradition des Apôtres pour envisager sa portée théologique et scripturaire. L'accès à la vie de la communauté et aux célébrations liturgiques exige une condition préalable : être inséré dans le Corps du Christ par le baptême.

En lien étroit avec la question de l'appartenance et de la filiation, et avec les conséquences juridiques qui en découlent, la problématique du statut d'héritier fait partie des deux traditions testamentaires. En ligne générales, dans l'Ancien Testament, la condition à remplir consiste dans l'appartenance à la descendance d'Abraham. L'appartenance au peuple juif se transmet par la mère³⁵⁹. Mais l'identité du peuple repose sur Abraham, l'ancêtre commun auquel le Christ lui-même est associé³⁶⁰. La transmission de l'identité juive est donc liée à l'inscription dans un peuple grâce à une lignée charnelle.

En régime chrétien, la question revient à partir d'un autre point de vue car la condition est désormais le baptême³⁶¹. Cette exigence déborde le seul cadre de la vie liturgique, pour atteindre celui de la vie chrétienne dans sa totalité. Parce que parmi les premiers chrétiens, bon nombre d'entre eux et les apôtres en premier lieu, étaient issus du peuple d'Israël, la question de l'appartenance à Israël y compris pour les chrétiens s'est posée fortement³⁶². Ainsi, le recours des auteurs du Nouveau Testament aux institutions et aux figures de l'Ancien Testament se présente comme une « nécessité » pour rendre compte de la proposition universelle de foi chrétienne. C'est justement ce mouvement réalisé par les communautés qui caractériserait une « réinstauration » du passé (passé du présent), d'après J. Moingt³⁶³.

Au nom même de cet appel universel à la foi et au salut, la solution proposée par Paul pour surmonter l'exclusion des païens se fait « par l'intermédiaire du Christ, qui leur offre de nouvelles origines, un lien avec Israël, ainsi que les promesses et les bénédictions de Dieu »³⁶⁴. En effet, Paul attaque le problème à la racine. Si l'appartenance ethnique et la parenté se présente comme un obstacle, c'est alors en considérant l'obstacle lui-même qu'une issue doit être cherchée. La logique paulinienne va au-delà du don de l'alliance au Sinaï et de Loi. Dans la lettre aux Galates (ch. 3) l'apôtre établit une sorte de parallélisme, d'ordre non qualitatif,

³⁵⁹ Cf. Esd 10,10-11 : « Le prêtre Esdras se leva et leur dit : « Vous avez été infidèles en épousant des femmes étrangères, et vous avez aggravé l'offense d'Israël. Mais maintenant, rendez grâce au Seigneur, le Dieu de vos pères, et faites sa volonté : séparez-vous des gens du pays et des femmes étrangères. » Le combat d'Esdras contre l'union avec des « peuples du pays et des femmes étrangères » et l'ordre donné de renvoyer les femmes étrangères et de leurs enfants, parce que l'enfant né d'une femme israélite et d'un homme égyptien est considéré comme « étant de la communauté d'Israël » (Lv 24,10).

³⁶⁰ Cf. Mt 1-17 : « généalogie de Jésus, Christ, fils de David, fils d'Abraham... » et aussi Jn 8, 58 : Jésus leur répondit : « Amen, amen, je vous le dis : avant qu'Abraham fût, moi, je suis ; »

³⁶¹ Cf. Rm 6, 3-4 ; Ga 3, 27 ; Ep 4, 5 ; Col 2, 12 ; Tt 3, 5 ; 1Pd 3, 21.

³⁶² Sur ce sujet, voir Jacques FANTINO, « judaïsme-christianisme au I^{er} siècle », *DCTh*, p. 734, b ; la question de l'appartenance au peuple juif est complexe : au premier siècle de notre ère, plusieurs « groupes » se disaient des juifs, dont celui des chrétiens. Le débat au tour de la circoncision « selon la coutume qui vient de Moïse » est un exemple de cette complexité. Cf ; Ac 15, 1-12 ; Ga 5,11 ; 6, 12-13.

³⁶³ Joseph MOINGT, « Transmettre un avenir de foi », *RSR* 81/1, 1993, p. 21.

³⁶⁴ Caroline Johnson HODGE, *If sons, then heirs: a study of kinship and ethnicity in the Letters of Paul*, New York, Oxford University Press, 2007, p. 67.

entre d'une part, la figure d'Abraham ainsi que la promesse comme institution matricielle et d'autre part, la figure du Christ et l'institution du baptême chrétien.-L'argumentation de Paul adopte un schéma en deux volets.

1) Le don de l'Esprit Saint, qui justifie l'homme devant Dieu, est accordé à ceux qui vivent selon la foi, c'est-à-dire qui croient en Jésus-Christ, le Fils de Dieu, et se font baptiser, et non selon la « Loi ». C'est par Abraham, le père des croyants, que la foi en Dieu est parvenue aux disciples de Jésus ; vivre dans la foi, croire en Dieu et participer véritablement à l'héritage d'Abraham sont équivalents : c'est identique à vivre en « fils d'Abraham ». Ceux qui vivent selon la foi (et non seulement les Juifs) ont part à la bénédiction d'Abraham, à savoir la promesse d'une descendance et le don de la terre – signe de la postérité (cf. Rm 4, 13 sv.). En définitive, c'est par le baptême dans le Christ que les nations païennes participent à la bénédiction d'Abraham.

2) La véritable descendance d'Abraham est le Christ : croire en lui revient donc à croire en Dieu. L'héritage véritable ne se reçoit pas par la Loi, mais par la foi en Jésus-Christ. La promesse faite à Abraham est l'héritage, et cette promesse ne se réalise que par la foi dans le Christ. En définitive, c'est par la foi dans le Christ (lors du baptême) que tous deviennent des fils de Dieu (revêtus du Christ). Dès lors, dans le Christ, les différences ethniques, de classe sociale, ne sont plus séparatrices. Tous ceux qui appartiennent au Christ par le baptême font partie de la descendance d'Abraham et deviennent ses héritiers selon la promesse et des frères en Jésus-Christ. Même si la promesse est toujours universelle, seul le baptême en tant que signe véritable de l'adhésion à la foi dans le Christ peut combler le fossé qui sépare les païens et les Juifs, réaliser la promesse faite à Abraham, et engendrer un véritable lien entre eux, tout en constituant un peuple nouveau.

En présentant ainsi les choses, Paul établit la foi dans le Christ comme une « Loi nouvelle »³⁶⁵. Le renversement de statut réalisé par le baptême fait que les païens deviennent des « fils » par adoption (Ga 4,6-7 ; Rm 8,14). Ils ont par conséquent les mêmes droits et responsabilités, et la même aptitude à devenir des héritiers³⁶⁶. La promesse d'une descendance et d'une terre faite par Dieu à Abraham (cf. Gn 12, 1-7 et Gn 15, 1-18) renvoie à celle du royaume de Dieu et de la résurrection en Jésus-Christ. Les deux promesses se rejoignent sous l'horizon eschatologique et universel porté par la foi.

³⁶⁵ Cf. Jean-Noël ALETTI, « paulinienne (théologie), b) La loi mosaïque », *DCTh*, p. 1050-1051 : « Sans renier le rôle de la Torah (Ga 3,24), Paul a perçu, par son attachement inconditionnel au Christ – devenu sa loi –, que le régime mosaïque devait être fondamentalement relativisé (1Co 9, 20-23 ; Ph 3,7-11), et que l'Évangile pouvait être vécu en tout système socioculturel. Ce n'est donc pas la loi mosaïque comme telle, en sa sainteté et sa finalité, que Paul veut voir abolie, car il n'a jamais voulu imposer un régime sans loi – au sens où le baptisé vivrait libre de tout système de valeurs éthiques et religieuses ; ce qu'il refuse, c'est qu'on doive devenir le sujet de cette loi-là pour entrer dans l'amitié de Dieu et espérer le salut ».

³⁶⁶ Cf. Caroline Johnson HODGE, *If sons, then heirs*, p. 69.

En régime chrétien, la foi établit de nouveaux statuts sociaux et religieux, de nouvelles relations, de nouvelles règles par un culte nouveau qui fait de l'être humain un être nouveau. Une nouvelle Loi posée par la foi fait place à une autre base « juridique » soit pour les relations, soit pour le culte. Pour les héritiers de la promesse, les notions de filiation, d'adoption, d'héritage, de testament et de loi sont renouvelées radicalement : dans la Pâque du Christ, une Nouvelle Alliance se fait dans le sang et dans l'eau (cf. Jn 19, 34). De nouveaux enfants sont engendrés et une nouvelle humanité annoncée. Le commandement de l'amour est donné comme règle structurante de la vie dans son intégralité, dont la promesse est le royaume de Dieu plein de « paix, justice et allégresse dans l'Esprit Saint » (Rm 14, 17).

Reprise synthétique

La relation entre les institutions juridiques, les règles et la vie liturgique est donc très étroite depuis le début du christianisme. Même si aux premiers siècles l'on ne peut pas encore parler de normes liturgiques au sens strict, le recours aux institutions et à leur force est régulatrice pour la vie sociale. La pratique liturgique instaure une norme pour la vie chrétienne. Au centre de cette dynamique se trouve le mystère de l'alliance pascale, qui guide et fonde l'*actio liturgica* et qui, en même temps, engendre les héritiers de la Loi nouvelle : le commandement nouveau, la Loi de l'amour.

CHAPITRE III

LA LITURGIE : JEU SYMBOLIQUE ET REGLE RITUELLE

Les deux chapitres précédents ont été consacrés à chercher les sources de la normativité liturgique : l'enquête a été avant tout biblique dans la mesure où, en première ligne, la structure fondamentale de la liturgie chrétienne est liée en profondeur à la notion biblique d'alliance.

Toutefois, notre premier lieu de recherche a consisté à relire les actes du Concile Vatican II, et plus spécifiquement les quatre constitutions conciliaires. Le rapport entre liturgie et Tradition fut privilégié et les attendus du texte montrent combien la Tradition est porteuse d'une dimension normative qui affecte fortement la liturgie, même si elle n'est pas l'unique champ où le droit ecclésiastique peut se manifester. Un deuxième lieu de recherche a été celui du rapport entre la liturgie et la portée théologique et théologique de Parole de Dieu. On constate alors comment la Parole de Dieu, en tant qu'architecte de la liturgie, confère à la liturgie la dimension normative dont elle est porteuse.

Il convient désormais de considérer la liturgie davantage à partir des catégories et sous l'angle anthropologique, en vue de trouver les chemins de la transmission de cette dimension. Parmi les voies de compréhension de la ritualité, les catégories de « jeu » et de « symbole », mobilisées par de théologiens et liturgistes, mais aussi par les sciences sociales, présentent l'intérêt majeur d'aborder la ritualité comme un phénomène appartenant à la vie « humaine » et la constituant comme telle.

Il devient désormais plus clair que penser la liturgie en tant que « jeu » symbolique n'est pas une nouveauté. En effet, la « découverte » de la portée anthropologique du fait religieux et de toute sa ritualité s'est faite simultanément avec l'émergence des sciences sociales au 19^e siècle. Depuis lors, ces catégories ont été appliquées à la « réalité humaine » afin de la comprendre. La réalité est alors considérée à partir du constat de sa complexité et elle est étudiée en isolant ses divers aspects en autant de champs de recherche classés par catégories : histoire, anthropologie, sociologie, psychologie etc.

Pourtant, si les sciences sociales se sont intéressées aux pratiques et à l'expérience rituelles, en retour, la recherche en liturgie se trouve invitée à puiser dans les catégories des sciences humaines, et notamment celles de la sociologie et de l'anthropologie, pour se donner des outils en vue d'une auto-compréhension de ses dynamiques rituelles. Le mouvement liturgique des 19^e et 20^e siècles, puis la recherche en ce domaine au 21^e siècle n'a jamais cessé de s'inscrire dans cette démarche. Ainsi le théologien Romano Guardini a employé la notion de « jeu » et celle de « symbole » pour souligner la profondeur et le sérieux de la vie liturgique³⁶⁷.

Le pas de plus que nous nous proposons de faire dans ce chapitre, au cours de cette quête des fondements normatifs de la liturgie, consiste à partir des rites, en considérant l'apport des sciences sociales. D'autres avant nous, dans le cadre de recherches en anthropologie théologique ont déjà approfondi ces notions de jeu et de symbole qui se présentent comme des outils de compréhension de la liturgie en tant que phénomène humain. Pourtant, sans être l'objet principal de ces recherches, la dimension normative y figure comme une composante essentielle, ce qui n'est pas anodin. Le jeu et le symbole sont des réalités structurantes des cadres de la vie humaine qui sont donc à prendre en compte dans une recherche d'intelligence de la normativité en liturgie. Ce sont les dimension ludique et symbolique qui sont en elles-mêmes porteuses d'une normativité intrinsèque. Par conséquent, si l'on aborde la liturgie à partir de ces catégories, c'est la compréhension de la normativité qui se trouve éclairée par une approche renouvelée. En effet, il n'y a pas de jeu qui ne soit pas réglé ; il n'y a pas de symbole qui fonctionne en dehors d'un canon qui lui donne son sens et son enracinement anthropologique.

Ainsi, loin de considérer ces catégories comme posées « a priori », notre propos ici cherchera à les analyser et à les exposer afin de mieux voir dans quelle mesure le caractère normatif de la réalité ludique et de la réalité symbolique rejaillissent sur les célébrations liturgiques, et au-delà de toute démarche de droit positif édictant un appareil de prescriptions, leur donnent une dimension de norme intrinsèque. Autrement dit, comprise comme « jeu » symbolique, la liturgie comporte-t-elle une dynamique normative intérieure à l'action liturgique

³⁶⁷ Cf. R. GUARDINI, *L'esprit de la liturgie* : chapitre IV, « Le symbolisme liturgique », p. 57-68 et chapitre V, « De la liturgie comme jeu », p. 69-86.

elle-même ? Si la réponse est positive, il semble possible de dire qu'au-delà de ce qui parvient déjà par la Tradition, la Parole et son caractère proprement mémorial, le jeu et le symbole et ceci au-delà d'un juridisme de type positif, contribuent à conférer à la liturgie le cœur de sa dimension normative.

1. Du ludique au liturgique

En dehors du débat scientifique contemporain ou d'une approche « poétique » du fait liturgique, le rapprochement avec le théâtre ou encore avec les jeux (y compris de hasard) que nous établissons entre la liturgie et sa dimension ludique, rebute beaucoup de gens pour qui le sérieux de la liturgie est la garantie du sacré. Quand il s'agit des arts de la scène, en dépit de la grande histoire du théâtre et du cinéma et des grandes figures qui ont marqué l'histoire, les domaines frontières entre l'art et le jeu ont été considérés, dans le domaine théologique, comme des manifestations trop « humaines » voire illusoires ou fantaisistes. Les artistes (ou encore ceux qui jouent) sont considérés comme des êtres à part. Ceci se transmet encore aujourd'hui par « capillarité » dans le fleuve souterrain de notre culture. L'expression populaire « arrête ton cinéma ! » indique une représentation qui tend à retirer au « jeu » sa dimension de vérité. A vrai dire, depuis l'antiquité et la mise en ordre aristotélicienne, la *poesis* et l'art sont vus comme inférieurs à la métaphysique (théologie), instance plus noble que seule l'âme intellectuelle peut atteindre. La problématique qui résulte de la qualification de la liturgie comme jeu est fondamentalement liée à la connotation péjorative appliquée à ce mot et, par conséquent aux expressions d'ordre ludique. Cette « raison » qui fonctionne comme un présupposé détermine une perception de la réalité ludique comme de quelque chose qui n'est pas sérieux.

Dans ce rapprochement entre liturgie et jeu, certains types orientés vers l'art des « mathématiques » ont semblé naturellement « plus adéquats »³⁶⁸, plus conformes au caractère théologal du culte chrétien. C'est le cas de la musique instrumentale, plus abstraite, plus mesurable et précise donc plus « céleste ». Ainsi, d'autres expressions, plus libres ou aléatoires, et qui seraient facilement attribuées à la vie théâtrale, comme l'« interprétation » requise de ceux qui assument le ministère liturgique de présidence, ont été soumises à une délimitation par des rubriques spécifiques.

³⁶⁸ L'expression ici utilisée renvoie à la philosophie existentialiste de Heidegger, particulièrement à son essai « sur l'essence de la vérité », qui, selon lui, a été plaquée, d'après l'ontologie platonicienne, sur la notion d'adéquation. Dans ce schéma le vrai est ce qui est conforme à, ce qui rentre dans la sphère de l'« imaginaire » existant dans le « monde des idées ». A nous seulement de le reproduire le plus fidèlement possible. Plus grande est la ressemblance, plus vraie est la chose ; plus petite est la ressemblance, moins vraie est la chose ; cf. Jacqueline LAFFITTE, « adéquat » « adéquation », *Dictionnaire de philosophie*, Jacqueline ROUS (dir.), collaboration de Noëlla BARAQUIN, Anne BAUDART, Jean DAUGUE, Jacqueline LAFFITTE, François RIBES et Joël WILFERT, Paris, Armand Colin, 1995, p. 14.

Un autre rapprochement emblématique est celui de la danse. Cet « art-jeu » qui renvoie au corps et à la sexualité de manière plus explicite est presque refusé comme figure liturgique légitime dans le contexte chrétien néo-platonicien, et ceci en dépit des racines profondes du lien entre la danse et le rite. Il est vrai que l'histoire de l'art est pleine d'une tension contradictoire entre le sublime et la marginalité : l'exceptionnel s'oppose aux bornes de la vérité comme *adequatio*. En effet, dans le passé et encore d'aujourd'hui, la mise en scène, saisie comme « réalité travestie », comme falsification, entretient un rapport en tension avec la conscience du réel et de la vérité. Le jeu est toujours sur le fil de l'épée, sur la ligne de faille, lieu « dramatique » et instable. Il est plus proche de l'expérience mystique qu'on ne peut le penser. A la fois viscéral et « périphérique », espace de créativité libre et exigeant, ordonné et réglé, gratuit et onéreux, gratifiant et éprouvant, le jeu entretient un rapport profond avec la religion, particulièrement dans l'aspect rituel, comme le souligne Eugen Fink, à propos du rapport entre le « jeu » et les réalités « divines » :

Chez Héraclite, les dieux et les hommes étaient en rapport avec « le feu toujours vivant », ils étaient les imitateurs, les créateurs subordonnés à la toute-puissance productrice. Leur force poétique se fonde sur le jeu du monde. Dans la mesure où les dieux et les hommes tirent chacun leur existence du rapport cosmique, une grande différence les sépare, mais non pas un fossé infranchissable comme le montre le fragment 62 d'Héraclite³⁶⁹. Cependant moins on veut se représenter le rapport mondain commun aux dieux et aux hommes, et plus s'affirme la différence entre les êtres célestes et les mortels ; on interprète alors l'essence de l'homme à partir de la distance qui sépare celui-ci du dieu. Cette tendance devient dominante au commencement de la métaphysique occidentale. Mais Platon lui-même conçoit encore la relation des dieux avec les hommes comme un jeu. Il appelle l'homme « un jouet du dieu », un *paignion theou*³⁷⁰.

Le lien entre le jeu et le divin, le jeu et le mystère, n'est donc pas une invention contemporaine. Ce qui est « en jeu », c'est en définitive le rapport entre l'être humain et le divin, et dès lors, les règles qui gèrent ce rapport sont fondamentales.

Saint Augustin aborde le jeu de manière négative en présentant l'amour du jeu comme une des choses qui éloignent de Dieu, au chapitre dix du livre premier des *Confessions*³⁷¹. Dans l'imaginaire culturel de l'occident, la représentation du jeu se révèle ambiguë : elle est tantôt dangereuse en tant qu'activité avant tout de personnes désœuvrées, avec les risques de se laisser prendre par la passion qui éloigne de la raison, tantôt éducatrice en tant que lieu d'apprentissage

³⁶⁹ Cf. Jean PEPIN, « Interprétation anciennes du fragment 62 d'Héraclite », *Dialogue* 8, 1970, 549-563, dans le sillage de Diels propose, à la page 549, la suivante traduction de ce fragment (ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεώτες) : « les immortels sont mortels, les mortels sont immortels, car la vie des uns est la mort des autres, et la mort des uns est la vie des autres ».

³⁷⁰ Eugen FINK, *Le jeu comme symbole du monde*, trad. H. HILDENBRAND et A. LINDENBERG, Paris, Minuit, « Argument » 29, 1966, p. 29-30.

³⁷¹ SAINT AUGUSTIN, *Œuvres de Saint Augustin – Les confessions : livres I-VII*, texte de l'édition de Martin SKUTELLA, introduction et notes par Aimé SOLIGNAC, traduction de Eugène TREHOREL et André BOUSSOU, publié sous la direction des Études Augustiniennes, Paris, Desclée de Brouwer, « Bibliothèque Augustinienne » 13, deuxième série : *Dieu et son œuvre*, 1962, p. 299-303.

de la vie adulte, et tantôt encore structurante de la vie humaine parce que partie intégrante et fondamentale de l'existence. Le jeu est caractérisé par l'ouverture à l'imprévu et à ce titre, à une certaine liberté et gratuité, sous l'exigence qu'on prenne le risque de jouer. Si dans la perspective de la mythologie grecque les dieux jouent avec les humains et les « manipulent », en régime chrétien « le jeu » entre Dieu et l'être humain oriente toute la vie humaine vers Dieu. Dans la réalité humaine, le jeu participe donc au processus de conversion amoureuse, sans ôter pour autant la liberté à la communauté croyante. D'une manière assez poétique, Hans Küng explicite cette réalité à propos du *Deus ludens* :

Le jeu le plus formidable c'est Dieu qui joue avec le monde et l'homme, qui sont à la fois partenaires et enjeux ; c'est un jeu qu'il a mis lui-même en route et dont il n'a établi d'avance que les règles : sans jouer son jeu avec Dieu, le monde soutenu par lui doit pouvoir jouer son propre jeu, l'homme ne doit pas être jouet de Dieu mais un libre partenaire de jeu³⁷².

Cette synthèse de Hans Küng est le fruit de sa réflexion sur l'existence de Dieu, le rapport entre l'homme et la nature, les « lois naturelles » et le hasard. Le caractère réglementé du jeu est présenté comme une évidence : dès qu'il y a du jeu, il y a des règles. Les règles sont pour le jeu comme une condition nécessaire à son existence. Le rapport entre Dieu et l'être humain est traduit par la « métaphore » du jeu, dont les règles assurent la mise en jeu, la liberté entre les partenaires et le déploiement de ses virtualités. Certes, Hans Küng ne vise pas la liturgie, mais il cherche à expliciter le rapport entre Dieu et l'être humain, dont Dieu serait le maître du jeu, mais non comme les dieux chez Platon. Le Dieu chrétien campe avec les siens, il établit sa tente parmi son peuple, il l'accompagne jusqu'à prendre chair humaine et partager radicalement et à jamais sa destinée. Toutefois, la pensée de Hans Küng donne à voir qu'il est possible de rapprocher la liturgie du jeu. La liturgie ne serait-elle pas la meilleure image « du jeu » entre Dieu et l'être humain ? Et si cela est vrai, d'où viennent les règles du « jeu » liturgique et sont-elles divines ?

A travers une étude comparative entre le jeu et le rituel, et en mettant en lumière leurs différences, Claude Lévi-Strauss apporte des approfondissements qui éclairent davantage notre propos³⁷³. Si la symbolique, la mise en rapport de partenaires et les règles sont des éléments partagés aussi bien par le rituel que par le jeu, ces éléments n'agissent pas de la même manière dans les deux cas. Les participants d'un jeu entrent dans une action disjonctive, qui à terme instaure un écart entre des personnes au départ égales. Le jeu rituel est au contraire une action conjonctive, qui promeut l'approche entre des personnes « dissociées au départ » par des niveaux différents³⁷⁴. Dans le jeu, les règles visent à promouvoir une symétrie entre les

³⁷² Hans KÜNG, *Dieu existe-t-il ? Réponse à la question de Dieu dans les temps modernes*, Paris, Seuil, 1981, p. 753-754.

³⁷³ Claude LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 46-47.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 47.

participants et l'asymétrie est « accidentelle » relevant du hasard. Dans le rituel, les règles marquent une asymétrie initiale mais qui cherche la communion entre tous, car « le "jeu" consiste à faire passer tous les participants du côté de la partie gagnante, au moyen d'événements dont la nature et l'ordonnance ont le caractère véritablement structural »³⁷⁵. La finalité du jeu est, d'une certaine manière, compatible avec l'impératif de productivité de la société industrielle, car généralement le jeu est ordonné par le principe de compétitivité qui est associé à celui de la productivité. Par un mécanisme de décomposition et recombinaison d'« ensembles événementiels » et qui « s'en servent comme autant de pièces indestructibles, en vue d'arrangements structuraux tenant alternativement lieu de fins et de moyens »³⁷⁶, la ritualité de son côté fonctionne comme un assemblage. En abordant le phénomène rituel, Monique Brulin souligne que le jeu fait passer de la structure à l'événement et que, à l'inverse, le rituel fait passer de l'événement à la structure. En ce sens, contrairement au caractère fonctionnel du jeu, le rite assure une « dé-fonctionnalisation, un renoncement à des effets immédiats ou, suspension d'un régime causal »³⁷⁷.

1.1 La portée « ludique » de la liturgie

Chez des théologiens comme Romano Guardini ou plus récemment Louis-Marie Chauvet³⁷⁸, la désignation de la dimension ludique de la liturgie manifeste combien la question demeure permanente. Par son caractère divin, la liturgie garde sa spécificité en instaurant des différences et même des oppositions avec le jeu. Ceci ne signifie pas cependant qu'on puisse évacuer l'importance de sa dimension ludique.

Il convient donc de relever les limites de la notion de jeu lorsqu'on l'applique à la liturgie. En effet, le ludique porte en soi la polysémie et l'instabilité dont le jeu lui-même est porteur. L'instabilité du jeu est à la fois souhaitable et nécessaire pour préserver la liberté créative de ceux qui y participent. Et si le terme ludique caractérise les activités qui relèvent du jeu, ces activités, comme le jeu lui-même, sont déclinables en plusieurs domaines. Aussi on ne peut rapprocher la liturgie de n'importe quelle activité ludique. Une des caractéristiques du jeu

³⁷⁵ Claude LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 47.

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ Cf. Cours semestriel *Le phénomène rituel* du Prof. Monique Brulin donné à l'Institut Supérieur de Liturgie – Institut Catholique de Paris, 1^{er} semestre, 2007-2008 ; pour avoir quelques aspects synthétiques de ce même cours, voir une communication faite en 2016 par M. Brulin aux Assises francophones du catéchuménat à Paris, publiée sous le titre : « La vertu symbolique du Rituel », dans *Parole et Rite, un lien fécond. L'initiation chrétienne dans sa mise en œuvre*, Actes des Assises francophones du catéchuménat, ISPC, Institut Catholique de Paris, 25-27 avril 2016, Cerf, 2018, p. 249-274.

³⁷⁸ Louis-Marie CHAUVET, « La liturgie comme jeu », *Revue Souffles* 159, sept. 2000, 40-41 ; « Présence de Dieu, présence à Dieu dans le jeu liturgique », *Questions liturgiques* 89, 2008, 71-86.

liturgique est d'être toujours caractérisé par la dimension relationnelle. Mettre les partenaires en relation à l'intérieur d'une expérience salutaire est spécifique au jeu de la liturgie.

Éloigné de la distinction entre dé-fonctionnalisation du rite et productivité du jeu, Romano Guardini essaie de comprendre les points de rapprochement entre la liturgie et le jeu. Il les met en parallèle comme deux dimensions appartenant à l'horizon humain. Il souligne premièrement une certaine « inutilité » de la liturgie et du jeu, au sens de l'absence d'un objectif ou d'une finalité pratique. A l'égard d'un tel point de vue, on peut faire remarquer cependant que le jeu est en soi source d'amusement et de plaisir : il a donc une finalité immédiate et non pragmatique sans exclure une finalité médiata et pragmatique.

Ici il est nécessaire de noter la spécificité des jeux de hasard ou des jeux d'argent. Et même si dans toute réalité humaine, la composante « du hasard » est bien présente, dans ce type de jeux, c'est sur ce principe du hasard que repose le fonctionnement de ces derniers. C'est même l'improbabilité du succès qui constitue le challenge ; et c'est le pari qui devient le mobile et « la finalité » qui justifie le fait de jouer. Il s'agit en définitive de jouer pour jouer !

Beaucoup de jeux de hasard comme les jeux de grattage et les machines à sous n'ont même pas besoin de partenaire. L'excitation trouve son assise sur le fait de parier, donc de jouer, et elle est « suffisante » au joueur³⁷⁹. Une sorte de clôture s'instaure autour du joueur et le fait de jouer est la condition pour bénéficier de la jouissance du jeu. Le jeu se place donc à la fois comme moyen, dans un espace neutre, une sorte de hors champ, qui manifeste dans un temps et un espace déterminé, une dimension d'altérité qui renvoie à une finalité déterminée : le plaisir de jouer. En partant de ce présupposé général, si l'on revient à la dimension relationnelle des formes de jeu qui exigent des partenaires, formes plus proches de l'expérience liturgique, une lecture spirituelle de l'expérience du jeu en liturgie peut être proposée à partir du lyrisme du Psaume 132 :

Oui, il est bon, il est doux pour des frères de vivre ensemble et d'être unis ! On dirait un baume précieux, un parfum sur la tête, qui descend sur la barbe, la barbe d'Aaron, qui descend sur le bord de son vêtement. On dirait la rosée de l'Hermon qui descend sur les collines de Sion. C'est là que le Seigneur envoie la bénédiction, la vie pour toujours.

Pour ce psaume, l'instauration d'une nouvelle fraternité, pleine de bonheur, et qui se répand sur tous comme une promesse pour l'éternité, est vécue dans un moment spécifique situé dans le temps. Vivre ensemble, célébrer et goûter la relation fraternelle apparaît ici comme les prémices de l'espérance eschatologique ou la fraternité universelle, brisée depuis le meurtre fratricide de la Genèse. Cette référence au récit du meurtre d'Abel et à l'ensemble des premiers

³⁷⁹ Sur la dimension improductive du jeu d'argent, voir : Roger CAILLOIS, *Les jeux et les hommes, le masque et le vertige*, Paris, Gallimard, 1958, p. 16.

chapitres de la Genèse, met en lumière le risque de détournement des règles du jeu qui peuvent même être brisées. En ce sens, en brisant la règle suprême de la vie, Caïn est mis « hors-jeu » !

Or ceci devient une réalité actuelle dans la mesure où ce moment de rassemblement situé dans le temps devient le point focal qui réunit en lui la réconciliation avec le passé et la communion avec l'avenir. Ce paradoxe joyeux devient possible par et dans la liturgie. Ici, on comprend davantage combien, en tant que moyen, le « jeu » liturgique dans son « inutilité » même, est bien plus qu'« utile ». En effet, ce n'est que par ce moyen qu'il est possible de comprendre l'« inutilité » plus qu'utile du jeu telle que la présente R. Guardini³⁸⁰. S'il aborde le jeu de la liturgie par son aspect de « gratuité », c'est en raison de l'invitation à entrer librement dans le jeu liturgique.

Pourtant, cette marque de « gratuité » commune au jeu et à la liturgie n'empêche nullement que le jeu et la liturgie soient réglés avec précision. Mais, les règles auxquelles il est fait appel et qui garantissent la participation au jeu, ne visent pas à tout maîtriser. Les règles servent seulement à assurer le jeu. Les règles sont donc les gardiennes du jeu et ne le dominent pas au point de devenir l'objectif même du jeu.

Elles répondent aux besoins du jeu et pour bien y entrer, leur respect est indispensable. C'est par leur précision justement que les règles ouvrent un espace de liberté pour ceux qui décident d'entrer dans le jeu. Si on suit ce raisonnement, il est possible d'en conclure que c'est le jeu qui dicte les règles et non le contraire, d'où la maxime : « à chaque jeu, ses règles ».

Le paradoxe de l'utilité de l'« inutile »

En considérant la liturgie comme jeu, Romano Guardini développe un deuxième aspect qui est le « débordement de l'essentiel » : la liturgie est inscrite sous l'horizon d'une véritable « mise en scène » où elle déploie ses virtualités les plus actuelles. En ce sens, la liturgie, comme le jeu, se suffisent à eux-mêmes et refusent la loi du moindre effort et le principe des moyens subordonnés à une fin supérieure³⁸¹.

En liturgie aussi bien que dans le jeu, il n'y a pas de place pour un pragmatisme *strictu sensu*, pourtant dans les deux, il y a une part de pragmatique. Le critère de l'utilité n'est certes pas opérant en liturgie mais dans un autre sens que dans le jeu, où la finalité pratique est exclue absolument. En liturgie, comme dans le jeu, le principe directeur n'est pas celui de l'utilité mais celui du sens³⁸². Dans sa réflexion sur l'utilité et le sens, Romano Guardini va encore plus loin : « Utilité et sens sont les deux formes que peut revêtir le droit d'un être à l'existence. Sous

³⁸⁰ Cf. : R. GUARDINI, *L'esprit de la liturgie*, p. 69.

³⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 70.

³⁸² *Ibid.*, p. 72.

l'angle de l'utilité l'objet s'insère dans un ordre qui le dépasse ; sous l'angle du sens, il repose en lui-même. Quel est le sens de ce qui est ? D'être et, par-là, d'être un reflet du Dieu infini »³⁸³.

Si le pragmatisme conduit à comprendre l'utilité en vue d'une finalité autre, le sens cherche la valeur des choses en soi. Et l'utilité elle-même est guidée par le sens et non par la simple recherche d'un effet pratico-pratique. Par conséquent, d'après R. Guardini, il n'y a ultimement pas d'utilité en dehors de l'horizon du sens. Toute science, même la plus technique relève de la quête de sens et du service de la vérité. Appliqué à la liturgie et à son caractère ludique, ce discours peut paraître étonnant. Pour une grande part du monde théologique aujourd'hui, la liturgie comme discipline universitaire fait partie du domaine des théologies « pratiques » (ou des théologies des « pratiques »). Or on glisse facilement de la discipline théologique à la « liturgie » en tant qu'action. Ceci est particulièrement vrai en français où le terme « liturgie » désigne autant l'une que l'autre, alors que le monde germanophone distingue la science liturgique (*Liturgiewissenschaft*) et la vie liturgique (*Liturgie*). Cependant cette inscription dans la sphère des « pratiques » chrétiennes valorise la dimension d'utilité voire un certain pragmatisme théologique. Dès lors, la question liturgique risque de se retrouver enfermée dans une approche où le critère ultime de vérité est l'utilité.

Bien que la liturgie soit en soi une pratique, elle est avant tout et en elle-même comme le jeu, pleine de sens³⁸⁴. Le jeu liturgique manifeste une actualité qui rend au passé sa capacité à projeter dans un avenir. C'est donc le paradoxe de l'utilité de l'« inutile » qui constitue le centre de la célébration de la foi chrétienne. L'effet des célébrations liturgiques n'est ni mesurable, ni maîtrisable, et pourtant la liturgie, comme mémoire permanente du mystère du salut qui se manifeste en Jésus-Christ par la grâce de l'Esprit, est, tout au long de l'histoire, une dimension fondamentale de la vie chrétienne³⁸⁵. En effet, la mort et la résurrection du Christ trouvent dans la figure de Jonas et de son séjour pendant trois jours dans le ventre du monstre marin, une forme d'anticipation : il ne sera donné aucun autre signe sinon celui de Jonas³⁸⁶. C'est la mémoire vivifiante de sa Pâque qui donne sens aux célébrations liturgiques et qui, si l'on ose dire, fait « tourner la roue » du jeu liturgique.

³⁸³ *Ibid.*, p. 73.

³⁸⁴ R. CAILLOIS, *Les jeux et les hommes, le masque et le vertige*, p. 19.

³⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 20, qui souligne que la prévisibilité des résultats est incompatible avec la nature du jeu.

³⁸⁶ Cf. Mt 12, 39-41 ; 16, 4.

1.2 La dimension potentielle du « jeu » en liturgie

A partir d'une perspective située entre l'histoire et la sociologie, et que l'on peut qualifier d'anthropologie sociologique, et sans se limiter à une typologie de la réalité ludique³⁸⁷, Roger Caillois présente les caractéristiques générales du jeu dans le sillage de l'historien Johan Huizinga. Elle est à ses yeux, une activité humaine, à la fois libre et volontaire, accomplie dans des limites d'espace et de temps, incertaine, improductive, fictive et régie par des règles « précises, arbitraires, irrécusables... impérieuses et absolues »³⁸⁸. Dans les différents types de jeu, les caractéristiques générales du jeu ne sont pas systématiquement présentes, ni en même temps ni de la même manière. Chaque type peut se limiter à une ou plusieurs caractéristiques, sans perdre pour autant sa nature.

Pour R. Caillois, aussi bien que pour J. Huizinga, l'homme se définit comme *homo ludens*. Il élabore la notion de *paidia* à partir du grec ancien παῖς (les enfants), en faisant écho directement à un groupe de termes comme παιδεία (éducation, culture), παίζω (jouer, s'amuser), pour renvoyer son lecteur aux activités qui sont à l'origine des jeux. A ce propos il affirme que

en général, les premières manifestations de la *paidia* n'ont pas de nom et ne sauraient en avoir, précisément parce qu'elles demeurent en deçà de toute stabilité, de tout signe distinctif, de toute existence nettement différenciée, qui permettrait au vocabulaire de consacrer leur autonomie par une dénomination spécifique³⁸⁹.

De la *paidia* au *ludus*, et des « formes culturelles qui demeurent en marge du mécanisme social » en passant par les « formes institutionnelles intégrées à la vie sociale » jusqu'à leur « corruption »³⁹⁰, le fait de jouer marque l'être humain et toutes ses activités, mais avec des degrés différents. Ici le plus important est de constater qu'à chaque fois que l'humain est présent il y a du jeu.

En faisant le parallèle entre la réalité liturgique, d'une part, et les caractéristiques du jeu, tels que R. Caillois les repère, d'autre part, on peut repérer que les deux domaines comportent une certaine affinité. Comme le jeu, la liturgie est elle aussi, une activité libre, volontaire, réglée, limitée dans l'espace et le temps, mais aussi « incertaine » et « improductive ». En outre, elle comporte certains éléments que l'on peut qualifier de « fiction ». Même si Caillois ne le dit

³⁸⁷ Cf. R. CAILLOIS, *Les jeux et les hommes, le masque et le vertige*, ch. II, p. 25-51 ; même si R. Caillois est conscient que toute typologie ne parviendra jamais à classer toutes les sortes de jeux, il propose les rubriques suivantes : *agôn* (jeux de compétition), *alea* (jeu de hasard), *mimicry* (jeu du simulacre) et *ilinx* (jeu du vertige).

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 16-21 ; le terme « arbitraire » est à comprendre au sens où les règles sont imposées aux joueurs sans prendre en compte d'autre réalité que le jeu lui-même, dans ses limites d'espace et temps.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 55.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 92 ; ce triple niveau de la manifestation de la réalité ludique est présenté sous forme de tableaux synthétiques.

pas explicitement, la liturgie s'apparente aux activités ludiques ayant pris une forme institutionnelle et intégrées à la vie sociale.

Mais, si l'on suit cette piste, et d'après le tableau synoptique proposé par R. Caillois³⁹¹, la liturgie en tant que mémorial, se trouve au cœur des formes institutionnelles. Elle se présente comme une expression rituelle instituée et instituante qui manifeste la nature même de l'Église comme institution, mais aussi comme « mimicry », image actualisée d'une réalité future qui se manifeste dans la célébration. Entre les formes institutionnelles et l'image actualisée, le « jeu de la liturgie » se réalise dans l'ordre de la *mimesis*, tout en visant un but qui dépasse la représentation de type *mimicry*. Par ailleurs, cette réalité n'est pas totalement encadrée par l'institution comme c'est le cas des institutions « parfaitement » intégrées à la vie sociale. En effet, grâce à son fondement pascal, la liturgie est toujours annonciatrice d'une nouveauté, et à ce titre, elle vient à contre-courant, suscitant même d'une certaine manière un renversement que l'on pourrait qualifier de révolutionnaire, et instaurant de manière permanente une « rupture » afin de garder l'ouverture permettant (tombeau ouvert et vide) de se projeter dans l'avenir de foi.

a) *Le « jeu » cultuel*

Si R. Caillois ne va pas jusqu'à présenter le phénomène religieux dans une perspective ludique, Eugen Fink, n'hésite point à le faire. Sa démarche consiste à penser le jeu, à partir d'une compréhension du monde comme espace ludique et symbolique, dans lequel le symbole est le moyen privilégié de la relation entre le monde et l'être humain. Pour E. Fink, s'il est difficile de comprendre la dimension rituelle comme un jeu, c'est précisément en raison de son caractère symbolique qui masque la dimension ludique. Le symbole est tellement vrai et sérieux qu'il s'éloigne de la dimension ludique. L'approche d'E. Fink présente toutefois un intérêt positif car elle met en évidence que la « dissimulation » du jeu opérée par le symbole cultuel fait partie de la « nature » même de la liturgie³⁹². La manière dont il aborde la relation entre le rite et le symbole, aide à percevoir plus précisément les obstacles à la compréhension de la liturgie comme jeu.

A travers une mise en parallèle de la vie des dieux, où ceux-ci dans leur souveraine divinité jouent avec la vie humaine marquée par la fragilité, l'amour, le travail, comme des entités « impérissables et qui n'ont pas besoin d'aimer, de travailler, de lutter »³⁹³, le jeu se présente comme une manière de les imiter, de s'approcher d'eux, d'entrer en relation avec eux,

³⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 92.

³⁹² E. FINK, *Le jeu comme symbole du monde*, p. 148.

³⁹³ *Ibid.*, p. 149.

principalement qu'il s'agit du jeu rituel³⁹⁴. L'être humain tisse cette relation en raison même de sa finitude et de la conscience de son statut d'être mortel. Imiter le jeu des dieux est une manière de se rapprocher de l'immortalité. Néanmoins, cela se passe dans le monde, lieu de l'existence humaine, avec ses limites. Pour surmonter cette limite le recours au symbolisme cultuel recouvre et voile la limite inhérente à toute réalité intramondaine et, avec elle, sa dimension ludique. Cette perspective sur la dimension culturelle des religions et le rapport entre les dieux et les hommes, est directement liée au processus de « divinisation » de l'être humain, sans gommer pour autant la nécessaire distinction entre eux. Seul le jeu rituel est capable de traduire une réalité qui, en définitive, apparaît comme un miroir révélant le véritable sens de la vie humaine.

b) La règle, le jeu et la liturgie : une possible contradiction

Si les apports de Johan Huizinga, Roger Caillois et Eugen Fink permettent un rapprochement entre le jeu et la liturgie, la dimension ludique de la liturgie ne fait pas pour autant l'objet d'un consensus. Dans une étude publiée sous le titre *Jouer et philosopher*, Colas Duflo souligne que le jeu est « une invention d'une liberté par une légalité »³⁹⁵. Le jeu est avant tout « une liberté réglée »³⁹⁶ et, il n'y a pas de jeu en dehors des bornes de cette la « légalité » ludique. Pour cette raison, sans approfondir le sujet, C. Duflo affiche une certaine méfiance à l'égard d'une affirmation du caractère ludique aussi bien du rite que d'autres réalités comme l'art³⁹⁷. Ceci exige une précedence de la liberté tout au long du processus, ce qui, dans la perspective de C. Duflo, est contraire à la nature du jeu, lequel est toujours contraint par ses règles. C'est ainsi qu'il exclut ce qui dépasse les limites des règles de la sphère du ludique.

Pourtant, jusqu'à un certain point, dans la mesure où l'on souligne que la règle appartient à la nature même du jeu, cette position vient à la rencontre de celle de Hans Küng³⁹⁸. Après avoir critiqué la manière dont J. Huizinga, R. Caillois et J. Henriot³⁹⁹ conçoivent le jeu, C. Duflo propose une notion du jeu construite à partir de l'interaction de deux éléments fondamentaux dont le second détermine le premier : la liberté et la légalité⁴⁰⁰. Mais dans l'étude du phénomène ludique, C. Duflo semble lui-même pris d'une certaine manière dans le piège qu'il a repéré chez ses prédécesseurs.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 149-150.

³⁹⁵ Colas DUFLO, *Jouer et philosopher*, Paris, PUF, 1997, p. 57.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 60.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 44.

³⁹⁸ Cf. *supra*, p. 125.

³⁹⁹ J. HENRIOT, *Sous couleur de jouer : la métaphore ludique*, Paris, Corti, 1989.

⁴⁰⁰ C. DUFLO, *Jouer et philosopher*, p. 56.

En effet, sur la base d'une approche juridique, le terme de « légalité » fait référence à un système construit à partir d'un contrat social, validé par les représentants légitimes d'un groupe, et qui renvoie à l'ensemble des lois d'un pays ou d'une région. Selon la théorie générale du droit, c'est le fait social qui est à l'origine de l'ordre juridique, et non le contraire. La séquence génétique est la suivante : d'abord, la coutume, ensuite les règles sociales et, enfin, des normes instituées par un groupe social et englobées dans un système juridique historiquement localisable (droits attachés à quelqu'un ou à quelque chose), d'où émerge la notion de légalité. Dès lors, pour saisir correctement la pensée de C. Duflo, il faut comprendre ce qu'il entend par le terme « légalité », une notion qu'il utilise de manière élargie.

En effet, il ne s'agit pas de « légalité » au sens que nous venons de voir, mais de « normativité ». En effet, c'est non seulement à l'intérieur et à partir d'un système légal que jouent les règles et les lois, mais ces notions interviennent aussi dans le domaine scientifique : on parle ainsi de lois de la chimie, de la physique, ou encore des règles mathématiques. Si d'un côté, C. Duflo pousse jusqu'au bout le rapport entre légalité et jeu au point de retirer au ludique la rigueur des normes, de l'autre il finit par faire de la légalité la condition de possibilité du jeu et de sa liberté⁴⁰¹. Et si résultat du jeu « est la création de la liberté par une légalité »⁴⁰², la notion peut être appliquée également à tout système juridique, qui vise à assurer les libertés collectives et individuelles par un ordre juridique. Toutefois, le philosophe ne franchit pas cette frontière car il est conscient qu'en droit il ne s'agit pas d'un « jeu » même si dans tout rapport humain, la dimension ludique est présente.

Si la définition que C. Duflo donne du jeu comporte des limites, comme toute définition en sciences humaines, elle présente l'intérêt de mettre en relief le rapport fondamental entre jeu, règle et liberté. Et, même si lui-même n'intègre pas au ludique la dimension rituelle rien n'empêche de le faire. La mise en œuvre de la liturgie, peut être très bien comprise comme un ensemble d'actes qui, au moyen de règles, vise et même engendre la liberté.

Si comme dans la Lettre aux Galates (Ga 5,1), l'apôtre rappelle solennellement (« moi Paul »), dans le cadre d'un débat sur l'obligation de la circoncision, que le Christ « nous a affranchis » pour vivre dans la liberté, c'est précisément pour que les fidèles du Christ ne cherchent pas une justification par l'obéissance à la Loi mais par la grâce :

C'est pour que nous soyons libres que le Christ nous a libérés. Alors tenez bon, ne vous mettez pas de nouveau sous le joug de l'esclavage. Moi, Paul, je vous le déclare : si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous sera plus d'aucun secours. Je l'atteste encore une fois : tout homme qui se fait circoncire est dans l'obligation de pratiquer la loi de Moïse tout entière. Vous qui cherchez la justification par la Loi, vous vous êtes séparés du Christ, vous êtes déçus de la grâce (Ga 5, 1-4).

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 63.

En conséquence, la pratique du commandement nouveau de l'amour est bien une grâce résultant de l'œuvre du Christ qui a donné sa vie pour le salut du monde.

Dans cette perspective, on peut dire que ni l'avertissement de J. Henriot pour qui « la règle ne suffit pas à faire le jeu »⁴⁰³, ni, à l'instar de C. Duflo, l'affirmation du lien entre légalité et liberté comme fruit du jeu, ne sont suffisants pour rendre compte de toute la réalité ludique. Au fond, la problématique qui s'impose ici est donc celle de l'existence de règles du jeu et la possibilité d'un ludique « sans règles ». Pourtant, quelle que soit la réalité, les règles n'existent que pour et dans un certain type de « jeu ». En d'autres termes, la relation et sa compréhension comme le fait même de « jouer » et de « se mettre en jeu », est une nécessité intrinsèque de la vie, suscitant des règles qui permettent au jeu d'atteindre sa « finalité ».

c) Le « jeu » de la liturgie

Louis-Marie Chauvet reprend la réflexion de R. Caillois en l'explicitant : pour lui, tout jeu « peut être orienté soit du côté du jeu réglé (*game, ludus*), soit du côté de la spontanéité (*play, paidia*) »⁴⁰⁴. Son point de départ repose sur la contribution de François-André Isambert dans l'ouvrage intitulé *Le sens du sacré : fête et religion populaire*⁴⁰⁵. Et sans le citer explicitement, son approche rejoint celle de E. Fink sur la présence d'un ludique masqué par le symbole. Dans sa réflexion sur les pôles du ludique proposés par R. Caillois, L.-M. Chauvet précise la relation entre la liturgie et le jeu à partir de la « tension » entre *paidia* et *ludus*⁴⁰⁶ : (la liturgie) oscille entre les deux extrêmes de la fête... la froideur du simple « cérémonial », avec sa dérive tendancielle vers le pur formalisme, et la chaleur émotionnelle de la fête enthousiaste, avec sa possible précipitation vers la folie « dionysiaque »⁴⁰⁷.

Le rite qui manifeste avec un maximum de clarté cette dimension « ludique » de la liturgie et sa place en tension entre *paidia* et *ludus* est la prière eucharistique et particulièrement, le récit de l'institution :

D'abord, il s'agit bien d'un « récit » (en « il », au passé, etc.), mais ce récit est lui-même enchâssé dans une prière eucharistique qui est par ailleurs tout entière de l'ordre du « discours » (en « je/Tu » ou plutôt en « nous/Tu » et au « présent » : « nous t'offrons », « nous te rendons grâce », « nous te supplions »...) ; ensuite, on perçoit un hiatus, sur le plan strictement littéraire, entre la fin du récit (« Vous ferez cela en mémoire de moi ») et le début de la prière d'anamnèse qui suit immédiatement (« Faisant donc ici mémoire...»). Rien en effet ne justifie cette appropriation par l'assemblée actuelle d'une parole adressée aux disciples il y a vingt siècles. Cette incongruité littéraire devient pourtant intelligible si l'on se souvient précisément qu'en

⁴⁰³ J. HENRIOT, *Sous couleur de jouer : la métaphore ludique*, p. 175.

⁴⁰⁴ Louis-Marie CHAUVET, « Présence de Dieu, présent à Dieu dans le jeu liturgique ». *Questions Liturgiques* 89, 2008, p. 73.

⁴⁰⁵ François-André ISAMBERT, *Le sens du sacré : fête et religion populaire*. Paris, Minuit, 1982, p. 146.

⁴⁰⁶ Louis-Marie CHAUVET, « La dimension biblique de textes liturgiques », *LMD* 189, 1992, p. 145.

⁴⁰⁷ L.-M. CHAUVET, « Présence de Dieu, présent à Dieu dans le jeu liturgique », p. 73.

citant Jésus à la dernière Cène, l'Église lui donne la parole comme son Seigneur vivant. Du même coup, ce qui se présente comme un récit de l'Église sur Jésus à la Cène fonctionne dans le cadre de la ritualité liturgique comme discours du Seigneur Jésus vivant à son Église : Il lui enjoint d'exécuter ce qu'elle raconte. On est alors en plein jeu...⁴⁰⁸

Cette dimension relationnelle ne s'éloigne pas de la pensée de Küng, pour lequel les expressions ludiques sont plus que des allégories du rapport entre l'être humain et le divin. En effet, ce qui est véritablement « en jeu » dans la liturgie, c'est la relation entre Dieu et l'être humain qui dépasse les bornes de l'espace et du temps, même si la liturgie se déploie et s'inscrit impérativement dans un espace et un temps précis. La liturgie met en jeu la vie des personnes et celle de Dieu dans le creux d'une rupture symbolique et narrative. C'est le tombeau vide (mémorial pascal permanent) plein de présence qui témoigne et convoque une réalité déjà-là-et-pas-encore : la résurrection. C'est dans le dynamisme de Celui qui est, qui était et qui vient que s'exprime le jeu de la liturgie. C'est ce lieu de rupture instauratrice qui rend possible le jeu symbolique liturgique. C'est la liturgie, par cette « mise en jeu », qui fait place à l'action mémorielle et à la relation intime entre les partenaires-joueurs (Dieu et son peuple, manifesté dans l'assemblée liturgique). Théâtralisée, sans être du simulacre, bien ordonnée, précise et cadrée sans emprunter ses marques à la compétition ou aux jeux de hasard, la liturgie vise des résultats non maîtrisables, ni mesurables. Elle se révèle « saisissante », touchant en profondeur les participants au point même de les étourdir, sans tomber pour autant dans le vertige. Elle constitue donc un mélange étonnant qui autorise l'impossible et crée un lieu « hors espace » et un temps « hors chronos » ce qui projette les croyants-joueurs au-delà de l'espéré.

d) La réglementation du « jeu » liturgique

Comme le relève R. Caillois, en plus d'être une des caractéristiques fondamentales des activités ludiques, les règles sont d'une manière générale « inséparables du jeu sitôt que celui-ci acquiert ce que j'appellerais une existence institutionnelle. A partir de ce moment, elles font partie de sa nature. Ce sont elles que le transforment en instrument de culture fécond et décisif »⁴⁰⁹.

Il affirme ainsi que les règles sont en quelque sorte « acquises » et mieux, « requises » par le jeu. Elles deviennent une exigence dès qu'il s'agit de jouer. Pour le jeu, l'appel à des règles apparaît comme une nécessité interne en vue de son déroulement. En tant que réponse nécessaire, les règles sont donc adaptées à la configuration du jeu et aux nécessités des joueurs : même si elles l'« encadrent » elles constituent une exigence qui émane du jeu lui-même. En

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁰⁹ R. CAILLOIS, *Les jeux et les hommes, le masque et le vertige*, p. 52.

d'autres termes, la « nature » des règles correspond à celle du jeu. Elles sont un instrument permettant à la dimension ludique de se manifester de la meilleure manière possible.

R. Caillois présente la réglementation et l'institutionnalisation comme des réalités fortement liées entre elles et qui concourent l'une au bénéfice de l'autre. Jusqu'à un certain point, ceci est vrai aussi pour les règles de la liturgie, parce qu'elles concernent l'ἐκκλησία, l'assemblée-institution à la fois constituée et instituée.

Cette interprétation des règles du jeu, en tant qu'expression d'une volonté d'assurer la dimension ludique dans un processus d'« institutionnalisation » du jeu, oblige à interroger sérieusement l'ensemble prescriptif en matière liturgique : dans leurs fondements, les règles du jeu en liturgie, se limitent-elles à la logique du *ludus*, c'est-à-dire du jeu réglé ? La liturgie est-elle, elle-même, la source instituante des règles de son jeu ? Les prescriptions liturgiques rejoignent-elles ce qu'elle a de plus fondamental ?

Devant cet ensemble de questions, il convient de souligner que les règles du jeu en liturgie dépassent les bornes du *ludus* mais aussi celles du droit positif civil ou ecclésiastique car elles trouvent leur source originaire dans le mystère pascal. Pourtant si la liturgie se place entre la *paidia* et le *ludus*, entre la liberté créatrice et l'agir déterminé par un canon, son statut apparaît proche, quand on considère la question des règles, du « jeu » au sens habituel du terme.

e) L'alliance : le « jeu » du témoin et de l'héritier

Dans la typologie proposée par R. Caillois, le cérémonial est présenté comme une des formes institutionnalisées et socialement intégrées de *mimicry*. Ceci rejoint la notion de « théâtralité » à travers laquelle Jean-Yves Hameline aborde implicitement cette dimension de jeu. Au-delà de sa structure de mémorial, la cérémonie liturgique manifeste la foi aussi bien sur le plan institutionnel et donc collectif, que sur le plan personnel et donc individuel : c'est pourquoi une de ses caractéristiques propres est la participation de l'assemblée, qui en fait une « invitation à prendre place, et sans doute à voir et être vu, est plus radicalement invitation à se tenir là, simplement là, en tant que témoin ». Pour J.-Y. Hameline en effet,

le témoin n'est ni un voyeur occasionnel ni un observateur, mais le partenaire obligé d'une action qui tout entière est testamentaire. N'existant que par précedence reconnue, le témoin prend place statutairement dans l'attestation de l'alliance, et sa simple présence en tant que telle, avant tout recueil de bénéfice, est un acte plénier et incommensurable⁴¹⁰.

⁴¹⁰ Jean-Yves HAMELINE, « Théâtralité de la liturgie », *LMD* 219, 2009/3, p. 28.

De cette vision, découle une conséquence logique malgré la dimension théâtrale de la liturgie, la « mise en scène » liturgique n'a pas un statut semblable à celle du jeu théâtral. Et même si les règles étaient identiques, ce qui n'est pas le cas, leur raison d'être est, en profondeur, complètement différente. C'est l'alliance pascalle qui détermine le « jeu » de la liturgie. Et c'est pourquoi « cette conception de la scène liturgique laisse entendre à quel point la « communauté » qu'elle intègre est d'abord une communauté contractuelle d'alliance, et non de conviction ou d'opinion, ou même d'heureux voisinage »⁴¹¹. La communauté contractuelle fondée sur l'alliance dont le mystère pascal est la clé, est composée des héritiers qui la reçoivent en la renouvelant sans cesse. Dans ce « jeu » d'alliance la dimension de règle apparaît à plusieurs niveaux. Il y a un contrat qui est scellé dans la chair et par le sang et qui régit l'action tout entière dans laquelle tous sont acteurs mais à divers degrés ainsi que selon des rôles différents. C'est à partir de cette réalité à la fois existentielle, rituelle et « juridique » qu'émerge l'ensemble des règles qui déterminent le « jeu » de la liturgie.

f) La normativité liturgique au miroir de la jurisprudence et de l'art

Dans *L'esprit de la liturgie*, Romano Guardini établit un rapprochement entre le jeu et la norme liturgique. Pour préciser son propos, il compare la liturgie à d'autres domaines comme l'art, ou le chemin de la jurisprudence en matière de droit. En effet, sa pensée est fondée sur une théorie des vertus, dont la vérité demeure toujours l'horizon ultime, car la liturgie, la justice et l'art authentique sont inséparables de la quête de la vérité :

L'activité légiférante d'une assemblée, d'un parlement, a une fin pratique qui est de procurer un résultat déterminé et précis dans la vie de l'État. Mais la jurisprudence, elle, ne connaît point de fin de ce genre ; son seul objectif est la connaissance du vrai sur le terrain des questions du droit⁴¹².

Par cette distinction entre l'action législative et la jurisprudence, R. Guardini veut conduire son lecteur à une compréhension de la tension entre deux approches de la liturgie. D'un côté, elle se présente comme une pratique réglée par des normes, et qui s'inscrit dans un cadre processuel (avec principe, milieu et fin) : ceci donne alors l'impression qu'il s'agit d'une activité cherchant à atteindre un certain but. De l'autre côté, la liturgie se présente comme un jeu libre et gratuit, et pourtant réglé, qui ne vise aucune finalité pratique. Ceux qui ont le pouvoir de légiférer cherchent à encadrer la vie sociale par l'établissement de normes, et poursuivent donc une fin pratique en espérant des résultats spécifiques. Il en va autrement quand on

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 29.

⁴¹² R. GUARDINI, *L'esprit de la liturgie*, p. 73.

considère la dynamique de la jurisprudence : c'est de la succession dans la durée des jugements qu'émerge une régulation, fruit de l'ajustement du droit aux réalités concrètes. Il s'agit donc du fruit de l'accumulation d'expériences. Cet « empirisme » de la jurisprudence semble cependant entretenir des liens de proximité avec l'activité d'un parlement.

Effectivement, l'activité législative et la jurisprudence répondent l'une et l'autre à des préoccupations impliquant la recherche de solutions concrètes. Mais en même temps, elles sont orientées par des principes fondamentaux que cherche à saisir la philosophie du droit. Toutefois, la dynamique qui oriente chacune de ces activités est différente. Dans une démocratie, des élus du peuple sont chargés de l'activité législative, qui consiste à établir des lois visant l'équilibre social et la vie en commun. En matière de jurisprudence, une décision unique répondant à une nécessité précise peut devenir normative. En ce sens, ce sont les réalités les plus concrètes, et parfois même les circonstances, qui dictent le processus qui « fait loi ». Pour certains cas, l'absence même d'un droit positif spécifique ouvre un chemin pour que les principes se manifestent davantage comme une force de vie, et un dépôt de sagesse. Ainsi, pour R. Guardini, les normes établies par le législateur relèvent d'une démarche pragmatique, tandis que les règles issues de la dynamique jurisprudentielle et donc de l'action elle-même, conduisent à la vérité que les faits désignent.

L'œuvre d'art, à son tour, « ne connaît ni d'utilité ni de fin pratique... elle se contente d'être le reflet de beauté du Vrai, *splendor veritatis* »⁴¹³. Dans son expression première au moins, l'œuvre d'art est d'abord le fruit d'une quête de vérité. Certes le marché de l'art donne aujourd'hui bon nombre de signes qui contredisent cette prémisse. L'art est en effet souvent rabaissé à un produit de consommation : la production de l'œuvre d'art est ainsi asservie aux lois du marché. C'est d'une façon « poétique », que R. Guardini affirme la parenté fondamentale entre art et liturgie :

Point travail, jeu. Mener son jeu devant Dieu. Non pas créer, mais être soi-même une œuvre d'art, voilà l'intime essence de la liturgie. De là en elle le mélange sublime de profond sérieux et de divine allégresse. Le soin méticuleux avec lequel, par mille prescriptions, elle règle le détail des paroles, des gestes, des couleurs, des ornements, des instruments du culte, n'est vraiment compréhensible qu'à celui qui sait prendre au sérieux l'art et le jeu »⁴¹⁴.

La dialectique entre l'art et le jeu aboutit à une compréhension de la liturgie comme un jeu où la divine allégresse rejoint le sérieux de la règle. Si l'art est source d'une certaine jouissance, il y a cependant à côté de la liberté fondamentale de l'artiste, une discipline qui à l'extrême, comme par exemple dans l'iconographie byzantine, se traduit dans une forme de canon de la création.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 74.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 82.

A partir de cette dialectique entre art et jeu, R. Guardini désigne alors la crainte de Dieu et la divine allégresse qui émanent du « jeu » de la liturgie, comme source des règles liturgiques. En affirmant que le jeu de la liturgie produit véritablement une « œuvre d'art vivante devant Dieu, sans autre but que d'être et de vivre en présence de Dieu »⁴¹⁵, il rejoint ce que l'on appelle aujourd'hui la « théologie de l'engendrement » : l'être chrétien est compris comme un devenir : celui des enfants de Dieu, engendrés par l'Esprit.

Personne ne doute du caractère profondément sérieux qui caractérise le jeu des enfants ou l'engagement de l'artiste par rapport à son œuvre. Pour habiter dans la liberté l'« inutilité » du jeu et de l'œuvre d'art, l'enfant et l'artiste se plient à une discipline précise. Pour les chrétiens, la ritualité obéit à cette même logique : « par un ensemble de lois sévères et précises, la liturgie a réglé le jeu sacré que l'âme mène devant Dieu »⁴¹⁶. C'est l'Esprit Saint lui-même qui commande en maître le jeu de la liturgie et « il faudra se résigner à mener sous les yeux de Dieu, en beauté, liberté et sainte allégresse, le jeu de la liturgie que Dieu lui-même a réglé »⁴¹⁷. Si les éléments fournis par R. Guardini pointent vers l'idée que Dieu lui-même règle le jeu de la liturgie, c'est la réalité humano-divine manifestée en Jésus-Christ par son mystère pascal qui en est la clé.

g) *Le processus normatif : une question théologique*

Il y a un parallèle possible entre d'un côté, la liturgie avec ses règles, et de l'autre, la jurisprudence et la production artistique : ces trois réalités résultent de l'action (liturgique, juridique ou artistique) mais sont en même temps une œuvre, un travail en faveur du peuple. Cette logique souligne l'importance du rythme et de la répétition dans le processus rituel, tout en sauvegardant la liberté que dévoile l'œuvre. Le fait de reproduire l'action et ainsi de viser la manière la plus ajustée de la réaliser, réaffirme que l'*actio* est aussi *convictio*, que la *convictio* devient *habitus* et que l'*habitus* s'érige peu à peu en *canon*. C'est dans la mesure où on se l'approprie, que l'action devient *convictio* (familiale, intime). Par la suite, elle se transforme en forme de vie qui se forge peu à peu en coutume communautaire se fixant enfin en termes de norme commune. Par ailleurs, parce qu'elle est un lieu pour la foi, la célébration édifie la sainteté d'une relation d'amour entre les partenaires (Dieu et son peuple rassemblé) qui est un jeu dans la liberté. C'est de cette épiphanie de la beauté qui anticipe l'éternité qu'émerge la dynamique des prescriptions et qui garantit à tous et à chacun la possibilité même d'entrer dans le jeu de la liturgie.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 83.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 84.

Romano Guardini note que « utilité et sens, effort et croissance, travail et production, ordre et création »⁴¹⁸ font partie de la vie de l'Église. Sans renoncer totalement à la dimension opérationnelle, il situe néanmoins la liturgie avant tout du côté d'un sens étroitement lié à la nature théologique de l'œuvre liturgique : « la liturgie ne peut pas connaître de fin utile car sa raison d'être est Dieu et non pas l'homme »⁴¹⁹. La liturgie est *opus Dei*, office divin, travail en faveur de Dieu et de son peuple, ce qui semble la fonder dans la *praxis*.

Dans une certaine mesure, et en dépit de son effort pour justifier l'affirmation qu'en liturgie « le regard se tourne vers la splendeur de Dieu »⁴²⁰, la perspective guardinienne se heurte donc à la nature même de la liturgie. S'il est vrai que la pratique guide et édifie la liturgie, la question est de savoir comment tenir le cap vers cet horizon divin au milieu des contraintes de l'existence. C'est là que les normes fournissent une aide précieuse pour assurer la démarche croyante dans la célébration. En outre, la place de la vérité en matière de foi exige que la liturgie soit aussi humaine et tourne son regard vers l'homme.

Il est nécessaire d'insérer le mémorial dans l'actualité spatio-temporelle, comme une Parole de Dieu inscrite dans la chair humaine, car c'est dans un être humain, en Jésus-Christ, que Dieu se manifeste et se rend présent par excellence. C'est dans le lien entre son histoire et la nôtre, entre le passé et le présent, que se trouve le sens de la liturgie : la gloire de Dieu et le salut du monde. La gloire de Dieu est en réalité le salut du monde. Dès lors, la liturgie se situe dans un entre-deux, tendu entre la vie humaine au rythme du temps, et que l'on organise, et la vie en Dieu qui est pure liberté et sainteté créatrice. L'assemblée liturgique, l'ἐκκλησία,⁴²¹ est présence du Corps du Christ crucifié-ressuscité dans notre aujourd'hui. Elle proclame la foi de Chalcédoine par le fait même de son existence. Elle célèbre l'alliance nouvelle inscrite dans le livre de sa chair et le commandement nouveau de l'amour. Ceci constitue en définitive le cœur théologique des règles du « jeu » de la liturgie.

2. La portée normative du caractère symbolique de la liturgie

Après avoir plongé dans la normativité du « jeu » de la liturgie, il convient de voir si le caractère symbolique de la liturgie peut porter une dimension de normativité. La proposition repose donc ici sur la nature symbolique du fait rituel et sur l'hypothèse corrélatrice que cette caractéristique fondamentale entraîne l'aspect normatif dans son sillage. Si nous avons vu ci-

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 74.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 77.

⁴²⁰ *Ibid.*

⁴²¹ Cf. *Ibid.*, p. 80-81 : « (La liturgie) offre à l'homme la possibilité et l'occasion de réaliser véritablement – porté par la grâce – son essence, d'être pleinement et totalement ce qu'il doit être s'il est fidèle à sa destination divine : un "enfant de Dieu". Il y a là sans doute quelque chose de surnaturel mais qui, précisément par son caractère surnaturel, répond au plus intime de notre nature ».

dessus que le rapport entre liturgie et jeu doit être nuancé, il est nécessaire de poursuivre une enquête semblable quant à la portée symbolique des rites.

La notion de symbole a été remise en évidence par le mouvement liturgique, sur la base d'un ressourcement en patristique, mais elle l'a été plus particulièrement par certains théologiens des sacrements et notamment par l'œuvre de référence de Louis-Marie Chauvet publiée sous le titre *Symbole et Sacrement*⁴²². Il est donc moins nécessaire que pour le jeu de justifier l'appel à cette notion : la dimension symbolique de la liturgie fait partie des catégories habituellement mobilisées non seulement par les théologiens et les liturgistes, mais aussi par nombre de spécialistes des sciences humaines et notamment par les sociologues, les anthropologues ou encore les linguistes. Pour présenter la portée normative du symbole et montrer comment elle se répercute en liturgie, il n'est donc pas nécessaire de démontrer à nouveau de manière exhaustive la dimension symbolique des rites, même s'il peut être utile pour éclairer le propos de considérer certaines notions de base comme celles de signal, signe et symbole.

Il faut signaler en premier lieu que nous suivons l'interprétation adoptée par L.-M. Chauvet : « le symbolique désigne un procès d'avènement jamais achevé, donc passage toujours à faire »⁴²³. Cette conception garde la tension eschatologique, la dimension d'alliance pascalle et l'ouverture herméneutique, trois aspects essentiels pour saisir en profondeur la nature des prescriptions liturgiques lorsqu'on prend le symbole comme point de référence.

2.1 La loi première du symbole

Selon Romano Guardini, la relation fondamentale entre le symbole et la loi repose sur le caractère universel du symbole. Même si au départ un symbole a été élaboré par une ou par un petit nombre de personnes, il doit « s'élever au-dessus d'un seul particulier »⁴²⁴. La loi du symbole, en effet, se rapproche de la loi générale de l'art et des lois sociales. C'est la possibilité de se faire entendre et de se faire assimiler qui donne à l'art et aux règles d'une société le caractère universel nécessaire pour qu'elles puissent fonctionner. En dehors des systèmes totalitaires, pour que les lois puissent avoir leur force effective et leur portée universelle, il faut une base commune de communicabilité et de compréhensibilité avec un minimum de consensus. De plus, sans naïveté ni volonté d'ontologie symbolique, ces lois qui au départ sont

⁴²² Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et Sacrement. Une lecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, « CFI » 144, 2011.

⁴²³ L.-M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, p. 15.

⁴²⁴ R. GUARDINI, *L'esprit de la liturgie*, p. 64.

établies par un petit nombre, devront être porteuses de sentiments ou de valeurs partagés par le plus grand nombre, comme le souligne R. Guardini :

Cette puissance qui crée le symbole, nous en trouvons un frappant exemple dans la formation des lois essentielles régissant entre les hommes les rapports de sociabilité. Nous voulons ici parler de l'ensemble de formes par lesquelles l'homme témoigne à son semblable ses sentiments de respect, de vénération ou de sympathie et dans lesquelles se traduit au dehors toute la vie intérieure qui règle la vie sociale⁴²⁵.

En sens inverse, le symbole n'aurait pas la puissance de manifester un certain univers de valeur, ni d'unir et transmettre s'il n'avait pas le pouvoir de fixer une règle, d'encadrer en amplifiant, en réduisant où en modelant ce qu'il veut transmettre. Le pouvoir « d'impression et d'expression »⁴²⁶ du symbole est circonscrit dans un cadre culturel selon des règles déterminées. De cette manière les symboles ont « une vertu libératrice particulière », et « ils traduisent et projettent la vérité avec une plénitude que le mot, encore une fois, ne détient point »⁴²⁷. C'est en déterminant une règle que le symbole libère, et devient potentiellement efficace. La symbolisation engendre la règle pour assurer le processus symbolique. Le dynamisme symbolique en liturgie n'échappe pas à cette loi générale de l'universalité du symbole, et ceci malgré les conditionnements culturels et les possibles dysfonctionnements dans le processus d'inculturation. En d'autres termes, une loi générale du symbole liturgique peut venir se heurter à une culture locale.

Ainsi par exemple, les normes liturgiques prescrivent de ne pas utiliser d'instrument de musique pendant le Carême et plus encore, après le *Gloria* de la messe *in cæna Domini* du Jeudi Saint jusqu'au *Gloria* de la Veillée pascale, sauf pour accompagner le chant⁴²⁸. Dans la culture congolaise, des instruments de percussion sont utilisés de manière différenciée pour manifester, avec ou sans chant, des réalités ou des sentiments comme le deuil, la tristesse, l'espérance, l'attente. Et c'est par le son des instruments que cette culture exprime ces réalités diverses. Ainsi, transposée dans un tout autre contexte culturel, la règle qui se comprend dans un cadre culturel précis devient inapte à porter la réalité existentielle profonde d'un peuple, rendant la liturgie en partie étrangère parce que le symbole ne renvoie plus véritablement à ce qui lie les personnes entre elles. En effet, la complexité des réalités humaines exige de comprendre la « loi » en tenant compte des contextes et des circonstances. Plus le symbole est universel, plus

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 64-65.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 68.

⁴²⁸ Cf. CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Lettre circulaire sur la préparation et la célébration des fêtes pascales Paschalis Solemnitatis*, du 16 janvier 1988, Supplément *Célébrer* 390, mars-avril 2012, nn. 17, 50 et 87.

il est apte à se modeler dans des réalités diverses : car la loi première du symbole est en définitive d'opérer l'acte de symbolisation.

2.2 *Symbole et jeu, règle et alliance : une dynamique pascale*

La distinction entre signal et signe d'une part, entre signe et symbole, d'autre part, conduit aux travaux d'Edmond Ortigues (1917-2005)⁴²⁹ qui établit ces distinctions, à partir notamment de la portée normative du symbole. Pour ce chercheur inclassable, marqué en profondeur par son expérience africaine, et qui était à la fois historien des religions, anthropologue et psychologue, signal, signe et symbole sont d'abord des notions langagières, dotées d'une « normativité » implicite. Par la référence au « langage », E. Ortigues désigne les moyens humains qui rendent accessible le réel et possible le rapport entre les personnes et les choses.

Dans sa vision, l'être humain est un animal symbolique, pour lequel le symbolique est comme l'espace de vie, un moyen d'interaction avec le réel, un chemin de compréhension et d'appréhension du réel. A la différence du symbole, le signal consiste dans le « réglage d'une activité » effectué « par un moyen d'avertissement ou de transmission ». Le signal détermine l'action, et met en exergue son caractère pragmatique, tandis que le signe est de l'ordre de la représentation : il renvoie donc à autre chose que lui-même. Enfin, tandis que le signe est automatique et détermine ce qui doit se faire, « le symbole requiert l'adhésion libre à une règle ».

En d'autres termes, à la suite des travaux d'E. Ortigues, on peut dire que le signal est de l'ordre de la signalisation, le signe de la signification et le symbole de la convention. La réalité symbolique, en pratique, fait « frontière » entre le signe et symbole. C'est la signification accordée à quelque chose et la conclusion de l'alliance qui effectue le travail de symbolisation :

Gage de reconnaissance, un objet coupé en deux et distribué entre deux partenaires alliés qui devaient conserver chacun leur part et la transmettre à leurs descendants, d'une telle sorte que ces éléments complémentaires à nouveau rapprochés, permettaient par leur ajustement réciproque de faire reconnaître les porteurs et d'attester les liens d'alliance contractés antérieurement⁴³⁰.

E. Ortigues déploie une définition du symbole qui, en soulignant qu'il s'agit d'une « convention de langage », met en évidence le fait qu'il constitue un système de communication ou d'alliance :

⁴²⁹ Edmond ORTIGUES, *Le discours et le symbole*. Paris, Montaigne, 1962, p. 39.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 60.

D'une manière générale les symboles sont les matériaux avec lesquels se constituent une convention de langage, un pacte social, un gage de reconnaissance mutuelle entre des libertés. Les symboles sont les éléments formateurs d'un langage considérés les uns par rapport aux autres en tant qu'ils constituent un système de communication ou d'alliance, une loi de réciprocité entre les sujets. Alors que le signe est l'union d'un signifiant et d'un signifié, le symbole est l'opérateur d'un rapport entre un signifiant et d'autres signifiants⁴³¹.

Ce modèle de symbole dressé par E. Ortigues trouve un correspondant biblique bien connu : c'est le contrat entre Tobith et Gabaël. Tobie, le fils de Tobith doit récupérer l'argent mis en dépôt par son père, muni de la moitié du reçu du contrat déchiré en deux, dont Gabaël, le dépositaire de l'argent, gardait l'autre moitié. Tobie s'arrête au milieu du chemin pour se marier et transfère la charge de récupérer l'argent à Raphaël, qui est dénommé Azarias⁴³². Le symbole ici fonctionne parfaitement. Les deux éléments ne trouvent leur valeur que lors de la juxtaposition des deux morceaux, tel le sceau d'une alliance. C'est la mise en rapport direct, la jonction qui atteste « une règle d'échanges ou d'obligations mutuelles : Ta loi sera ma loi. »⁴³³

Cette logique du symbolique est dirigée par deux aspects complémentaires : « La liaison mutuelle entre des éléments distinctifs dont la combinaison est significative... la liaison mutuelle entre des sujets qui se reconnaissent engagés l'un à l'égard de l'autre dans un pacte, une alliance, (divine ou humaine), une convention, une loi de fidélité »⁴³⁴. Ainsi, la notion de symbole trouve ses racines dans la notion de l'alliance en tant que contrat. Il faut noter que tous les composants de la définition du symbole chez Ortigues se retrouvent dans la compréhension que l'Église a de la liturgie. Une célébration est composée par un ensemble de signifiants qui opèrent une action symbolique. En ce sens, le symbolique dépasse la réalité du signe et l'englobe. La liturgie est pleine de signes qui composent un espace langagier, un système de communication qui est en même temps lieu de communion et de transmission qui émerge comme une réalité nouvelle. Ainsi, le symbole va au-delà de la réalité individuelle du signe (rapport signifiant-signifié) et fait plonger dans une autre réalité que lui-même engendre, à savoir la réalité symbolique. Le symbole devient ce qu'il est, au moment même où il est constitué comme tel. C'est ainsi seulement que le symbolique peut rendre compte de la complexité de la vie liturgique.

Pour être efficace, le symbole a besoin d'engendrer une réalité nouvelle qui n'existe que par lui. Sa dimension normative et les règles de l'acte de symbolisation, s'imposent par conséquent comme une condition de possibilité de son existence. Si les deux morceaux du contrat ne sont pas mis ensemble par les deux possesseurs de chacune des parties en vue de rappeler le pacte préalable, la relation demeure inexistante et l'argent ne sera jamais rendu.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 61.

⁴³² Cf. Tb 5,3 ; 7-8 ; 9,1-5.

⁴³³ E. ORTIGUES, *Le discours et le symbole*, p. 61.

⁴³⁴ *Ibid.*

En tant que « phénomène d'expression indirecte qui n'est significative que par l'intermédiaire d'une structure sociale, d'une totalité à quoi l'on participe et qui a toujours la forme générale d'un pacte, d'un serment, d'un interdit, d'une foi jurée »⁴³⁵, le symbole a besoin d'un cadre où il puisse faire sens. Non pas pour manifester quelque chose d'autre, mais pour se manifester soi-même⁴³⁶. Et si comme mémorial, la liturgie actualise un passé que l'on ne peut jamais répéter tout en renvoyant à un horizon eschatologique, à une promesse toujours en voie d'accomplissement, dans sa vérité symbolique, la vie liturgique est donc un événement du salut qui s'accomplit aujourd'hui (*hodie*) pour l'assemblée qui célèbre. La liturgie fonctionne comme le symbole lui-même. Elle n'a pas d'autre fin et d'autre sens qu'elle-même, c'est-à-dire, faire vivre dans la célébration par la communauté croyante, le mystère de l'alliance pascale. La règle est là de même que son enjeu. Aucune norme ne peut échapper à cette règle fondamentale : c'est l'alliance qui supporte la dynamique symbolique de la liturgie. Même si ce n'est pas directement son propos, la difficulté d'exprimer avec justesse cette dimension normative de la liturgie est en partie surmontée par L.-M. Chauvet :

Le rite vient ainsi trancher dans le vif du « sujet », puisqu'il lui impose un programme, venu d'une tradition représentée généralement comme longue, sur lequel le sujet n'a pas barre et qui fait barrage aux expressions exacerbées de ses sentiments ou états d'âme. Par-là, le sujet croyant fait symboliquement l'expérience d'une dépossession. Celle-ci a une double portée : une portée identitaire, puisque la priorité du « nous » et la prééminence d'une tradition manifestent qu'il n'est de sujet chrétien qu'engendré au sein de la « matrice » ecclésiale ; une portée spirituelle, puisque, habitée par la foi, cette expérience de démaîtrise est appelée à être vécue comme expérience pascale⁴³⁷.

Dans ce programme imposé par le rite, se manifeste la force normative de la liturgie issue du pacte de l'alliance pascale entre Jésus et l'Église et qu'attestent des formules comme : « faites ceci en mémoire de moi » ; « allez ... baptisez au nom du Père ». C'est du cœur de la Tradition, dont l'ancienneté donne à l'action son épaisseur, que les normes trouvent leur enracinement le plus profond.

Mais cette expérience symbolique implique le respect d'une limite qui traduit la nécessaire dépossession par rapport au rite et qui manifeste l'appartenance à un monde qui dépasse le liturgique. C'est précisément ce qui justifie le statut de la règle rituelle en tant que droit de participer au jeu symbolique : cette limite impose un cadre qui donne sa mesure à l'action : le « canon » assure l'action dans ce qui l'a engendré. L'entrée dans ce jeu symbolique

⁴³⁵ *Ibid.*

⁴³⁶ Cf. L.-M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, p. 129.

⁴³⁷ L.-M. CHAUVET, « Présence de Dieu, présent à Dieu dans le jeu liturgique », p. 80.

exige une libre renonciation à une partie de la liberté individuelle pour entrer dans le jeu de la communauté tout entière.

Cette dynamique symbolique n'est pas réservée exclusivement au régime de la liturgie chrétienne. C'est en effet une forme d'organisation sociale. Les limites posées aux libertés individuelles cherchent à rendre possible la vie commune pour le profit de tous. Un pacte social se trouve à la base de ces règles. Dans le cas spécifique de la liturgie cependant, le fondement des règles est « théologique » ou comme L.-M. Chauvet le souligne : « spirituel ». Certes, ce fondement demeure toujours « humain », au sens où il est historiquement inscrit et culturellement déterminé. Dans cette dynamique, la grâce divine épouse l'histoire humaine au point où l'on peut rapprocher de l'union hypostatique cette double « nature » des règles liturgiques, à l'instar de ce que fait la Constitution *Sacrosantum Concilium* :

Car il appartient en propre à (la liturgie) d'être à la fois humaine et divine, visible et riche de réalités invisibles, fervente dans l'action et adonnée à la contemplation, présente dans le monde et cependant en chemin. Mais de telle sorte qu'en elle ce qui est humain est ordonné et soumis au divin ; ce qui est visible à l'invisible ; ce qui relève de l'action à la contemplation ; et ce qui est présent à la cité future que nous recherchons (SC 2).

En dépit des multiples débats autour de cette notion d'hypostase, ce terme peut aujourd'hui rendre compte de la vie liturgique, dans la mesure où il est compris comme l'union définitive entre Dieu et l'être humain dans la personne de Jésus : par l'action de l'Esprit, il est Dieu qui se fait homme, et il est ainsi entré dans l'histoire humaine ; mort et ressuscité, il demeure à jamais auprès du Père comme le Dieu-qui-s'est-fait-homme, dans la communion avec le Saint Esprit. La liturgie s'appuie fondamentalement sur la rencontre de cette réalité théologique avec l'existence humaine et devient en conséquence le lieu où cette même réalité peut être vécue.

Pourtant, quand il est compris et appliqué en dehors de l'horizon trinitaire, ce principe même qui donne sa densité à la liturgie, peut conduire à des dérives ecclésiologiques et liturgiques⁴³⁸. Il peut entraîner par exemple une tendance à conférer à des réalités comme les règles liturgiques, qui appartiennent en partie à l'organisation d'une société religieuse, une valeur divine et à les imposer comme telles. A l'inverse, ce même principe peut favoriser une relativisation extrême des règles, sous prétexte qu'il s'agit de réalités purement humaines, et

⁴³⁸ Cf. Louis-Marie CHAUVET, « "L'Église fait l'Eucharistie ; l'Eucharistie fait l'Église". Essai de lecture symbolique », *Catéchèse* 71, 1978, 177-178 : « lorsqu'au XI^e siècle, Bérenger de Tours voudra régler le problème de la présence eucharistique du Christ en recourant à la dialectique rationaliste, il va ruiner ce que les Pères tenaient "symboliquement", "mystiquement" uni. Là où ceux-ci concevaient cette présence comme "vraie figure", "vraie en sacrement", "vraie en symbole", et où l'Église était considérée comme la "vérité" du "corps mystique" eucharistique, lui ne verra plus de milieu entre "vrai" et "non vrai", "réel" et "non réel" (...) La controverse ira jusqu'à faire oublier presque complètement parfois le symbolisme ecclésial (...) on pense les sacrements comme les prolongements de l'Incarnation, par analogie avec la grâce d'"union hypostatique", donc de manière relativement statique et non plus comme à l'époque patristique, dans la dynamique pneumatologique de Pâques-Pentecôte d'où naît l'Église ».

que l'on peut donc modifier autant qu'on le souhaite. Les règles deviennent ainsi de simples instruments de nature utilitaire déliés de la portée théologique de l'événement source qui est le mystère pascal. Loin d'être « abstraites », les règles liturgiques apparaissent ainsi comme un élément régulateur de la vie en société car il s'agit d'un instrument favorisant l'art du bien vivre. Mais elles sont toujours soumises au risque d'être manipulées : on peut en effet les « instrumentaliser » au service d'un autre but que le seul « jeu » de la liturgie qu'elles sont appelées à soutenir. La liturgie ne sera pas épargnée de ce destin.

2.3 De la règle du symbole et de la règle de la liturgie

Après avoir considéré le caractère symbolique de la liturgie et la dimension normative du symbole, il est nécessaire de franchir une nouvelle étape dans la réflexion. Celle-ci consiste à apprécier les principales règles du symbole et à voir comment ces règles s'appliquent ou non à la symbolique liturgique. Le raisonnement de L.-M. Chauvet à ce propos est clair : « la liturgie chrétienne, parce qu'elle s'exerce selon les lois particulières de la ritualité, fonctionne de manière éminemment symbolique ». En partant du présupposé qu'en liturgie, la symbolique est en rapport direct avec les lois particulières de la ritualité son propos invite à partir de la dimension normative pour percevoir la densité symbolique de la liturgie. Ici, il se tient proche de la pensée d'Ortigue qui établit la normativité comme une des caractéristiques fondamentales du symbole, mais aussi de la liturgie, une dimension normative qui englobe en effet :

aussi bien ceux qui sont issus d'une convention préalable comme les symboles mathématiques, que ceux qui au contraire engendrent la possibilité, l'idée même de convention comme les éléments formateurs d'une langue, que ceux qui viennent produire ou sanctionner un lien quelconque de solidarité comme les valeurs fiduciaires dans un système d'échanges économiques, une règle de foi comme le Symbole des Apôtres ou les livres symboliques tels que la Confession d'Augsbourg, un gage de communion à Dieu comme le symbole mystique, un rite d'initiation ou un symbole mythique venant consacrer un lien d'appartenance spirituelle et sociale⁴³⁹.

Dans la pensée d'E. Ortigue, nous pourrions dire qu'une des caractéristiques du symbole, particulièrement du symbole rituel, est de produire un appareil normatif capable de signifier de manière symbolique la confession de la foi qui s'exprime dans le rite. Ainsi parce que l'Écriture et la Tradition entretiennent une relation fondamentale de réciprocité⁴⁴⁰, la

⁴³⁹ Edmond ORTIGUES, *Le discours et le symbole*, p. 61.

⁴⁴⁰ *DV*, n. 9 : « La sainte Tradition et la Sainte Écriture sont donc reliées et communiquent étroitement entre elles. Car toutes deux, jaillissant de la même source divine, ne forment pour ainsi dire qu'un tout et tendent à une même fin. En effet, la Sainte Écriture est la Parole de Dieu en tant que, sous l'inspiration de l'Esprit divin, elle est consignée par écrit ; quant à la sainte Tradition, elle porte la Parole de Dieu, confiée par le Christ Seigneur et par l'Esprit Saint aux Apôtres, et la transmet

liturgie est le lieu où la foi est célébrée pour tous et partout, et donc dans une tradition, et c'est pourquoi elle doit rester pour préserver les cœurs dans la foi que le rite manifeste.

C'est la foi célébrée qui établit l'espace symbolique et aussi la règle du symbole. Celle-ci, qui émerge de la pratique rituelle, extériorise « le système de communication ou d'alliance, une loi de réciprocité entre les sujets »⁴⁴¹. C'est la foi célébrée qui actualise l'alliance pascale toujours nouvelle de la vie de la communauté. C'est dans la mesure où la liturgie est célébrée que l'événement de foi est rendu à la communauté comme une source qui irrigue la vie des croyants. C'est à travers le rite que la puissance de la résurrection rejoint comme une dynamique spirituelle les sujets de l'alliance. Avec son rythme propre et l'ordre qu'il suscite, le rite en tant qu'il donne corps à la Parole, se transforme en source jaillissant pour la vie éternelle⁴⁴². Le canon du rite donne la mesure, pour que tous puissent entrer dans le jeu de l'alliance.

Et même si avec L.-M. Chauvet il faut souligner que l'économie symbolique est de règle en liturgie⁴⁴³, cela ne signifie nullement que l'on doive viser une maîtrise totale du processus rituel. En parlant de l'« économie » du symbole, on dit qu'en liturgie, « un peu » suffit pour que le processus de symbolisation s'effectue. Ainsi le cierge pascal allumé, par son unicité même, manifeste la présence lumineuse du Ressuscité pendant toute la période pascale. Ceci ne contredit point la Loi fondamentale de l'amour et donc du don de la vie en abondance. Le don est par principe générosité et gratuité et la liturgie est un service dans l'ordre du don. Même s'il suffit d'un morceau de pain pour manifester la vérité de la donation, dans cet ordre du don, la dynamique des récits de multiplication des pains avec leur symbolique des restes, sept voire douze paniers remplis, exprime cette abondance qui correspond à la prodigalité divine⁴⁴⁴.

Par ailleurs, la liturgie prend en compte même ceux qui sont absents du rassemblement notamment les morts, les malades ou ceux qui travaillent. C'est pour cette raison qu'il n'est jamais étonnant que l'on constate des restes abondants à la fin du repas. Cette « réserve » indique la mission de l'Église envers ceux qui ne peuvent prendre part à la

intégralement à leurs successeurs, pour que, illuminés par l'Esprit de vérité, en la prêchant, ils la gardent, l'exposent et la répandent avec fidélité : il en résulte que l'Église ne tire pas de la seule Écriture Sainte sa certitude sur tous les points de la Révélation. C'est pourquoi l'une et l'autre doivent être reçues et vénérées avec un égal sentiment d'amour et de respect ».

⁴⁴¹ Edmond ORTIGUES, *Le discours et le symbole*, p. 61.

⁴⁴² Cf. COMMISSION PONTIFICALE BIBLIQUE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris, Pierre Téqui, 1993, C. Usage de la Bible, 1. Dans la liturgie, p. 109 : « En principe, la liturgie, et spécialement la liturgie sacramentelle, dont la célébration eucharistique constitue le sommet, réalise l'actualisation la plus parfaite des textes bibliques, car elle en situe la proclamation au milieu de la communauté de croyants réunie autour du Christ pour s'approcher de Dieu. Le Christ est alors « présent dans sa parole, puisque c'est lui-même qui parle lorsque les Saintes Écritures sont lues à l'église » (*Sacrosanctum Concilium*, 7). Le texte écrit redevient ainsi parole vivante »; version portugaise disponible sur le site du Vatican : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html (consulté le 10 juin 2020).

⁴⁴³ Louis-Marie CHAUVET, « La dimension biblique de textes liturgiques », *LMD* 189, 1992, p. 143.

⁴⁴⁴ Cf. Mt 14,20; 15, 37; Mc 6, 43; 8, 8; Lc 9, 17; Jn 6, 13.

célébration. La réserve est pour tous ceux qui ont faim, pour l'hôte inattendu, ou encore pour le temps à venir⁴⁴⁵.

En outre, la nécessaire absence, dont le « vide » du tombeau est le symbole originel, est ce qui fait fonctionner le processus de symbolisation qui ne se confond pas avec la réalisation du rite dans sa matérialité. L'absence du crucifié laisse la place au ressuscité, qui est désormais toujours présent, mais autrement. Et cette absence convoque la mémoire de la communauté en autorisant le « nous » de la liturgie, celui d'un corps ecclésial qui est inséparablement uni à sa tête⁴⁴⁶. Et c'est par l'action de l'Esprit, que cette « absence » édifie donc le Corps du Christ, l'Église de l'*agapè*. L'absence de celui qui dans l'Esprit est désormais toujours présent, convoque la générosité du don dont participe le symbole. Cette générosité se manifeste concrètement dans la profusion du don. L'Esprit de Pentecôte rend les disciples capables de vivre en communion avec cet absent qui est en même temps toujours présent : la symbolique des langues compréhensibles par tous (Ac 2,4), désigne cette abondance des dons qui portent la mission de l'Église, à savoir offrir au monde la communion qui est le fruit du mystère pascal. La loi de l'économie symbolique ouvre à l'universalité du don : tous, même ceux qui n'ont rien à présenter ou à partager, sont invités à partager le repas du ressuscité. Ainsi comprise, cette loi conduit à une ouverture généreuse : « aimez-vous intensément les uns les autres » (1P 1,22).

Les prescriptions liturgiques sont aussi dans l'ordre de la profusion du don. C'est pourquoi elles dressent le cadre de la vie rituelle de manière diverse en jouant entre des interdits (l'unicité de la croix pour l'adoration au Vendredi Saint) ou au contraire des permissions (la liberté d'expression des monitions pour l'accueil des familles à la porte de l'église lors du baptême des petits enfants). Elles offrent des alternatives (s'il y a un grand nombre de fidèles pour l'adoration de la croix, il est possible remplacer la procession avec vénération individuelle, par un agenouillement collectif en regardant la croix) ou des solutions de remplacement (le rite de l'aspersion tient lieu de rite pénitentiel). La loi de l'économie et la loi de la profusion du symbolique sont comme les deux faces de la même pièce de monnaie. D'ailleurs, il est impossible d'évoquer l'économie symbolique sans parler aussitôt de la générosité du symbole liturgique : les deux s'inscrivent en effet, chacun à sa manière, dans l'ordre du don.

Le cierge pascal constitue encore sur ce point un exemple très éclairant : même si ce cierge unique symbolise toute la lumière du Christ, il n'est pour autant pas un cierge ordinaire. Il est toujours important par sa taille, et comporte des marques et un décor qui sont spécifiques (alpha, oméga, chiffre de l'année, croix, les cinq clous). Il est allumé la première fois à partir du feu qui est béni dans la nuit pascale, et avec des chants et des acclamations, il est porté en procession lors d'une grande entrée. Il est l'objet d'un grand éloge par le chant de l'*Exultet*, et

⁴⁴⁵ Louis-Marie CHAUVET, « Présence de Dieu, présent à Dieu dans le jeu liturgique », p. 82.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 79.

c'est à sa source que les membres de l'assemblée et les néophytes allument leurs cierges. Il est placé sur un support orné avec un certain faste et il occupe une place d'honneur dans le sanctuaire (à proximité de l'ambon, de l'autel ou du baptistère). Il est enfin encensé et porté en procession vers la cuve baptismale, tandis qu'il reste allumé pendant tout le temps pascal et spécialement durant l'octave de Pâques. L'économie du symbole (un unique cierge, une unique flamme) est accompagnée d'une profusion de signes qui opèrent le processus de symbolisation. C'est à travers la conjugaison de tous ces signes que se manifeste le symbole : le cierge pascal met l'assemblée en relation avec la lumière du Christ ressuscité et la splendeur du mystère de la vie qui ne finit pas.

Ces principes fondamentaux du symbolisme liturgique manifestés par la pratique elle-même se déploient en termes de normes positives dans une pragmatique rituelle.

Reprise synthétique

Les règles qui guident les rites dans leur déploiement effectif trouvent donc, dans la célébration elle-même, ce qui fait leur dynamique propre. Cependant, au cours du temps, la distance prise avec ce point source a parfois obscurci la logique profonde des normes. On peut penser à titre d'hypothèse que ce phénomène s'appuie sur un processus de sédimentation culturelle. Cet éloignement de la source et de son dynamisme, pourrait venir de l'émergence en liturgie d'un certain « pragmatisme » dans lequel « faire les rites » devient un objectif pour favoriser l'essor des communautés. Il est possible aussi que dans ce processus qui s'est fait lentement au cours de l'histoire, figure un certain « dogmatisme » ecclésiastique, qui tend à accorder une position dominante aux principes dogmatiques et moraux. Dans le cadre d'une telle problématique, la question importante est alors de savoir si l'étude des sources de la législation liturgique peut favoriser une intelligence de la construction de l'arsenal normatif en liturgie, et par conséquent de l'ordre juridique qui « régit » l'*actio liturgica*. Dans ce qui va suivre, il s'agira donc d'éclairer l'édifice normatif actuel à partir des sources anciennes mobilisées comme autant de clés de lecture des règles du « jeu » symbolique de la liturgie.

DEUXIEME PARTIE

LES NORMES DE LA LITURGIE

*Ainsi parle le Seigneur :
Observez le droit,
pratiquez la justice,
car mon salut approche, il vient,
et ma justice va se révéler.*

*Les étrangers qui se sont attachés au Seigneur
pour l'honorer, pour aimer son nom,
pour devenir ses serviteurs,
tous ceux qui observent le sabbat sans le profaner
et tiennent ferme à mon alliance,
je les conduirai à ma montagne sainte,
je les comblerai de joie dans ma maison de prière,
leurs holocaustes et leurs sacrifices
seront agréés sur mon autel,
car ma maison s'appellera
« Maison de prière pour tous les peuples. »*

Is 56, 1.6-7

Dimanche, 20^e Semaine du Temps Ordinaire — Année A

CHAPITRE IV

DE LA TRADITION ORALE A LA TRADITION ECRITE

Dans la première partie cette étude, après avoir repéré et proposé une première appréciation sur les sources principales du caractère normatif de la liturgie, cette nouvelle étape consiste à pénétrer dans le fonctionnement de la normativité en partant de la dynamique des sources de la liturgie, ce qui implique un détour par l'histoire, mais une histoire abordée en perspective théologique.

En considérant la coutume dans son développement oral jusqu'au point où elle se fixe en normes écrites, en prenant à titre d'exemple le témoignage des Pères de l'Église et celui des documents ecclésiastiques ou des actes des conciles, nous tenterons de percevoir le rapport entre norme et rite, à partir des évolutions liées, au cours du temps, à des facteurs politiques et ecclésiastiques. Il s'agira aussi de repérer les possibles ruptures et changements de modèles en matière de normes jusqu'au système issu de la réforme de Vatican II qui est constitué par un assemblage complexe de rubriques, de lois complémentaires et d'instructions de nature pastorale.

Le christianisme est issu de la tradition culturelle d'Israël. Ce fait majeur va laisser des marques profondes sur l'édifice culturel chrétien. Celui-ci ne va, certes, s'élaborer que très progressivement et surtout à partir du IV^e siècle lorsque l'Église sortira d'une situation de minorité religieuse voire parfois de groupe persécuté. Par ailleurs, outre les racines culturelles héritées du judaïsme, ce processus va intégrer dans les pratiques chrétiennes des aspects culturels venant du monde gréco-romain dans lequel il a fait ses premiers pas. Cependant dans ce lent processus d'élaboration d'une ritualité chrétienne, il ne faut pas sous-estimer les phénomènes de distanciation – voire parfois de rupture - par rapport aux traditions héritées de chacune de ces deux sources d'influence.

Ainsi, en soulignant les principes christologiques fondamentaux de l'Épître aux Hébreux, les commentateurs ont mis en évidence la relecture chrétienne de la figure vétérotestamentaire du grand prêtre : le Christ, dont le sacrifice définitif a été offert « une fois pour toutes » en s'offrant sur la croix⁴⁴⁷, est revêtu du véritable sacerdoce qui fait de lui le médiateur entre Dieu et les hommes⁴⁴⁸. Il est donc désormais le grand prêtre « par excellence » (He 4, 14).

Dès lors, le sacrifice des chrétiens n'est plus du même ordre que les sacrifices de l'ancienne alliance : si ces derniers devaient être régulièrement répétés (He 10, 11), il n'en va plus ainsi dans la Nouvelle Alliance puisque « Jésus est devenu le garant d'une alliance meilleure » (He 7, 22). Parce qu'il « possède un sacerdoce qui ne passe pas » (He 7, 24), il est « capable de sauver d'une manière définitive ceux qui par lui s'avancent vers Dieu » (He 7, 25), et « il n'a pas besoin, comme les autres grands prêtres, d'offrir chaque jour des sacrifices » (He 7, 27). C'est à la lumière de cet enseignement de la lettre aux Hébreux que le Concile de Trente a articulé le « chaque fois » du culte chrétien avec le « une fois pour toutes » de l'unique sacrifice de la croix :

Sans doute, lui, notre Dieu et Seigneur, allait-il s'offrir lui-même une fois pour toutes à Dieu le Père sur l'autel de la croix par sa mort (He 7, 27), afin de réaliser pour eux (là même) une Rédemption éternelle. Cependant, parce qu'il ne fallait pas que son sacerdoce fût éteint par la mort (He 7, 24) lors de la dernière Cène, « la nuit où il fut livré » (1Co 11, 23), il voulut laisser à l'Église, son épouse bien-aimée, un sacrifice qui soit visible (comme l'exige la nature humaine). Par là serait représenté le sacrifice sanglant qui devait s'accomplir une fois pour toutes sur la croix, le souvenir en demeurerait jusqu'à la fin du monde, et sa vertu salutaire serait appliquée à la rémission de ces péchés que nous commettons chaque jour⁴⁴⁹.

De même, comme cela apparaît dans la première lettre aux Corinthiens à propos des viandes offertes aux idoles, le christianisme primitif dut très vite légiférer pour sauvegarder la distance entre le culte chrétien et la vie cultuelle des païens : « Quant à manger ces viandes offertes aux idoles, le pouvons-nous ? » (1 Co 8, 4). Cependant plus que la rupture avec un culte, c'est bien la Loi de l'amour qui, dans ce discernement, commande la prise de position de l'apôtre :

⁴⁴⁷ Cf. He 7, 27 : « Il n'a pas besoin, comme les autres grands prêtres, d'offrir chaque jour des sacrifices, d'abord pour ses péchés personnels, puis pour ceux du peuple ; cela, il l'a fait une fois pour toutes en s'offrant lui-même ».

⁴⁴⁸ Cf. He 5, 8-10 : « Bien qu'il soit le Fils, il apprit par ses souffrances l'obéissance et, conduit à sa perfection, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent la cause du salut éternel, car Dieu l'a proclamé grand prêtre de l'ordre de Melkisédek » ; He 8, 6 : « Quant au grand prêtre que nous avons, le service qui lui revient se distingue d'autant plus que lui est médiateur d'une alliance meilleure, reposant sur de meilleures promesses ».

⁴⁴⁹ CONCILE DE TRENTE, 22^e session, 17 septembre 1562, Doctrine et canons sur le sacrifice de la messe, chapitre 1. L'institution du sacrifice de la messe (*DH* 1740).

Mais prenez garde que l'usage de votre droit ne soit une occasion de chute pour les faibles. En effet, si l'un d'eux te voit, toi qui as cette connaissance, attablé dans le temple d'une idole, cet homme qui a la conscience faible ne sera-t-il pas encouragé à manger de la viande offerte aux idoles ? Et la connaissance que tu as va faire périr le faible, ce frère pour qui le Christ est mort. Ainsi, en péchant contre vos frères, et en blessant leur conscience qui est faible, vous péchez contre le Christ lui-même. C'est pourquoi, si une question d'aliments doit faire tomber mon frère, je ne mangerai plus jamais de viande, pour ne pas faire tomber mon frère (1Co 8, 9-13).

On ne peut oublier cependant les deux faits majeurs qui président à cette période de première gestation du culte chrétien. On est alors, pour ce qui est des traits propres du culte chrétien, dans une situation caractérisée par une oralité intégrale. La circulation des Lettres de Paul dès le début des années 60 puis l'élaboration des Évangiles signent les premiers pas d'une tradition orale qui ne se fixera comme écrit qu'à la fin du II^e siècle et sous la pression des courants gnostiques comme l'atteste l'œuvre d'Irénée de Lyon. Par ailleurs, pour la plupart des judéo-chrétiens, la séparation avec le judaïsme demeurerait impensable : ils restaient des Juifs reconnaissant en Jésus de Nazareth l'espérance d'Israël et ils expérimentaient dans les rencontres entre « frères » la présence du Christ vivant et agissant au milieu d'eux.

Au-delà de la prise de distance théologique et aussi de l'affirmation identitaire des premières communautés judéo-chrétiennes le contexte diversifié et complexe des premières cellules chrétiennes rapidement dispersées sur le pourtour méditerranéen, comme l'attestent déjà les lettres de Paul, invite à regarder la liturgie primitive du christianisme naissant sous l'angle d'une diversité irréductible.

Au sein même de la tradition juive, il y avait en effet différentes traditions sur le plan disciplinaire, et notamment en ce qui concerne les pratiques rituelles⁴⁵⁰. Les nouvelles communautés judéo-chrétiennes ont donc puisé dans ces diverses traditions, et cette élaboration d'une pratique chrétienne s'est faite en fonction de facteurs multiples dont l'enracinement géographique.

Dans ce contexte multiculturel, du côté du judaïsme, des préceptes fondamentaux comme celui du Sabbat⁴⁵¹ constituent de véritables repères de la vie juive et en même temps la marque essentielle de l'identité juive dans le cadre de l'alliance. Du côté chrétien, c'est le « premier jour de la semaine »⁴⁵², le jour du Seigneur, (*Dies domini*, dimanche), qui, dans un premier temps sans effacer l'observance du sabbat, devient le jour mémorial de la Pâque du

⁴⁵⁰ Sur la diversité à l'intérieur du judaïsme dans l'antiquité, voir Simon Claude MIMOUNI, *Le judaïsme ancien du VI^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère. Des prêtres aux rabbins*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio », 2012, pp. 453-556 ; ID., *Le judéo-christianisme ancien, essais historiques*, Paris, Cerf, « Patrimoines », 1998, pp. 73-90.

⁴⁵¹ Cf. Ex 20, 8-10 : « Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier. Pendant six jours tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage ; mais le septième jour est le jour du repos, sabbat en l'honneur du Seigneur ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni tes bêtes, ni l'immigré qui est dans ta ville. » ; voir également Ex 31, 12-17 ; Dt 5, 12-15.

⁴⁵² Cf. Mc 16,2 ; Mt 28, 1 ; Lc 24, 1 ; Jn 20, 1 ; et surtout l'apparition à Thomas : Jn 20, 19-29.

Seigneur et le jour de rassemblement de la communauté des disciples⁴⁵³. Au-delà des débats internes au judaïsme sur l'observance du Sabbat dans lequel Jésus lui-même s'est inscrit, comme l'Évangile de Matthieu en garde les traces et face auxquels la première communauté dut prendre position⁴⁵⁴, la rencontre des communautés juives de la diaspora et des nouvelles communautés chrétiennes avec d'autres traditions religieuses les obligeait à s'adapter à un environnement multiforme⁴⁵⁵.

C'est de cette configuration complexe où se rencontrent différentes traditions religieuses et divers enracinements culturels qu'émergeront peu à peu les diverses familles liturgiques. Et dans ce contexte pluriel, la nécessité de garder un socle commun assurant la communion entre ces différentes traditions se fera assez vite ressentir. Les conciles des premiers siècles s'attacheront entre autres, à régler certains désaccords sur le *modus celebrandi*. Il est possible par conséquent, d'en déduire qu'au sein du christianisme primitif, le domaine liturgique a toujours été un lieu de débats et parfois même de disputes. Il s'agissait en réalité moins des questions rituelles comme telles, car la diversité sur ce point ne semblait pas poser de problèmes majeurs, que des enjeux d'ordre théologique et ecclésiologique. Ainsi la non-imposition de la circoncision aux disciples issus de la gentilité, la date de la fête de Pâque, le rapport entre célébration dominicale et observance du sabbat, les jours de jeûne, devinrent autant d'aspects rituels à propos desquels se jouaient des questions essentielles touchant la foi. C'est ainsi qu'une codification sur le plan doctrinal et disciplinaire va émerger comme une solution non seulement acceptable, mais nécessaire pour assurer la paix dans l'Église (*pacem in ecclesia*)⁴⁵⁶.

1. La coutume et la loi : deux marques d'une culture

Présente dans toutes les sociétés humaines et en lien profond avec la notion de « culture » dont la définition est loin d'être univoque⁴⁵⁷, la notion de *consuetudo*, ordinairement traduite par coutume, habitude ou usage, peut être utilisée pour signifier une liaison intime (ou

⁴⁵³ Sur la relation complexe entre Sabbat et Dimanche, voir notamment Willy RORDORF, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, Zürich, Theologischer Verlag, 1970, tr. fr. *Sabbat et dimanche dans l'Église ancienne*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, « Traditio christiana », 1972 ; et aussi la thèse d'un théologien adventiste du septième jour soutenue à Rome : Samuele BACCHIOCCHI, *Du Sabbat au dimanche*, P. LETHIELLEUX, 1984 (original anglais, Université grégorienne, Rome, 1977).

⁴⁵⁴ Mt 12, 1-8 (épisode des épis arrachés) ; Mt 12, 9-13 (guérison de l'homme à la main atrophiée) ; voir également Mt 24, 20 ; sur ce dossier complexe, voir Anthony J. SALDARINI, *La communauté judéo-chrétienne de Matthieu*, Préface de Dan JAFFE, Paris, Cerf, « Judaïsme ancien et christianisme primitif », 2019 (original américain, Chicago, 1994).

⁴⁵⁵ Sur ce point, l'histoire de la fête de Noël est un cas emblématique : Voir T. J. TALLEY, *Les Origines de l'année liturgique*, p. 100-178 ; voir également Paul F. BRADSHAW, *La liturgie chrétienne en ses origines : sources et méthodes*, trad. de l'anglais par Jean LAPORTE, Paris, Cerf, « Liturgie », 1995, p. 227-229.

⁴⁵⁶ Cf. J. DANIELOU, *L'Église des premiers temps*, p. 83-85.

⁴⁵⁷ Cf. « cultura » dans Félix GAFFIOT, *Le grand Gaffiot dictionnaire de Latin-Français*, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Hachette Éducation, 2000 : « source étymologique *colo* (action de cultiver quelque chose, la terre, des plantes, l'âme... de faire sa cour, de honorer, de vénérer, culte) ; *cultus, a, um* (cultivé, soigné, paré, orné) ; *cultus, us* (soins apportés à l'entretien du troupeau ; les soins et entretiens du corps ; avoir la même nourriture et les mêmes conditions d'existence matérielle ; culture des arts libéraux, de la littérature ; pratique de la religion ; culte aux dieux, honneurs rendus aux dieux ; manière dont on est cultivé, état de civilisation, état de culture, genre de vie ; genre de vie champêtre ; recherche de luxe, élégance, raffinement) ».

intimité), l'usage courant de la langue, mais aussi le droit coutumier⁴⁵⁸. Le dictionnaire de l'Académie française définit la coutume à partir de deux perspectives : l'une collective et l'autre personnelle. La coutume peut ainsi signifier un « usage qui s'établit peu à peu à peu dans une collectivité ; pratique usuelle dans un pays, dans un certain milieu », mais aussi un « ensemble de droits locaux qui, s'étant établis par l'usage et la commune pratique d'une ville, d'une province ou d'une région, y ont valeur de force de loi ». Mais la coutume peut encore signifier une « habitude contractée par une personne dans ses manières, dans ses discours, dans ses actions »⁴⁵⁹.

À partir de ces définitions émergent avec plus de clarté, des points de rapprochement entre les notions de coutume et culture. Si la notion de culture comporte un composant juridique et un autre religieux, elle englobe dans l'ensemble de « productions de l'esprit et de valeurs qui les accompagnent »⁴⁶⁰ aussi bien les mœurs et les lois que les traditions et les rites. La notion de coutume, à son tour, se présente comme « enveloppée » par la notion de culture. Et si le droit fait partie de la culture, la dimension juridique est présente davantage dans la notion de coutume, qui peut même se transformer en « loi coutumière ».

En fait, de manière générale, en vue d'un accord social implicite ou afin que les convictions sociales soient encadrées et explicitées par des lois, les institutions doivent « suivre » les coutumes qui sont implicitement à la base du pacte social et des convictions collectives.

1.1 Des coutumes aux lois

À partir de son existence et de son expérience en société, et en fonction des diverses cultures, l'être humain effectue un tri parmi les gestes et les comportements. Ce processus n'est pas nécessairement un acte rationnel, mais il peut aussi se faire de manière spontanée, non réfléchi. La répétition d'un geste pour exprimer un sentiment, comme le fait d'embrasser quelqu'un en signe d'affection ou d'intimité, est devenu une quasi-obligation dans certains espaces culturels. Ou encore, c'est de manière quasiment universelle que l'on réitère certains comportements déterminés en fonction de situations spécifiques, tel l'appel au secours en cas

⁴⁵⁸ Cf. « Consuetudo » dans *Le grand Gaffiot dictionnaire de Latin-Français*,

⁴⁵⁹ Cf. « Coutume » dans *Le dictionnaire de l'Académie Française*, 9^e édition.

⁴⁶⁰ Cf. « Culture », *ibid.*, à propos du développement de l'esprit et du corps : effort personnel et méthodique par lequel une personne tend à accroître ses connaissances et à donner leur meilleur emploi à ses facultés ; ensemble de connaissances acquises dans un ou plusieurs domaines ; ensemble d'exercices visant au développement harmonieux du corps ; à propos de productions de l'esprit et des valeurs qui les accompagnent : ensemble des acquis littéraires, artistiques, artisanaux, techniques, scientifiques, des mœurs, des lois, des institutions, des coutumes, des traditions, des modes de pensée et de vie, des comportements et usages de toute nature, des rites, des mythes et des croyances qui constituent le patrimoine collectif et la personnalité d'un pays, d'un peuple ou d'un groupe de peuples, d'une nation ; ensemble de valeurs, des références intellectuelles et artistiques communes à un groupe donné ; état de civilisation d'un groupe humain.

de détresse ou de nécessité. La raison immédiate de ces gestes ou de ces comportements échappe en grande partie aux acteurs même qu'il s'agisse d'exprimer l'amour ou l'amitié ou de signaler une situation de danger.

Pourtant, en ce domaine qui touche la vie quotidienne des personnes, il n'existe pas de codification. C'est, d'un côté, la répétition qui impose sa loi, tandis que de l'autre, c'est le contrat tacite d'assistance mutuelle qui unit les hommes surtout en cas de détresse majeure qui acquiert « force de loi ». Ainsi certains traits généraux se retrouvent partout comme la protection de la vie et la défense de la progéniture. Les comportements ainsi retenus comme des coutumes qui s'imposent sont ceux qui d'une manière générale, revêtent une grande importance pour l'ensemble d'une population, ou à l'intérieur d'un groupe humain particulier.

Il y a donc un processus social de sélection qui qualifie certains « actes » faisant partie d'une culture particulière en les érigeant en coutumes ayant force de loi. Ils peuvent, par la suite, devenir des lois positives, par un processus complexe d'ajustements. Et, quand il s'agit d'actes concernant la vie, comme la défense de la progéniture, la transformation en lois de ce qui semble « naturel » constitue une forme de sanction à l'égard du manquement à cette obligation dictée par la nature⁴⁶¹.

Les habitudes culturelles consacrées dans des coutumes s'imposent comme une « loi » dont l'évidence fonde son caractère incontestable. La défense de la progéniture est consacrée dans un droit des enfants qui oblige les parents à les élever c'est-à-dire à les nourrir, les éduquer, et les protéger. Ce droit leur impose aussi de laisser aux enfants en héritage le patrimoine des parents⁴⁶². L'obligation d'élever leurs enfants et de transmettre leurs biens incombe donc aux parents. Les rapports entre les générations, gouvernés par les processus à la fois naturels et culturels, apparaissent donc comme la source fondamentale de ce qui sera garanti par une législation positive. C'est ainsi que les coutumes et les lois peuvent « voiler » des vérités humaines essentielles.

La problématique de « la loi naturelle »

Un statut ontologique a été attribué par certains auteurs de l'Antiquité comme Anaximandre à *l'arkhè* (ἀρχή), au principe qui gouverne le monde et l'ordonne. La notion délicate et débattue de « loi naturelle » hérite en partie de ce statut accordé à l'origine. L'histoire

⁴⁶¹ Le législateur sanctionne ainsi l'absence de réaction par le délit de « non-assistance à personne en danger » ou encore « d'abstention volontaire de porter assistance à une personne en péril » ; cf. art. 223-6 du Code pénal français : « Quiconque pouvant empêcher par son action immédiate, sans risque pour lui ou pour les tiers, soit un crime, soit un délit contre l'intégrité corporelle de la personne s'abstient volontairement de le faire est puni de cinq ans d'emprisonnement et de 75 000 euros d'amende. Sera puni des mêmes peines quiconque s'abstient volontairement de porter à une personne en péril l'assistance que, sans risque pour lui ou pour les tiers, il pouvait lui prêter soit par son action personnelle, soit en provoquant un secours ».

⁴⁶² Cf. art. 912 du Code Civil français.

de cette notion est longue et complexe et le christianisme n'a pas échappé au débat autour de cette notion et de ses déploiements. Sans gommer les multiples variations dans l'interprétation de cette notion, on peut estimer valable l'hypothèse selon laquelle, jusqu'au Moyen Âge, c'est la compréhension héritée de l'Antiquité qui eut la prévalence dans la pensée en Occident. Le nominalisme ouvre la possibilité d'une nouvelle approche en affaiblissant la conception essentialiste de la loi naturelle héritée de la philosophie grecque. C'est avec l'émergence des sciences dans la modernité qu'une nouvelle interprétation va apparaître : la « loi naturelle » sera identifiée aux « lois de la nature ». La loi naturelle, auparavant soumise à la rationalité philosophique à partir de prémisses à caractère téléologique, fait place à des lois redevables à des données empiriquement vérifiables par des critères et des méthodes scientifiques. Par ailleurs, cette approche nouvelle repose sur une vision cosmologique dans laquelle l'univers est désormais « mathématisable », c'est-à-dire mesurable, et même maîtrisable par la raison humaine. Ainsi apparaît l'idée de « lois naturelles » différentes et spécifiques dans chaque domaine, voire pour chaque type d'être vivant, ou même pour chacun de ses composants considérés en constante interaction les uns avec les autres.

La métaphysique de la loi naturelle, comme manifestation de l'Être ou comme volonté de Dieu capable d'unir les différentes perspectives épistémologiques, va perdre son statut et sera relativisée. La notion transcendante de « loi naturelle », sera alors appliquée de manière fragmentaire au réel, désormais considéré comme « vrai » dans une perspective immanente. En ce sens, on peut supposer que les codifications canoniques du XX^e siècle (1917 et 1983) contemporaines sont, au moins en partie, dépendantes des présupposés de la modernité sur la loi naturelle. Les sciences humaines modernes ont renouvelé ce questionnement et des théologiens comme L.-M. Chauvet ont relayé ces recherches notamment à travers la redécouverte de l'ordre symbolique comme structure fondamentale de la liturgie. En effet, la philosophie de Hegel pour qui il n'y a pas d'arrière-monde car le réel est déjà là, donné à l'esprit (la connaissance du réel est accessible à l'intelligence et cela se fera dans le cours de l'histoire)⁴⁶³ offre à la théologie de prendre au sérieux l'expérience humaine et de trouver du transcendant dans l'immanent. En matière de liturgie, qui est par nature une pratique où la foi et l'art ne font qu'un, cette approche devient encore plus pertinente. Et l'art, la religion et la

⁴⁶³ George Wilhelm Friedrich HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, t. 1, tr. Jean HYPPOLITE, Paris, Aubier, Montaigne, 1939, p. 140-141 : « Il est clair alors que derrière le rideau, comme on dit, qui doit recouvrir l'Intérieur, il n'y a rien à voir, à moins que nous ne pénétrions nous-même derrière lui, tant pour qu'il y ait quelqu'un pour voir, que pour qu'il y ait quelque chose à voir » ; cf. Jean-Clet MARTIN, « Scène 3. « L'Esprit n'est pas un os » », dans *Une intrigue criminelle de la philosophie. Lire la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Martin Jean-Clet (dir.), Paris, La Découverte, « Les Empêcheurs de penser en rond », 2009, p. 81-122.

philosophie constituent des voies royales pour se plonger dans ce qui est fondamental à l'être humain⁴⁶⁴.

La coutume et le fonctionnement des règles rituelles

En effet, les pratiques religieuses et notamment les rites appartiennent au monde du symbolique et, en tant que réalité sociologique, les manifestations rituelles ont un rapport spécifique avec la dimension juridique, manifesté notamment par des coutumes. Ces pratiques visent le rapport entre l'humain et le divin, donc leur premier objectif n'est pas d'ajuster le rapport entre les personnes comme le fait le régulièrement droit commun. Pourtant, d'une part, elles sont des expressions humaines, fruit d'une *praxis* au sens aristotélicien du terme⁴⁶⁵, et d'autre part, elles fonctionnent à travers un processus d'identification : telle chose, tel geste communique une certaine « réalité », de telle sorte que chacun est capable d'en saisir en partie le sens. Et, plus radicalement, ce processus génère la possibilité d'un « nous » qui institue et manifeste une identité commune.

Loin d'être univoque ou fixée sur un aspect précis, cette reconnaissance permet et même instaure le jeu de la relation humaine. En tant que principe interne de la capacité de communiquer, cette reconnaissance doit demeurer ouverte, en état permanent de construction, et en même temps, lisible et intelligible. L'ouverture rend possible l'acte même de communiquer, car il s'agit d'une réalité vivante, toujours en train de s'adapter aux circonstances. Sa lisibilité conditionne la possibilité d'être accueilli. Son intelligibilité garantit la signification principale de l'acte. La reconnaissance mutuelle a pour conséquence la réception de la signification du message que le symbole communique. Les rites n'ont pas l'exclusivité de cette œuvre de symbolisation, qui est aussi le fait de l'art ou d'autres réalités humaines comme bon nombre d'actes de la vie quotidienne, par exemple le fait de se saluer. Toutefois, les rites peuvent subir le même détournement que n'importe quel geste symbolique : si l'acte posé (paroles, gestes) ou son environnement (objets, lieux, personnes impliquées) tombe dans l'artifice en s'éloignant du caractère conventionnel du symbole, alors la reconnaissance symbolique se trouve en quelque sorte annihilée.

⁴⁶⁴ George Wilhelm Friedrich HEGEL, *Esthétique*, t. 1, trad. Ch. BENARD, Paris, Librairie Germer-Baillière, 1875, p. 39 : « L'art, qui s'occupe également du vrai comme étant l'objet absolu de la conscience, appartient aussi à la sphère absolue de l'esprit. A ce titre, il se place dans le sens rigoureux du terme sur le même niveau que la religion et la philosophie ; car elle aussi, la philosophie, n'a d'autre objet que Dieu ; elle est essentiellement une théologie rationnelle. C'est le culte perpétuel de la divinité sous la forme du vrai ».

⁴⁶⁵ Jean DUGUE, « Praxis », *Dictionnaire de philosophie*, p. 253 : « du grec praxis : action. 1) La pratique humaine en tant qu'elle détermine sa fin en elle-même, non en se subordonnant à un but extérieur. La praxis se définit par opposition à l'activité contemplative (théoria) et à l'activité fabricatrice (poiésis). Aristote, *La Métaphysique*, Vrin, li. θ, ch. 6, p. 503 ».

Le dynamisme des règles liturgiques

En raison de sa nature propre de célébration du mémorial pascal, la liturgie chrétienne est un lieu privilégié de manifestation de la vérité de la relation entre Dieu et les hommes. Le cœur de la liturgie est en effet le salut accordé par Dieu au genre humain et définitivement acquis par la Pâque du Christ. La célébration en actualise le mystère tout en le rendant vivant et agissant dans la vie des fidèles. Au rythme des jours et des saisons, la répétition liturgique confère au mémorial ses marques dans l'histoire, le temps et l'espace : « lorsque vous vous réunissez tous ensemble (...) que vous mangez ce pain et que buvez cette coupe, vous proclamez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (1Co 11, 20.26). La coutume du rassemblement régulier est donc érigée en norme de vie, en loi fondamentale pour l'existence chrétienne, car elle « initie » au sens fort, c'est-à-dire en exprimant et en faisant vivre la totalité de la foi à travers le jeu symbolique de la liturgie. Ce n'est pas sans raison que dans l'Église la liturgie a été longtemps comprise et réglée à partir d'un droit coutumier.

1.2 La coutume : source du droit ou instance approuvée par le législateur

Le Code de Droit Canonique (en abrégée *CDC*) de 1983 n'associe pas la coutume et le droit liturgique. Ce phénomène se comprend par le fait qu'il écarte de son champ les rites dont les règles sont consignées dans les livres liturgiques.

D'une manière générale, le Code ne fixe pas les rites qui doivent être observés dans les célébrations liturgiques ; c'est pourquoi les lois liturgiques en vigueur jusqu'à maintenant gardent force obligatoire, à moins que l'une d'elles ne soit contraire aux canons du Code (*CDC* 1983, can. 2)⁴⁶⁶.

Par ailleurs, par rapport à la discipline rituelle, au canon 838, le Code renvoie aux livres liturgiques et règle le partage des responsabilités en la matière, entre celles propres au Siège apostolique et celles des Conférences épiscopales et des évêques diocésains⁴⁶⁷. On peut

⁴⁶⁶ Cf. ESPOSITO Bruno, « Il rapporto del Codice di Diritto canonico latino con le leggi liturgiche : Commento exegético-sistemático al can. 2 del CIC/83, *Angelicum* 82/1 (2005), 139-186.

⁴⁶⁷ *CDC*, can. 838 : § 1. *Sacrae liturgiae moderatio ab Ecclesiae auctoritate unice pendet : quae quidem est penes Apostolicam Sedem et, ad normam iuris, penes Episcopum dioecesanum.* § 2. *Apostolicae Sedis est sacram liturgiam Ecclesiae universae ordinare, libros liturgicos edere, adaptationes, ad normam iuris a Conferentia Episcoporum approbatas, recognoscere, necnon advigilare ut ordinationes liturgicae ubique fideliter observentur.* § 3. *Ad Episcoporum Conferentias spectat versiones librorum liturgicorum in linguas vernaculas fideliter et convenienter intra limites definitos accommodatas parare et approbare atque libros liturgicos, pro regionibus ad quas pertinent, post confirmationem Apostolicae Sedis, edere.* § 4. *Ad Episcopum dioecesanum in Ecclesia sibi commissa pertinet, intra limites suae competentiae, normas de re liturgica dare, quibus omnes tenentur ;* version en français disponible sur le site du Service National de Pastoral Liturgique et Sacramentelle, Conférence des évêques de France : <https://liturgie.catholique.fr/accueil/bibliotheque/ressources/textes-fondateurs-liturgie/292105-motu-proprio-pape-traduction-textes-liturgiques/> (consulté le 20 avril 2019) : can. 838 : « § 1. L'ordonnancement de la sainte liturgie dépend uniquement de l'autorité de l'Église ; cette autorité est détenue par le Siège Apostolique et, selon le droit, par l'Évêque diocésain. § 2. Il revient au Siège Apostolique d'organiser la sainte liturgie de l'Église tout entière, d'éditer les livres liturgiques,

considérer que le Code reconnaît une certaine prééminence normative aux livres liturgiques. On peut relever également que ce canon a fait l'objet d'une modification importante par le Motu Proprio *Magnum principium* du 3 septembre 2017, une modification dont le but principal est de permettre « une distinction plus adéquate, quant au rôle du Siège apostolique, entre le domaine propre de la *recognitio* et celui de la *confirmatio* dans le respect de ce qui est des conférences épiscopales »⁴⁶⁸. C'est can. 5 qui institue la discipline générale sur les coutumes :

Can. 5 - § 1. Les coutumes universelles ou particulières actuellement en vigueur, contraires aux dispositions des canons du présent Code, et qui sont réprouvées par ces canons, sont absolument supprimées et il n'est pas permis de les faire revivre; les autres seront également tenues pour supprimées à moins d'une autre disposition expresse du Code; cependant, les coutumes centenaires ou immémoriales peuvent être tolérées si, au jugement de l'Ordinaire compte tenu des circonstances de lieux et de personnes, elles ne peuvent être écartées.

§ 2. Les coutumes universelles ou particulières actuellement en vigueur en dehors du droit sont maintenues.

La déclaration de la première partie du paragraphe premier du can. 5 se situe dans le sillage du principe juridique qui détermine la caducité d'une loi antérieure en vue d'une loi actuelle sur la même matière. S'il y a un conflit entre une loi plus ancienne et une loi plus récente, la dernière sera appliquée à la place de la précédente qui est désormais abrogée. Dans le cas spécifique des coutumes, le Code 1983 rend explicite ce principe juridique. Toutefois, si d'une part, l'actuel Code de droit canonique impose des limites à la coutume, d'autre part, cet encadrement juridique fonctionne comme une « aveu » implicite de la force normative de la coutume.

Les canons 23 à 25 du Code nuancent davantage la place de la coutume par rapport au droit canonique, au droit divin et au législateur :

Can. 23 - Seule a force de loi la coutume qui, introduite par une communauté de fidèles, aura été approuvée par le législateur, selon les canons suivants.

Can. 24 - § 1. Aucune coutume contraire au droit divin ne peut obtenir force de loi.

§ 2. Ne peut non plus obtenir force de loi, à moins qu'elle ne soit raisonnable, la coutume contraire au droit canonique ou qui est en dehors de lui ; mais une coutume expressément réprouvée par le droit n'est pas raisonnable.

Can. 25 - Aucune coutume n'obtient force de loi, à moins qu'elle n'ait été observée par une communauté capable au moins de recevoir une loi avec l'intention d'introduire un droit.

de reconnaître leurs traductions en langues vernaculaires et de veiller à ce que les règles liturgiques soient fidèlement observées partout. § 3. Il appartient aux conférences des évêques de préparer les traductions des livres liturgiques en langues vernaculaires, en les adaptant de manière appropriée dans les limites fixées par ces livres liturgiques, et de les publier après reconnaissance par le Saint-Siège. § 4. En matière liturgique, il appartient à l'évêque diocésain de porter, pour l'Église qui lui est confiée et dans les limites de sa compétence, des règles auxquelles tous sont tenus » ; Cf. aussi Pierre-Marie GY, « Traits fondamentaux du droit liturgique », *LMD* 183/184, 1990, 21-22.

⁴⁶⁸ FRANÇOIS, *Lettre apostolique en forme de Motu Proprio Magnum Principium* modifiant le can. 838 du Code de droit canonique, du 3 septembre 2017, *ASS* 109 (2017), 967-970 ; *DC* 2529 (2018), 76-77 ; version en anglais, latin, italien, espagnol, allemand et en portugais disponible sur le site du Vatican : <https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/events/event.dir.html/content/vaticanevents/fr/2017/9/9/motuproprio-magnum-principium.html>

Le can. 26 rendra explicite l'exception à la règle posée par le can. 5 :

Can. 26 - À moins d'approbation spéciale du législateur compétent, une coutume contraire au droit canonique en vigueur ou en dehors d'une loi canonique n'obtient force de loi que si elle a été observée de façon légitime et sans interruption durant trente années complètes ; seule la coutume centenaire ou immémoriale peut prévaloir contre une loi canonique qui contient une clause prohibant les coutumes futures.

Les principes canoniques donnent à la coutume le rôle d'interprète des lois (can. 27) mais surtout que « la loi ne révoque pas les coutumes centenaires ou immémoriales, et la loi universelle ne révoque pas les coutumes particulières » (can. 28).

Can. 27 - La coutume est la meilleure interprète des lois.

Can. 28 - Restant sauves les dispositions du can. 5, la coutume contraire à la loi ou en dehors d'elle est révoquée par une coutume ou par une loi contraire ; mais à moins de les mentionner expressément, la loi ne révoque pas les coutumes centenaires ou immémoriales, et la loi universelle ne révoque pas les coutumes particulières.

Il reste que pour les canonistes de différentes époques la coutume semble demeurer une source du droit⁴⁶⁹. Même si *CDC* n'associe pas explicitement coutume et liturgie, la réflexion canonique sur la coutume est cependant éclairante pour penser le rapport entre droit et coutume d'autant plus important que le droit liturgique est demeuré pendant très longtemps un droit coutumier⁴⁷⁰.

La coutume en liturgie

Sacrosanctum Concilium évoque explicitement « les coutumes » dans trois articles portant sur des sujets divers sur les « pieux exercices » et leur rapport avec la liturgie (*SC* 13)⁴⁷¹ ; à propos de la célébration du mariage (*SC* 77)⁴⁷² ; et enfin en abordant la question de la révision envisagée de l'année liturgique (*SC* 107)⁴⁷³. Dans ces trois cas, elle reconnaît la valeur

⁴⁶⁹ Cf. Jordan EDOUARD, « *Bulletin critique* : René WEHRLE, *De la coutume dans le droit canonique. Essai historique s'étendant des origines de l'Église au pontificat de Pie XI*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France* », t. 15, n. 66, 1929, 50-55 ; Edoardo DIENI, « La coutume dans le droit canonique de la post-modernité : quelques idées sommaires », *RDC* 53/2, 2003, 241-266.

⁴⁷⁰ Cf. Marcel METZGER, « La coutume comme modèle pour le nouveau droit liturgique », *RDC*, vol. 55, n. 2, 2005, p. 251-270.

⁴⁷¹ *SC* 13 : « Les exercices sacrés » des Églises particulières jouissent aussi d'une dignité spéciale lorsqu'ils sont célébrés sur recommandation des évêques, selon les coutumes ou les livres légitimement approuvés.

⁴⁷² *SC* 77 : « Si en certaines régions on utilise dans la célébration du mariage d'autres coutumes et cérémonies dignes d'être approuvées, le saint Concile souhaite beaucoup qu'on les garde complètement. »

⁴⁷³ *SC* 107 : L'année liturgique sera révisée de telle sorte que, en gardant ou en restituant les coutumes et les disciplines traditionnelles attachées aux temps sacrés, en se conformant aux conditions de notre époque, on maintienne leur caractère originel pour nourrir comme il faut la piété des fidèles par la célébration des mystères de la Rédemption chrétienne, mais surtout du mystère pascal. Les adaptations, selon les conditions locales, si elles étaient nécessaires, se feront conformément aux articles 39 et 40.

de coutumes liées à la vie liturgique et qui n'entrent pas dans les livres liturgiques et donc dans la codification qu'ils prévoient. Il s'agit de pratiques rituelles vécues par des communautés et par lesquelles les fidèles expriment leur foi.

En outre, par la manière dont *SC 6*⁴⁷⁴ présente la liturgie à partir du don de la vie du Christ manifestée dans la vie sacramentelle, l'on voit ainsi que la liturgie participe de la mission salvifique confiée par le Christ aux apôtres. Cette mission s'exerce principalement dans les sacrements et trouve l'origine de son dynamisme dans le mystère pascal mais c'est l'entrée dans le royaume du Père de tous les fidèles, et même de toute la création, conformément à l'hymne de la lettre aux Colossiens, qui en constitue l'achèvement. Le mystère pascal est donc une réalité eschatologique qui domine toute l'histoire depuis la création jusqu'à la Parousie.

Il faut souligner encore un autre aspect : autant le *Code de Droit Canonique* que la Constitution *Sacrosanctum Concilium* s'appuient sur une tradition liturgique établie depuis longtemps. Par conséquent, ce qui résulte du travail créatif de la coutume est désormais caché sous l'héritage disciplinaire en matière de liturgie. Le mécanisme de la coutume a été recouvert par l'appareil de rubriques qui assure le fonctionnement de la liturgie, comme le souligne John Huels :

Pendant la plus grande partie de l'histoire de l'Église, la liturgie fut davantage réglementée par la coutume plutôt que par le droit. La coutume qui, dans le droit canonique, possède la même force qu'une législation, est la pratique continue d'une communauté au cours d'une longue période. Alors que le développement positif et consolidation de liturgies, aussi bien en Occident qu'en Orient, furent le résultat de la formation de coutumes, la législation liturgique promulguée par les conciles, les papes, les autorités civiles et les évêques locaux ne cherchait principalement qu'à éliminer les abus et imposer l'uniformité là où les différences étaient contestées. La loi s'oriente vers la stabilité, non l'innovation. Les livres liturgiques du jour étaient le produit du droit coutumier, y compris les nombreux livres de directives liturgiques appelés *Ordines* (ordonnances)⁴⁷⁵.

Le droit canonique et même les rubriques des livres liturgiques viennent donc après coup « canoniser » des pratiques liturgiques qui étaient, au départ, de nature coutumière, ce qui ne signifie aucunement non encadrées par des règles précises. Il s'agit d'une reconnaissance de leur force « normative ». Ainsi J. Huels, qui en canoniste, considère la vie liturgique, cherche à articuler l'héritage disciplinaire en matière de liturgie et les mécanismes du droit canonique. Dans sa reconstruction des faits historiques, il montre à partir d'une observation des événements concernant la liturgie ou le droit, que la liturgie a été tout d'abord gérée par la coutume avant de faire l'objet d'une codification écrite qui lui confère un caractère de droit positif.

⁴⁷⁴ Voir *supra*, p. 35-36, transcription et commentaire du texte de *SC 6*.

⁴⁷⁵ J. M. HUELS, *Liturgie et droit*, p. 39.

Ce diagnostic présente deux limites. Il n'échappe pas à une vision de la norme coutumière comme le résultat d'une délibération qui ne plongerait pas ses racines plus profondément dans l'expérience religieuse. Et par conséquent, il ne permet pas de rendre compte du rapport entre liturgie, coutume et loi. Or ce rapport n'est pas le simple produit d'une construction pensée à partir de principes rationnels.

En partant d'une autre perspective, qui consiste à considérer comment la vie liturgique comporte un dynamisme propre générant des coutumes, il semble même possible d'affirmer qu'en matière de normativité liturgique, il existe au contraire un rapport d'interdépendance entre ces trois aspects. Cette relation est de type circulaire : chacune des composantes du rapport se définit par rapport aux deux autres et se trouve ainsi façonnée dans sa figure propre.

Dans ses *Principes de la philosophie du droit*, en ce qui concerne l'approche historique des faits pour justifier les normes, Hegel apporte un éclairage significatif à notre propos :

On appelle souvent une telle exposition et une telle connaissance pratique d'après les causes historiques prochaines ou éloignées, une explication ou encore plus volontiers une conception, et l'on pense atteindre ainsi en révélant cet aspect historique ce qui est essentiel et seul importe pour comprendre l'institution légale ou juridique, alors qu'en réalité ce qui est véritablement l'essentiel, le concept de la chose, a été passé sous silence⁴⁷⁶.

Pour Hegel, la réalité et la pensée sont en relation et en interaction. La pensée accède donc à la réalité et manifeste son « essence ». C'est par conséquent le concept qui manifeste l'être et l'essence en ce qu'ils ont de vrai. Sans entrer ici dans le grand débat sur le statut du concept chez Hegel, ce passage incite à sortir des limites de l'approche historique pour penser le droit. Il s'agit alors de préférer se tourner vers les fondements qui engendrent les faits juridiques. Le « tamis de l'histoire » ne serait plus alors un simple fruit contingent, mais un élément capital de la dynamique qui oriente les démarches humaines. Cependant, le développement historique du droit « ne se confond pas lui-même avec le développement à partir du concept » tandis que l'explication et la légitimation historique « n'atteignent pas la portée d'une justification en soi et pour soi »⁴⁷⁷. En termes théologiques, c'est l'horizon eschatologique, en tant qu'accomplissement de la mission du Christ, le temps où le Christ sera « tout en tous » (Col 3, 11), un accomplissement auquel aspire toute la création⁴⁷⁸ qui apparaît comme le fondement de la démarche chrétienne sur le plan historique : et ce plan est celui de la foi, avec sa marque universaliste (catholique) fondamentale où toute l'humanité est appelée à être sauvée.

⁴⁷⁶ George Wilhelm Friedrich HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940, p. 52.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁷⁸ Cf. Rm 8, 19 : « la création attend avec impatience la révélation du fils de Dieu ».

Le fondement du droit liturgique est donc totalement humain en tant qu'il est tributaire d'événements inscrits dans le temps et l'espace et appartenant à l'histoire. Cependant il est en même temps, et même avant tout, au-delà de l'histoire, puisque dans la perspective chrétienne, le point d'accomplissement de la liturgie est quant à lui, pleinement divin. Ce paradoxe est la pierre d'angle de l'édifice liturgique et de son ordre juridique.

C'est en considérant à nouveau la tradition biblique, à travers la relation entre l'alliance et sa dimension rituelle, et en concentrant notre attention sur quelques institutions du peuple d'Israël et sur certains aspects de la Tradition chrétienne, que nous croyons pouvoir approfondir la portée normative de la liturgie chrétienne.

2. Le rapport entre liturgie et coutume au début du christianisme

Il est difficile de proposer un parcours historique précis sur l'évolution des règles en matière de liturgie particulièrement dans l'antiquité chrétienne. La documentation demeure très parcellaire et dans bon nombre de cas, les documents dont nous disposons, n'ont pas été pensés en vue d'établir une réglementation. Ceci invite à rechercher les indices permettant de repérer l'élaboration progressive du système normatif qui, après une étape médiévale significative, n'émergera vraiment comme tel qu'à l'époque moderne. Encore loin d'une discipline figée, la liturgie, particulièrement celle du baptême et de l'eucharistie, apparaît pendant l'antiquité avant tout comme une coutume rituelle commune et acceptée dans toutes les communautés chrétiennes. Ceci vaut même pour des groupes considérés comme hérétiques.

C'est vers 150, que dans un document en deux parties, désigné par le nom *Apologies*, le martyr romain Justin (né en Palestine vers l'an 100, mort à Rome vers 165) décrit un ordo primitif des célébrations⁴⁷⁹. Mais il s'agit d'un écrit adressé à l'empereur pour défendre les chrétiens, et donc qui ne peut être considéré trop vite comme un document « canonique ». Il renseigne cependant sur des points importants de la discipline qui avait cours à Rome, notamment en matière de célébration de l'eucharistie. Il est possible que la tradition du droit romain ait influencé Justin dans sa manière de présenter les choses à l'empereur, en donnant à son texte une forme disciplinaire. Mais nous n'avons rien d'équivalent pour Alexandrie. Avec ses fortes racines hellénistes héritées de Philon⁴⁸⁰, l'École d'Alexandrie semble avoir davantage souligné le *mysterion* comme notion fondamentale pour aborder les rites, mais également

⁴⁷⁹ JUSTIN, *Apologie pour les Chrétiens*, introduction, texte critique, traduction et notes. C. MUNIER, Paris, Cerf, « *SChr* » 507, 2006 ; l'édition de Louis Pautigny dans la collection Hemmer-Lejay, Paris, Picard, 1904, demeure une référence ; texte disponible en ligne sur le site https://archive.org/details/Pautigny_Justin_Apologies/.

⁴⁸⁰ Cf. Jean LAPORTE, *Théologie liturgique de Philon d'Alexandrie et d'Origène*, Paris, Cerf, « Liturgie », 6, 1995, mais aussi et surtout Cardinal Jean DANIELOU, *Origène*, Préface de Michel FEDOU, Paris, Cerf, 2012 (1^e éd. 1948).

comme marque d'un temps où règne la discipline de l'arcane. On peut ici nommer Origène (v. 185 – v. 253), qui au III^e siècle est un représentant particulièrement éminent de ce courant⁴⁸¹.

Dans un temps où le statut de la liturgie demeure totalement oral, l'absence de témoignage paléochrétien du rite eucharistique n'implique évidemment aucunement qu'il n'existait pas d'*ordo* dans cette tradition. Parallèlement la nature propre du témoignage de Justin, un discours adressé à un empereur non chrétien, afin de justifier le mode de vie des disciples du Christ, ne peut être compris comme un traité de liturgie dans lequel la dimension disciplinaire serait au premier plan. Ce qui apparaît avec Justin, et en raison même du statut spécifique de l'*Apologie*, semble cependant une première forme d'inculturation dans la culture gréco-romaine, non de la liturgie comme telle mais au moins de sa compréhension. Par ailleurs, on ne peut oublier que, plus on va vers l'Orient et donc plus on s'éloigne du centre de l'empire, plus la mentalité juridique romaine laisse place à d'autres formes de penser le rapport à la loi. C'est pourquoi, assez souvent, c'est à partir des querelles dogmatiques et des combats contre les hérésies que certaines décisions porteront des répercussions sur le plan rituel même si en soi, la structure rituelle n'était pas nécessairement la source du débat. Dans cette ligne, il a semblé opportun de considérer plus particulièrement les écrits de trois Pères de l'Église représentant les premières communautés chrétiennes en diverses aires culturelles en Occident et en Orient : Irénée de Lyon, Tertullien de Carthage et Clément d'Alexandrie. Pour chacun d'eux, tout en gardant notre axe de recherche sur l'émergence d'une discipline en matière liturgique, nous nous limiterons avant tout au baptême et à l'eucharistie, là où les coutumes liturgiques témoignent de la dimension pascale de la règle de la foi.

a) *La règle de la foi chez Irénée de Lyon*

En matière de règle de la foi, Irénée de Lyon, à la fin du II^e siècle, figure parmi les premiers à envisager un « canon ». La personnalité et l'œuvre de cet évêque de Lyon, mort martyr en 202, a été d'objet de très importants travaux au cours du XX^e siècle⁴⁸². Il est même assez fréquent de considérer que la redécouverte de cette œuvre majeure de la période antenicéenne a été l'un des apports majeurs à la théologie au cours du XX^e siècle et que son influence sur l'œuvre de Vatican II fut décisive.

⁴⁸¹ Andrzej DRAGULA, « Nous faut-il une nouvelle « discipline de l'arcane » ? Perspective polonaise. » *Théologiques*, 16/1, 2008, 167–169, <https://doi.org/10.7202/019189ar>, (consulté 16 novembre 2019).

⁴⁸² Cf. A. ORBE, « Irénée », *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien* (en abrégé *DECA*), Angelo DI BERARDINO (dir.), adaptation française sous la direction de François VAL, t. I : A – I, Paris, Cerf, 1983, p. 1231-1239 ; Jacques FANTINO, *La Théologie d'Irénée*, Paris, Cerf, « CFI », 180, 1994.

Si dans son traité *Contre les hérésies*, Irénée aborde la foi trinitaire comme règle de la vérité (*regulam ueritatis*)⁴⁸³, car il s'agissait de combattre les gnostiques qui détournaient le contenu de la foi, c'est dans la *Démonstration de la prédication apostolique*⁴⁸⁴, et avec le projet d'annoncer la foi apostolique qu'il emploie l'expression « ordonnance de notre foi » (*ordodispositionis* [τόξισ] *fidei nostrae*) pour parler de l'économie trinitaire : « Voici l'ordonnance de notre foi, le fondement de notre édifice et l'appui de notre conduite »⁴⁸⁵.

Si l'intention première d'Irénée n'est évidemment pas ici de régler la liturgie, la démarche apologétique qu'il emprunte va peu à peu avoir un certain impact sur la vie liturgique. Il faut souligner en effet que la *Démonstration* repose sur la pratique baptismale, lieu par excellence de la confession de la foi. Et, même si bien différemment de l'*Adversus haereses*, cette œuvre comporte un but « catéchétique » au sens large du terme, sa dynamique est autre que celle des catéchèses mystagogiques d'Augustin, Ambroise ou Cyrille de Jérusalem. En effet, « Irénée s'y situe, de la façon la plus nette, dans le prolongement de la “prédication apostolique” »⁴⁸⁶ plutôt que dans le déploiement explicatif de la foi par des rites. Néanmoins, le fait même qu'Irénée attache la règle de la foi à la liturgie baptismale est en soi éloquent⁴⁸⁷.

À partir de ce constat, il est possible de considérer que, dès le début du christianisme, foi et liturgie sont inséparables, et que la doctrine et la discipline liturgique s'influencent réciproquement. En matière rituelle, les conséquences de la « déviation » consistant à isoler la liturgie comme *lex orandi* et la règle de la foi comme *lex credendi* sont importantes particulièrement en tout ce qui concerne la discipline. En outre, encore plus significatif est le fait que la pratique rituelle du bain baptismal, implicite dans le discours d'Irénée comme on l'a vu ci-dessus, est orientée non vers une pragmatique liturgique, mais fondamentalement, vers la profession de la foi chrétienne⁴⁸⁸. Le fondement de la *praxis* chrétienne, et pas seulement de la liturgie, n'est autre que l'économie trinitaire manifestée spécialement dans le mystère pascal.

⁴⁸³ IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, Livre I, édition critique par Adelin ROUSSEAU et Louis DOUTRELEAU, t. II : texte et traduction, Paris, Cerf, « Sources Chrétiennes » 264, 2006 (1^{re} éd., 1979), 9,4 ; pour désigner la collection « Sources Chrétiennes », nous utiliserons désormais l'abréviation *SChr* suivi du numéro du volume correspondant (l'abréviation *SC* désigne quant à elle, la Constitution conciliaire *Sacrosanctum Concilium*).

⁴⁸⁴ IRENEE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, introduction, traduction et notes par Adelin ROUSSEAU, Paris, Cerf, « *SChr* » 406, 1995.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, 6, 1-4 : « Voici l'ordonnance de notre foi, le fondement de notre édifice et l'appui de notre conduite : Un Dieu Père incréé, qui ne peut être contenu, invisible, Dieu unique, auteur de toutes choses : tel est le tout premier article de notre foi. Deuxième article : le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu, Christ Jésus Notre-Seigneur, qui est apparu aux prophètes selon le trait distinctif de leur prophétie à la nature particulière des « économies » du Père, par l'entremise de qui toutes choses ont été faites et qui, dans les derniers des temps, pour récapituler toute chose, s'est fait homme parmi les hommes, visible et palpable, afin de détruire la mort, de faire apparaître la vie et d'opérer une communion de Dieu et de l'homme. Troisième article : le Saint-Esprit, par lequel les prophètes ont prophétisé, les Pères ont appris les choses de Dieu et les justes ont été guidés dans le chemin de la justice, et qui, dans les derniers temps, a été répandu d'une manière nouvelle sur l'humanité, renouvelant l'homme sur toute la terre en vue de Dieu ».

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁸⁷ Cf. Bernard SESBOÛE, *L'Évangile et la Tradition*, Paris, Bayard, 2008, p. 34-38.

⁴⁸⁸ Sur le rapport entre profession de foi et rite baptismal, cf. Paul DE CLERCK, « Les origines de la formule baptismale », dans *Rituels, mélanges offerts au Père Gy*, sous la direction de Paul DE CLERCK et Eric PALAZZO, Paris, Cerf, 1990, p. 199-213.

C'est par ce même mystère que le Verbe de Dieu met en rapport intime de communion l'être humain et Dieu⁴⁸⁹. Et c'est dans la vie liturgique que ce mystère se manifeste par excellence.

Si chez Irénée, la référence à la confession trinitaire baptismale sert d'appui à la règle de la foi, c'est l'eucharistie⁴⁹⁰ qui est interprétée comme une annonce de la venue du véritable roi, l'Emmanuel qui inaugure le royaume de Dieu⁴⁹¹. Il associe en effet la figure de Moïse, descendant de Lévi, au testament de Jacob (Gn 49, 10-11), où il est question de la descendance de Juda. Ainsi, la généalogie royale de Jésus est affirmée par le grand roi législateur de l'Ancient Testament. Jésus est présenté comme le véritable descendant de Juda, le roi attendu et espéré qui introduit une nouvelle justice.

Il est aussi celui qui accomplit la prophétie d'Isaïe qui proclame dans le signe de la vierge la venue d'un sauveur⁴⁹². Dans une interprétation parallèle à celle du texte de la Genèse, Irénée relit Isaïe pour montrer comment le Christ est à la fois roi et juge et en quoi consiste sa justice⁴⁹³. Il souligne l'analogie entre le vin, le sang de la grappe et le sang du Christ dont le fidèle est le bénéficiaire. En effet, ceux qui sont rachetés par le sang du Christ, qui sont lavés par le sang de grappe, boivent de ce sang, se réjouissent en buvant cette boisson et reçoivent l'Esprit qui est joie éternelle⁴⁹⁴.

Certes chez Irénée, l'intelligence des sacrements relève avant tout de sa christologie et même de son christocentrisme⁴⁹⁵. Cependant, à partir de l'idée de la nouvelle descendance comme fruit du baptême, et à une époque ante-nicéenne où la théologie trinitaire en est encore à ses premières formulations, elle présente une ouverture pneumatologique et eschatologique. Comme l'aspersion du sang sur l'assemblée par Moïse (Ex 24), le sang du Christ, la grappe de la vigne du Père, est, de la même façon, répandu pour la multitude. Cette ouverture de la perspective provoquée par une lecture typologique des Écritures, confère à la vie liturgique une

⁴⁸⁹ *Démonstration de la prédication apostolique*, 6–7, 31 et 39–40.

⁴⁹⁰ L'objectif de la *Démonstration* souligne la source baptismale de la foi ; la problématique de l'eucharistie est abordée de manière explicite au Livre IV du traité *Contre les hérésies* : voir IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies, Livre IV*, tome II, éd. A. ROUSSEAU et B. HEMMERDINGER, C. MERCIER, L. DOUTRELEAU, Paris, Cerf, « *SChr* » 100, 2006 (1^e éd., 1965), 17, 5 ; 18, 1, 4-5 ; 33, 2.

⁴⁹¹ *Démonstration de la prédication apostolique*, 57.

⁴⁹² Is 7, 14 : « c'est pourquoi le Seigneur lui-même vous donnera un signe : Voici que la vierge est enceinte, elle enfantera un fils, qu'elle appellera Emmanuel (c'est-à-dire : Dieu-avec-vous).

⁴⁹³ *Démonstration de la prédication apostolique*, 58 et 60.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, 57 : « Il est venu, Celui à qui est réservé la royauté dans les cieux. Et il a « lavé son vêtement dans le vin et son manteau dans le sang de la grappe ». Ce vêtement, tout comme ce manteau, ce sont ceux qui croient en lui et qu'il a purifiés en nous rachetant par son sang. Son sang est dit sang de la grappe : de même, en effet, que ce n'est pas un homme qui fait le sang de la grappe, mais que c'est Dieu qui le crée et qui réjouit ceux qui le boivent, de même ce n'est pas non plus un homme qui a produit la chair et le sang du Christ, mais c'est Dieu qui les a faits. Car le Seigneur lui-même a donné le signe de la Vierge, c'est-à-dire, l'Emmanuel né de la Vierge, cet Emmanuel qui réjouit ceux qui le boivent, autrement dit qui reçoivent son Esprit, qui est Joie éternelle ».

⁴⁹⁵ Cf. Bernard SESBOÛE, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Paris, Desclée, « Jésus et Jésus-Christ », 80, 2000.

dimension eschatologique : renouvelés désormais par le souffle de l'Esprit, ceux qui boivent à la coupe participent au salut à venir⁴⁹⁶.

On ne peut oublier certes que la théologie sacramentaire d'Irénée ne correspond pas à la lente maturation des divers modèles apportés au cours de l'histoire. Il est cependant possible de préciser sa perspective notamment en ce qui concerne le baptême et l'eucharistie. Ce faisant, Irénée se situe dans un cadre disciplinaire qui oblige à revenir au fondement de la foi. Comme célébration du mystère, la liturgie est le socle sur lequel repose la règle de la foi et la voie par laquelle celle-ci devient effective dans la vie des croyants. Dans la suite de la *Démonstration*, et particulièrement dans le sillage de l'enseignement de l'apôtre Paul (cf. notamment les chapitres 3 et 4 de la Lettre aux Romains) Irénée distingue la justice obtenue par l'obéissance à la Loi et celle qui est obtenue par la foi en la promesse. Dans un développement sur l'accomplissement de la promesse faite à Abraham qui souligne que la justice d'Abraham lui est accordée par la foi, Irénée désigne la condition chrétienne à la lumière de la justice par la foi :

Pareillement aussi nous-mêmes, c'est en croyant à Dieu que nous sommes justifiés, car « le juste vivra de la foi ». Ce ne fut donc pas en raison de la Loi que la promesse fut faite à Abraham, mais en raison de la foi, et « ce n'est pas pour le juste qu'une Loi a été établie ». Pareillement aussi nous-mêmes, ce n'est pas par le moyen de la Loi que nous sommes justifiés, mais par le moyen de la foi, une foi qui reçoit le témoignage de la Loi et des prophètes et que nous procure le Verbe de Dieu⁴⁹⁷.

Il est important de repérer l'inversion ici opérée par Irénée : c'est à partir de l'adhésion de foi à la promesse faite par Dieu, adhésion qui existe effectivement lors qu'elle est célébrée que l'homme est justifié. Ainsi, la Loi est comme une sorte de sceau, une confirmation de l'acte de foi célébrée. Le rite fonctionne ainsi comme annonce de la promesse et signe premier de l'alliance. La liturgie se situe ici justement en tant que mémoire vive de la relation constante entre l'être humain et Dieu.

Dans ce jeu, la Loi ainsi que les prophètes qui sont des témoins authentiques de l'action de Dieu, vient en second par rapport à la promesse qui suscite la foi et la célébration de l'action de grâce. Le rite « achève » un processus qui à la fois institue la Loi et manifeste sa valeur. De manière parallèle, la circoncision est le signe même de l'alliance et son mémorial : Abraham devient le père d'une grande nation et il reçoit une terre (Gn 17, 4. 8) ; sa postérité est aussi nombreuse que les étoiles du ciel ; sa femme Sarah, la princesse, enfante un fils dans sa vieillesse et devient ainsi mère des rois de nations (Gn 17, 15-21). Et l'alliance est aussi gage

⁴⁹⁶ *Démonstration de la prédication apostolique*, 53 : « Il est appelé Sauveur parce qu'il a été cause de salut pour ceux qui, en son temps, ont été sauvés par lui de toutes les sortes de maladies et de la mort et parce que, à ceux qui auront cru en lui par la suite, il procurera le salut à venir et sans fin ».

⁴⁹⁷ *Ibid.*, 35.

d'un renouveau des partenaires ce qui se traduit par le changement de nom : Abram est appelé désormais Abraham et Saraï devient Sarah (Gn 17, 5-12).

Irénee insiste sur le fait que la foi d'Abraham s'est manifestée avant qu'il ne soit circoncis. Et « Dieu lui donna la circoncision comme sceau de la justice de la foi qu'il possédait déjà dans son incirconcision »⁴⁹⁸. Et, « après cela, il lui naquit un fils, Isaac, de Sarah, la stérile, selon la promesse de Dieu, et il le circoncit selon ce que Dieu avait disposé »⁴⁹⁹. Si le rite de la circoncision précède la Loi, il est avant tout célébration du don de la promesse et signe de l'alliance. La Loi, à son tour, pose des règles et elle établit un ordre des choses. Pourtant, c'est dans la mesure même où elle pose une limite, qu'elle ouvre de nouvelles possibilités en assurant la démarche croyante et en indiquant la voie qui est celle du Verbe de Dieu⁵⁰⁰.

La tradition biblique et sa relecture par le Nouveau Testament fait passer aussi bien la Loi que la circoncision du plus extérieur au plus intérieur, de la lettre au cœur⁵⁰¹. Elle va ainsi devenir à nouveau source de fécondité pour la *praxis* chrétienne. Si Paul et Irénée à sa suite réaffirment la place de la promesse, ce n'est pas pour nier la Loi, mais pour lui donner sa juste place : le don gracieux de l'amour de Dieu devance toujours en effet et même, demeure à l'origine de toute règle. Par conséquent, les lois et, moins encore des prescriptions rituelles⁵⁰², n'ont point le pouvoir de sauver. Seul l'amour est capable de sauver puisqu'il est le sommet auquel conduisent les lois, qui sans lui, demeurent stériles et caduques. En termes pauliniens, et ici Irénée suit de près l'apôtre dans la Lettre aux Romains, (particulièrement, chapitres 4 et 13) seules la foi, l'espérance et, surtout, l'amour peuvent sauver :

Et que les hommes devaient être sauvés, non selon la prolixité de la Loi, mais selon la concision de la foi et de l'amour, Isaïe le dit en ces termes : « Il achèvera et abrègera sa parole dans la justice, car Dieu produira une parole concise dans le monde entier. » Et c'est pourquoi l'apôtre Paul dit : « La plénitude de la Loi, c'est l'amour », car celui qui aime Dieu a accompli la Loi. Mais le Seigneur aussi, quand on lui demanda quel était le premier commandement, déclara : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ta force ; et le second commandement est semblable à celui-là : tu aimeras ton prochain comme toi-même. » « En ces deux commandements », ajouta-t-il, « tient toute la Loi et les prophètes. » Ainsi, par la foi en lui, il a augmenté notre amour pour Dieu et pour les prochains, en nous rendant pieux, justes et bons. Et c'est pourquoi il a produit « une parole concise dans le monde. »⁵⁰³

Comme le dit Irénée, la règle de la foi, comme l'amour tourné vers Dieu et le prochain, récapitule toute la tradition biblique mais dans la perspective nouvelle apportée par Jésus-

⁴⁹⁸ *Ibid.*, 24 ; cf. Rm 4, 11 et Gn 17, 9-14.

⁴⁹⁹ *Ibid.*

⁵⁰⁰ Cf. *Ibid.*, 35.

⁵⁰¹ Cf. *Ibid.*, 90.

⁵⁰² Cf. *Ibid.*, 96.

⁵⁰³ *Ibid.*, 87.

Christ, le Verbe, la Parole ultime⁵⁰⁴. La Loi, reprise et réinterprétée par les prophètes, n'a pas d'autre fonction que celle de conduire le croyant à l'*agapè*. Donc, aussi bien pour Irénée que pour Paul ce sont les Écritures qui fonctionnent comme *regula fidei* et critère majeur pour discerner la foi. Et, en ce sens, parce que la règle de la foi est celle de l'amour, la célébration des noces de l'agneau est la célébration de l'amour qui dépasse toutes les lois, et qui constitue la véritable loi de vie. Comme figure de la relation d'amour entre Dieu et l'humanité, l'alliance dans le Nouveau Testament réalise l'intériorisation de la Loi tout en lui donnant sa véritable portée : elle se manifeste dans l'amour fraternel. Parce qu'il n'y a pas de séparation entre aimer Dieu et aimer le prochain, la liturgie occupe la place d'un « entre-deux ». Elle dévoile le fond de la loi en lui donnant par la louange et la charité fraternelle, sa nature fondamentale qui est l'amour. Ainsi, ce n'est pas « dans la vétusté de la lettre »⁵⁰⁵ que se montre la Nouvelle Alliance dans les cœurs, annoncée par Jérémie (Jr 31, 33). Ce n'est donc pas l'obéissance ponctuelle à un ensemble de règles qui peut constituer la réponse à cette prophétie. Seule une liturgie du cœur, fondée sur l'amour, véritable mémorial du don pascal de l'amour qui sauve, peut accomplir cette œuvre.

La règle de la foi qui émerge de la lecture chrétienne des Écritures est célébrée et devient manifeste comme don du salut dans la célébration liturgique : le baptême est reçu pour la rémission des péchés au nom de Dieu le Père, au nom de Jésus-Christ, le Fils de Dieu incarné, mort et ressuscité, et dans l'Esprit Saint de Dieu⁵⁰⁶. C'est pourquoi Irénée affirme : « Nous avons reçu le Seigneur de la Loi, le Fils de Dieu, et, par la foi en lui, nous apprenons à aimer Dieu de tout notre cœur et notre prochain comme nous-mêmes ; or, l'amour de Dieu exclut tout péché et l'amour envers le prochain ne fait pas de mal à ce prochain »⁵⁰⁷. Ainsi, la règle de la foi rejoint le commandement nouveau de la Nouvelle Alliance, la Loi de l'amour qui est par excellence, la loi du baptême et de l'eucharistie⁵⁰⁸, loi de la liturgie.

⁵⁰⁴ IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, Livre IV, Paris, Cerf : t. I : édition critique d'après les versions arménienne et latine sous la direction d'Adelin ROUSSEAU, avec la collaboration de Bertrand HEMMERDINGER, Louis DOUTRELEAU, Charles MERCIER, introduction, notes justificatives, tables, « *SChr* » 100.1, 2006 (1^{er} éd. 1965) ; t. II : ID., texte et traduction, « *SChr* » 100.2, 2006 (1^{er} éd., 1965), 12, 1 – 13,4, notamment 12, 3 : « Ainsi donc, puisque dans la Loi comme dans l'Évangile le premier et le plus grand commandement est le même, à savoir aimer le Seigneur Dieu de tout son cœur, et le second pareillement, à savoir aimer son prochain comme soi-même, la preuve est faite qu'il n'y a qu'un seul et même Législateur. Les commandements essentiels de la vie, du fait qu'il sont les mêmes d'un côté et de l'autre, manifestent en effet le même Seigneur : car, il a édicté des commandements particuliers adaptés à l'une et l'autre alliance, pour ce qui est des commandements universels et les plus importants, sans lesquels il n'est pas de salut, ce sont les mêmes qu'il a proposés de part et d'autre ».

⁵⁰⁵ *Démonstration de la prédication apostolique*, 90.

⁵⁰⁶ Cf. *Ibid.*, 3 (*La foi reçue des apôtres*).

⁵⁰⁷ *Ibid.*, 95.

⁵⁰⁸ Cf. *Ibid.*, 87.

b) Tertullien : une intelligence juridique et une apologétique de la coutume

Dans une étude sur le caractère juridique de la liturgie, considérer la pensée de Tertullien en tant qu'auteur représentatif du christianisme antique est fort intéressant⁵⁰⁹. Connu comme « juriste », même s'il ne l'était pas formellement, sa manière d'écrire et de raisonner, en cela, nettement différente de celles d'Irénée ou de Clément, s'exprime dans des formes et un langage qui appartiennent à l'approche du droit⁵¹⁰. Même si son sens n'est pas univoque, « l'expression *regula* (...) revient soixante-huit fois dans son œuvre, dont douze fois dans le seul *De praescriptione* »⁵¹¹. Si en matière de foi, *regula* signifie limite, mesure, détermination,⁵¹² elle prend ici un sens équivalent à ce que nous désignons par le Credo ou le symbole de la foi⁵¹³. La règle de la foi exposée par Tertullien se présente comme un enseignement doctrinal. Pour éclairer son raisonnement, particulièrement dans son combat contre les hérésies, Tertullien distingue deux aspects mais sans toutefois les séparer : « le contenu dogmatique qui, au-delà de la règle de la foi, recouvre la dimension sacramentelle, ecclésiologique et sotériologique (*doctrina*) et la pratique qui recouvre l'enseignement, la liturgie, la vie spirituelle et les règles morales (*disciplina*) »⁵¹⁴.

Sans pouvoir préciser s'il s'agit d'exposer la foi à partir d'un des Symboles en usage à l'époque de Tertullien, et en vue de la formation de catéchumènes, il s'agit d'une présentation de la doctrine chrétienne destinée à réaffirmer la confession de la foi reçue des apôtres face aux contestations des hérétiques. Le cœur de la Tradition est donc condensé dans cette *regula*⁵¹⁵. Selon Tertullien, la règle est instituée par le Christ lui-même, mais non par un acte formel, une loi écrite. C'est une règle qui s'inscrit dans une histoire et dont les patriarches et les prophètes sont les témoins, ce qui fait qu'elle a précédé le christianisme. En effet, cette règle est une

⁵⁰⁹ Cf. P. SINISCALCO, « Tertullien », *DECA*, t. 2 : J – Z, p. 2390-2397 ; Jérôme ALEXANDRE, *Le Christ de Tertullien*, Paris, Desclée Mame, « Jésus et Jésus-Christ » 88, 2004.

⁵¹⁰ Sur l'argumentation juridique de Tertullien voir : TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, Introduction, texte critique, en notes de R. F. REFOULE, et traduction de P. de LABRIOLLE, Paris, Cerf, « *SChr* » 46, 1957, p. 20-36.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 50.

⁵¹² Cf. René BRAUN, *Deus christianorum. Recherche sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, PUF, 1962, p. 446-453, sur la richesse et complexité du terme « règle de foi » et de son emploi par Tertullien comme « un résumé, une récapitulation, le *caput* de toute doctrine révélée ».

⁵¹³ *Traité de la prescription contre les hérétiques*, XIII, 1-6 : « La règle de la foi – car il nous faut faire connaître dès maintenant ce que nous défendons – est celle qui consiste à croire : « qu'il n'y a qu'un seul Dieu qui n'est autre que le Créateur du monde ; que c'est lui qui a tiré l'univers du néant par son Verbe émis avant toutes choses ; que ce Verbe fut appelé son fils, qu'au nom de Dieu il apparut sous diverses figures aux patriarches, qu'il se fit entendre en tout temps par les prophètes, enfin qu'il descendit par l'esprit et la puissance de Dieu le père dans la Vierge Marie, qu'il devint chair dans son sein et que né d'elle 'sa vie devint celle de Jésus-Christ' ; qu'il 'proclama' ensuite la loi nouvelle et la nouvelle promesse du royaume des cieux, qu'il fit des miracles, qu'il fut crucifié, qu'il ressuscita le troisième jour, qu'il envoya à sa place la force du Saint-Esprit pour conduire les croyants ; qu'il viendra dans la gloire pour prendre les saints et leur donner la jouissance de la vie éternelle et des promesses célestes, et pour condamner les profanes au feu éternel, après la résurrection des uns et des autres et le rétablissement de la chair ». Telle est la règle que le Christ a instituée (comme je le prouverai), et qui ne saurait soulever parmi nous d'autres questions que celles que suscitent les hérésies et qui font les hérétiques ».

⁵¹⁴ Cf. R. BRAUN, *Deus christianorum*, p. 423-425.

⁵¹⁵ Cf. *Traité de la prescription contre les hérétiques*, 20, 1-9.

relecture du mystère du salut à partir de la vie de Jésus : le Verbe de Dieu qui guide toute l'histoire et qui est entré dans l'histoire en prenant chair du sein de la Vierge Marie, a vécu au milieu des hommes. Chez Tertullien, la compréhension de l'économie salvifique part du serviteur qui donne sa vie, en s'offrant en sacrifice : il est mort, il a vaincu la mort et il est ressuscité. Il donne aux siens l'Esprit qui poursuit son œuvre. Ainsi, la nouvelle Loi instituée par le Christ et manifestée dans son mystère pascal sera assumée par le peuple de l'Esprit Saint. La *regula* est à la fois christologique et pneumatologique : elle se présente comme fondement paradoxal qui conjugue l'intangible de la foi avec la dynamique de l'Écriture et de la Tradition.

Joseph Moingt attire l'attention sur la manière dont la règle de foi s'est, comme c'est le cas pour Irénée et Tertullien, peu à peu fixée à partir de la prédication des Pères de l'Église. Ceci aide à comprendre comment la coutume religieuse devient règle de la foi, donc tradition, mais aussi son rapport avec la liturgie. Dans la *Théologie trinitaire de Tertullien*, J. Moingt évoque l'élaboration progressive et le passage d'une règle binaire (Père et Fils) à une règle ternaire (Père, Fils et Saint-Esprit), dans le contexte de la profession de foi à l'occasion des baptêmes :

La règle ternaire n'existait donc pas, elle non plus, sous la forme codifiée d'un symbole récité, ni oral ni écrit. Elle existait sous forme de schéma mémoriel, d'une structuration didactique, progressivement acquise par l'habitude de l'enseignement pastoral, et se constituant en répertoire de séquences consacrées par la tradition. Prédicateurs et écrivains s'en inspiraient librement, amplifiant ou abrégant tel ou tel article, choisissant et remodelant les séquences selon les besoins de leur exposé. Quand nous disons que les règles de vérité qu'on lit chez Irénée et chez Tertullien attestent l'existence d'un symbole trinitaire à caractère baptismal, c'est à ce schéma-type que nous pensons, et non à une formule rédactionnelle fixe qu'ils « citeraient » approximativement. Toutefois, à force d'être répétée par les prédicateurs et retranscrite par les écrivains, la règle de vérité se fixait peu à peu dans des expressions stéréotypées et des enchaînements automatiques, et prenait de plus en plus l'allure et la valeur d'un résumé officiel de la foi ecclésiastique⁵¹⁶.

Ce processus ecclésial de condensation graduelle de la règle de la foi est composite et complexe. Par l'expression « habitude de l'enseignement pastoral », on peut comprendre la catéchèse et la célébration liturgique (baptême et eucharistie) mais aussi la pratique de la diaconie. C'est peu à peu qu'un « schéma type » de la foi baptismale devient un « résumé de la foi ecclésiastique ». L'habitude de célébrer et de vivre selon la foi trinitaire transmise et réaffirmée dans l'enseignement est suffisamment puissante pour donner un cadre à la foi et en fixer les limites sans avoir besoin de faire appel à des lois positives. Cette dynamique imprime un mouvement qui forme et informe la foi par la répétition. La coutume (*consuetudo*) se fixe peu à peu, pour devenir l'expression de la Tradition. Avec la catéchèse, la liturgie se présente

⁵¹⁶ Joseph MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien – histoire, doctrine et méthodes*, Paris, Aubier, « Théologie », 68, 1966, p. 86.

comme une « didactique » par excellence de la foi, où les symboles en tant que formulations canoniques rendent visible la règle de la vérité de la communauté chrétienne.

Pour Joseph Moingt, il n'y a pas encore de formules précisément rédigées, ce qui est cohérent avec les conditions de la vie chrétienne à l'époque de Tertullien. Dans un cadre historique marqué par la première évangélisation, où il fallait à la fois annoncer et défendre la foi chrétienne, transmettre le contenu de cette foi est plus important qu'en fixer l'exposé. La force de la transmission ne se trouve pas dans la précision de formulations canoniques. La force de la Tradition se trouve dans sa capacité de communiquer la foi dans chaque contexte culturel différent, dans une fidélité créative à la source scripturaire. Par conséquent, c'est l'expérience de la foi manifestée dans la communauté qui se rassemble au nom de Jésus, pour rendre gloire au Père dans l'Esprit, qui devient, telle une loi, « inscrite sur le cœur », la norme première de la foi.

Avec les Églises d'Afrique qui lui sont unies, elle ne connaît qu'un seul Dieu créateur de l'univers ; Jésus-Christ, né de la Vierge Marie, fils du Dieu créateur ; la résurrection de la chair. Elle associe la loi et les prophètes aux écrits évangéliques et apostoliques : c'est là qu'elle puise sa foi. Cette foi, elle la marque avec l'eau, elle la revêt du Saint-Esprit, elle la nourrit de l'eucharistie ; elle exhorte au martyre et n'admet personne à l'encontre de cette doctrine.⁵¹⁷

Ce passage est un témoignage particulièrement éclairant sur la manière dont les communautés chrétiennes de l'Antiquité comprenaient la règle de la foi à partir d'une perspective où toutes les dimensions de la vie de la foi sont reliées en profondeur. La foi trinitaire qui se manifeste dans l'histoire est vivante et agissante dans la vie liturgique (baptême et eucharistie) par la grâce de l'Esprit, qui suscite le témoignage (martyre) de tous ceux qui y adhèrent. Ce n'est pas une coutume au sens faible du terme, mais la coutume qui englobe l'existence chrétienne se condense dans la vie sacramentelle.

Au-delà de ce regard théologique sur la coutume, il est nécessaire de revenir à sa densité juridique. Tertullien n'hésite pas à relier la coutume et le droit dans son traité *sur la Couronne* qui porte en première ligne sur la question débattue de savoir si les soldats chrétiens peuvent accepter la couronne qui était un signe d'attachement à l'empereur qui avait une valeur religieuse :

Si l'Écriture n'a rien précisé, c'est confirmé par une coutume, qui sans aucun doute vient de la tradition. Comment, en effet, quelque chose pourrait s'imposer qui n'eût été d'abord transmise ? – Même en matière de tradition répliqueras-tu, on doit exiger une autorité écrite ! Cherchons donc si la tradition ne doit être reçue que sous forme écrite. Nous récuserons volontiers celle-ci, si nous ne trouvons aucun autre cas d'observances suivies sans aucune preuve scripturaire, et seulement en tant que traditions appuyées sur la coutume. Ainsi pour commencer par le baptême : avant descendre dans l'eau, et un peu avant d'entrer dans l'Église en donnant la main

⁵¹⁷ *Traité de la prescription contre les hérétiques*, 36, 4-5.

à l'évêque, nous jurons que nous renonçons au diable, à ses pompes et à ses anges. Puis, on nous plonge trois fois, et nous répondons par paroles qui dépassent ce que le Seigneur a précisé dans l'Évangile. Puis, nous goûtons au mélange de lait et de miel, et de ce jour-là, durant une semaine nous nous abstenons du bain quotidien. Le sacrement de l'eucharistie, donné par le Seigneur au cours d'un repas, et confié à tous, nous ne le recevons que lors de réunions avant l'aube et de nulle autre main que celle des présidents. Nous faisons des offrandes pour les défunts, et lors des anniversaires des naissances au ciel (des martyres)⁵¹⁸. Le dimanche nous regardons le jeûne et la génuflexion comme prohibés. Nous profitons de la même dispense, du jour de Pâques à la Pentecôte. Nous souffrons vivement si quoi que ce soit tombe à terre de notre calice ou de notre pain. A chaque départ, à chaque démarche, en rentrant et en sortant, en se chaussant, en se lavant, à table, en allumant, en s'allongeant pour le repos, en se couchant – quoi que ce soit que nous fassions, nous nous signons le front. Or, à propos de toutes ces habitudes et bien d'autres, si tu cherches dans la loi scripturale, tu n'eniras aucune. Tu t'apercevras que c'est la tradition qui est à l'origine, tradition que l'usage a confirmée et que la foi observe⁵¹⁹.

La manière dont Tertullien répond à la question de l'obéissance aux traditions non écrites relève trois éléments essentiels. D'abord, les Écritures ne contiennent pas toutes les normes à suivre. Ensuite, la tradition ecclésiastique et les coutumes liturgiques acquièrent une force juridique indépendamment d'une formalisation soutenue par l'autorité des Écritures. Il y a dans ce processus la manifestation de la dynamique propre de la coutume en tant que source du droit (*dynamis iures*). Il ne s'agit pas d'un processus juridique au sens formel du terme. Mais le déploiement de la ritualité dans la vie ordinaire (par ex. le signe de la croix répété au long de la journée comme moyen de « consacrer » la vie à Dieu) donnent à la liturgie une capacité de former et d'« encadrer » toute la vie, tout en transmettant un contenu qui entretient la vie de la foi. Enfin, parce que ces rites ne sont pas dans les Écritures mais sont portés par la coutume, on voit ici comment la coutume, en tant que partie intégrante de la Tradition est source du droit.

Quand Tertullien évoque les pratiques rituelles et de piété, il désigne implicitement le fait que la vie de l'Église et la vérité qu'elle professe ne sont pas des principes abstraits mais rejoignent chacun dans son existence concrète. Donc, si l'Écriture est la norme fondamentale, puisque donnée par Dieu lui-même, la transmission des Écritures par les Apôtres vient à la

⁵¹⁸ Sur le culte des martyres voir : Adhemar D'ALEX, *La théologie de Tertullien*, Paris, Beauchesne & Cie, Paideia Éditrice Brescia « Biblioteca classica di studi teologici » 1, 1974 (2^e éd.), p. 315.

⁵¹⁹ TERTULLIEN, *De Corona*, édition, introduction et commentaire de Jacques FONTAINE, Paris, PUF, « Érasme », 1966, 3,1 - 4,2, p. 63-70 : « ³¹Hanc si nulla scriptura determinavit, certe consuetudo corroboravit, quae sine dubio de traditione manavit. Quomodo enim usurpari quid potest, si traditum prius non est ? Etiam in traditionis obtentu exigenda est, inquis, auctoritas scripta. ³²Ergo quaeramus an et traditio nisi scripta non debeat recipi. Plane negabimus recipiendam, si nulla exempla praeiudicent aliarum observationum, quas sine ullius scripturae instrumento, solius traditionis titulo et exinde consuetudinis patrocinio vindicamus. Denique, ut a baptisate ingrediar, aquam adituri ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia, sub antistitis manu, contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eis. ³³Dehinc ter mergitatur amplius aliquid respondentem quam Dominus in euangelio determinavit. Inde suscepti, lactis et mellis concordiam praegustamus, exque ea dia lauacro quotidiano per totam ebdomadem abstinemus. Eucharistiae sacramentum, et in tempore uictus et omnibus mandatum a Domino, etiam antelucanis coetibus nec de aliorum manu quam praesidentium sumimos. Oblationes pro defunctis, pro natalitiis, annua die facimus. ³⁴Die dominico ieiunium nefas ducimus, uel de geniculis adorare. Eadem immunitate a die Paschae in Pentecosten usue gaudemus. Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur. Ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad uestitum, ad calciatum, ad lauacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quacumque nos conuerstio exercet, frottem signaculo terimus. ⁴¹Harum et aliarum eiusmodi disciplinarum si legem expostules, scripturarum nullam leges. Traditio tibi praetendetur eutrix et consuetudo confirmatrix et fides obseruatrix » ; trad. fr. de Jean STEINMANN, *Tertullien*, Paris, Éditions du Chalet, « Parole et Tradition », 1967, p. 218.

rencontre de la vie des gens⁵²⁰. De nouvelles pratiques naissent de cette rencontre et, finalement, elles deviennent des témoignages du développement du dépôt de la foi⁵²¹.

Comme le souligne Tertullien, la communion des néophytes par celui qui préside la célébration semble s'écarter du récit de l'institution de l'eucharistie. Il n'y a pas ici pour autant de trahison des Écritures, mais plutôt une manière de traduire le commandement donné à tous par le Seigneur : « prenez et mangez », « prenez et buvez », qui s'adapte à la circonstance particulière de la célébration des sacrements de l'initiation chrétienne. C'est la source scripturaire qui demeure la référence fondamentale et même si les rites liturgiques ne sont pas, comme tels, prescrits par les Écritures, c'est sous leur inspiration que l'Église puise les ressources pour actualiser la mémoire de la Pâque du Seigneur, dans les circonstances historiques et culturelles les plus diverses⁵²².

En faisant usage d'expressions appartenant au lexique juridique⁵²³, Tertullien déploie un raisonnement qui tend à manifester combien « le droit coutumier opposé au droit écrit est susceptible d'en tenir lieu »⁵²⁴. On peut donc en inférer qu'une coutume stable doit être observée en tant que droit et considérée comme une loi non écrite. Pourtant, pour Tertullien, la compréhension de la coutume semble distincte de celle du droit romain. Si dans le droit romain, la coutume s'enracine dans les mœurs, Tertullien l'associe à la Tradition qui procède des Écritures, ce qui marque son caractère proprement chrétien⁵²⁵. C'est pour cela qu'elle sert de critère pour discerner d'autres pratiques, comme le port de la couronne.

⁵²⁰ Voir J. STEINMANN, *Tertullien*, p. 218-219 : « la vie quotidienne, surtout sacramentelle, de la communauté, était déjà réglée, comme elle l'est aujourd'hui, par une tradition liturgique impérative. Et Tertullien, justement au sujet de l'Eucharistie, distingue for bien l'apport spécifique de la tradition. Et il affirme qu'elle « règle la foi ».

⁵²¹ Cf. Adhemar D'ALES, *La théologie de Tertullien*, p. 258-259 : « La tradition de l'Église n'éclaire pas seulement la foi des chrétiens, elle peut fixer la discipline sur des points où l'Écriture est muette. A cet égard, le traité *De corona* renferme des déclarations importantes (...) Il cite comme exemple le rite du baptême, celui de l'eucharistie, les offrandes pour les morts, les fêtes des martyrs, la liturgie du dimanche, celle du temps de Pâques, le soin qu'on prend de ne pas laisser tomber à terre un goutte du calice ou une miette du pain (eucharistique), le signe de la croix ; (...) après avoir rappelé brièvement l'immutabilité de la foi, il revendique, pour la discipline de l'Église, le droit du progrès ».

⁵²² Cf. J.-R. ARMOGATHE, « Note sur la *Traditio* chez Tertullien », *Communio* XLII 5, n° 253, septembre-octobre 2017, p. 43.

⁵²³ Cf. TERTULLIANI, *De Corona*, 3,1 – 4,1, notes p. 62-70 ; dans cette partie du *De Corona*, Tertullien utilise 16 mots ou expressions caractéristiques du champ lexical du droit : *obseruationem inueteratam* ; *praeueniendo* ; *praeiudicent* ; *statum* ; *consuetudo* ; *traditione... ursupari* ; *etiam in... obtentu* ; *plane negabimus* ; *exempla* ; *instrumento* ; *titulo* ; *contestamur* ; *quam... determinauit* ; *disciplinarum* ; *legem* ; *debeatur* ; sur l'emploi de termes judiciaires par Tertullien voir : Fabien DAVIER, *Les écrits catholiques de Tertullien : formes et normes*. Volume I, école doctorale « langages, Espaces, Temps, Sociétés », Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, EA 4011, de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Besançon, le 18 décembre 2009 ; disponible sur : https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00482060/file/these_vol_I_Noir_et_blanc.pdf (consulté le 07 juillet 2020).

⁵²⁴ TERTULLIANI, *De Corona*, p. 62-63, note de bas de page, qui renvoie à la sentence d'Ulpien (dig. I, 3, 33) : « *diuturna consuetudo pro iure et lege in his quae non ex scripto descendunt obseruari solet* » ; *De Corona* 4, 5 : « *Consuetudo autem etiam in ciuilibus rebus pro lege suscipitur, cum deficit lex, nec differt scriptura an ratione consistat, quando et legem ratio commendat* », trad. fr. Adhemar D'ALES, *La théologie de Tertullien*, p. 260 : « En matière civile, on admet que la coutume supplée au défaut de loi ; écrite ou non, elle passe pour le code authentique de la raison ».

⁵²⁵ Jean-Claude FREDOUILLE, « Argumentation et rhétorique dans le *De corona* de Tertullien », *Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique* 41, 1984, p. 100-101.

Cette relation essentielle en régime chrétien entre coutume et tradition n'élimine pas pour autant celle qui existe entre coutume et mœurs⁵²⁶ : « La valeur juridique de la coutume, pour suppléer la loi, montre l'autorité de toute norme fondée en raison ; elle justifie ainsi la création d'observances, même proprement chrétiennes, susceptibles de s'appuyer d'ailleurs sur un précepte paulinien »⁵²⁷.

En cherchant à rapprocher et à relier la coutume avec la Tradition reçue des Apôtres, c'est-à-dire avec la vie chrétienne qui se déploie au fur et à mesure que croît l'Église, Tertullien met au centre l'autorité de l'Église qui guidée par l'Esprit définit les usages dans les rites et dans d'autres pratiques religieuses. Ceux-ci, même s'ils ne sont pas explicitement consignés dans les Écritures, en constituent un déploiement : car « le propre d'une coutume est précisément d'être non écrite et pourtant de tenir lieu de loi »⁵²⁸.

Il est difficile de préciser dans quelle mesure la manière dont Tertullien aborde ces questions et son recours au vocabulaire et à la logique du droit, ont influencé une tendance juridique en liturgie. Néanmoins, on voit ici que c'est très tôt, que la liturgie en tant que coutume faisant partie de la Tradition de l'Église, a été comprise sous cet angle. Pour Tertullien, comme pour Irénée et pour Basile⁵²⁹, les Écritures et la Tradition vont ensemble.

c) La coutume de l'eucharistie et la règle de la foi d'après Clément d'Alexandrie

L'œuvre de Clément d'Alexandrie est de grande portée pour la compréhension du christianisme antique. Cet auteur né à Athènes vers 150 et mort vers 215, est un philosophe grec devenu chrétien qui cherche à exprimer la foi chrétienne dans la culture grecque⁵³⁰. Plusieurs de ses écrits correspondent à des thèmes « eucharistiques »⁵³¹. Et il aborde le sujet à partir de trois angles essentiels : le combat contre les hérésies ; indirectement quand il traite divers sujets ayant rapport avec l'eucharistie ; et enfin directement en considérant les rites eucharistiques. Pourtant, ce n'est que ponctuellement qu'il utilise les termes « eucharistie » ou

⁵²⁶ Voir R. BRAUN, *Deus christianorum*, p. 428-429, sur le rapport entre tradition et coutume chez Tertullien.

⁵²⁷ *De Corona*, note 4, p. 69 ; et aussi la note 5, p. 74-75 : « La raison étant le fondement de la loi comme de toute institution humaine, toute observance raisonnable, même non écrite, possède en raison la même autorité qu'une loi. Tertullien utilise ici l'effort des juristes de l'Empire pour élaborer une philosophie de droit qui en permette la systématisation rationnelle. Effort commencé dès la République dans le sillage des Grecs, et particulièrement du rationalisme stoïcien (...) Une filière intellectuelle va permettre à Tertullien de remonter par la raison au fondement naturel, et par là divin, de toute observance raisonnée ».

⁵²⁸ J.-C. FREDOUILLE, « Argumentation et rhétorique dans le *De corona* de Tertullien », p. 101.

⁵²⁹ Cf. *Supra*, p. 40-41, en notes de bas de page, l'extrait du *Traité du Saint Esprit* de St Basile le Grand.

⁵³⁰ Cf. M. MEES, « Clément d'Alexandrie », *DECA*, t. 1, 499-503 ; aussi : Philippe HENNE, *Clément d'Alexandrie*, Paris, Cerf, 2016 ; et spécialement : Gilles DORIVAL, Alain LE BOULLUEC, *L'Abeille et l'Acier, Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris, Les Belles Lettres, 2019, p. 14-36, qui donne un aperçu général sur la personne et la vie de Clément d'Alexandrie.

⁵³¹ Cf. André MEHAT, « Clément d'Alexandrie. L'Eucharistie dans l'Écriture. – L'Eucharistie dans l'Église. – Repas spirituel et sacrifice. – Nourriture spirituelle. – Le « Mélange » Eucharistique. – « manger le Logos », dans Willy RORDORF (dir.), *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, Beauchesne, « Le Point théologique » 17, 1976, p. 101-128.

les expressions « repas du Seigneur », ou encore « manger et boire le corps et le sang du Seigneur ». C'est dans *Le Pédagogue*⁵³² et *Les Stromates*⁵³³ qu'on trouve les exemples les plus connus.

Au livre II du *Pédagogue*, dans le cadre d'un exposé destiné à proposer aux chrétiens une règle de vie quotidienne imprégnée de l'Évangile, Clément expose une vision de l'Eucharistie qui distingue deux niveaux, celui de la chair d'une part, et celui de l'Esprit, d'autre part :

Or, le sang du Seigneur est double : d'un côté, celui de sa chair, qui nous a rachetés de la perdition ; de l'autre, celui de son Esprit, celui qui nous a oints. Et, c'est boire le sang de Jésus que de participer à l'incorruptibilité du Seigneur. L'Esprit est la force du Logos, comme le sang celle de la chair. C'est donc d'une façon analogique que le vin est mélangé à l'eau, et qu'à l'homme est mélangé l'Esprit : l'un nourrit pour la foi, c'est le mélange (d'eau et du vin) ; l'autre conduit à l'incorruptibilité, c'est l'Esprit ; et à son tour, le mélange des deux, c'est-à-dire de la boisson et du Logos, a nom Eucharistie, une grâce qu'on loue pour sa beauté : y avoir part selon la foi sanctifie et le corps et l'âme, ce mélange divin qu'est l'homme, en qui la volonté du Père fait se mêler mystérieusement l'Esprit et le Logos⁵³⁴.

C'est donc dans le mélange d'eau et de vin dans le calice, que Clément voit une « analogie » avec cette approche de l'eucharistie, mais surtout qu'il envisage ce que plus tard, on désignera en Occident à partir de la notion d'effet du sacrement. Participer à l'Eucharistie sanctifie l'homme. Et cette vision est liée à une anthropologie : en effet la sanctification s'exerce sur le corps et l'âme, « ce mélange divin qu'est l'homme, en qui la volonté du Père fait se mêler mystérieusement l'Esprit et le Logos ». On voit ainsi comment la coutume liturgique du mélange d'eau et de vin est interprétée par Clément comme figure de la vie chrétienne, mais on est loin d'une conception rubricale de la liturgie.

Mais c'est dans un autre passage du *Pédagogue* où il s'appuie sur la remontrance ferme de Paul adressée aux Corinthiens (1 Co 11, 17-22) que Clément manifeste le lien entre la liturgie et la règle de vie chrétienne : « C'est toujours avec la pensée que le Seigneur est présent qu'il faut régler notre conduite, de peur que, à nous aussi peut-être, comme aux Corinthiens, l'Apôtre n'adresse ces mots irrités : « Quand vous vous réunissez, il n'est pas possible que vous preniez le repas du Seigneur ! »⁵³⁵

⁵³² CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, Paris, Cerf : livre I : trad. I. MARROU, M. HARL, « *SChr* » 70, 1983 (réimpr. de la 1^{er} éd., 1960) ; livre II : trad. C. MONDESERT et H.-I. MARROU, « *SChr* » 108, 1965 ; livre III : trad. C. MONDESERT, H.-I. MARROU et C. MATRAY, « *SChr* » 158, 1970.

⁵³³ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, Paris, Cerf : livre I, trad. C. MONDESERT et M. CASTER, « *SChr* » 30, 2013 (1^{er} éd. 1951) ; livre II : trad. C. MONDESERT et P.-T. CAMELOT, « *SChr* » 38, 2013 (1^{er} éd., 1954) ; livre IV : trad. C. MONDESERT et A. VAN DEN HOEK, « *SChr* » 463, 2001 ; livre V : t. I. trad. A. LE BOULLUEC et P. VOULET, « *SChr* » 278, 2006, (réimpr. de la 1^{er} éd. rev. et corr., 1981) et t. II. commentaire, bibliographie et index, A. LE BOULLUEC, « *SChr* » 279, 2009, (réimpr. de la 1^{er} éd., 1981) ; livre VI : trad. P. DESCOURTIEUX, « *SChr* » 446, 1999 ; livre VII : trad. A. LE BOULLUEC, « *SChr* » 428, 1997.

⁵³⁴ *Pédagogue* II, 19, 3 – 20, 1.

⁵³⁵ *Ibid.*, 33, 5.

Clément reprend à nouveau la mise en garde de Paul adressée aux Corinthiens dans un passage des *Stromates* :

Il est donc indispensable que tous deux s'examinent, l'un pour savoir s'il est digne de parler et de laisser des notes écrites, l'autre s'il a le droit d'écouter et de lire : tout comme pour l'Eucharistie. Quand le pain est rompu, selon la coutume, on laisse parfois à chaque assistant la décision d'en prendre sa part. Car pour choisir ou rejeter en toute sûreté rien ne vaut notre conscience, et son fondement solide, c'est une vie droite jointe à la bonne doctrine. De même, suivre ceux qui ont déjà été éprouvés et qui ont réussi est excellent pour la connaissance de la vérité et l'accomplissement des préceptes. « Aussi, quiconque mangera le pain ou boira le calice du Seigneur indignement sera coupable envers le corps et le sang du Seigneur. Que l'homme s'examine lui-même, et qu'ensuite il mange de ce pain et boive à ce calice »⁵³⁶.

Ces extraits permettent donc de tirer une remarque sur la relation entre la liturgie et la règle de vie chrétienne qui peut sembler aujourd'hui une évidence. Dans la communauté chrétienne d'Alexandrie la célébration de l'eucharistie occupe une place centrale et le discours de Clément soit comme « formé » par cette pratique « eucharistique »⁵³⁷.

La coutume liturgique est chez Clément reliée en profondeur aux sources du Nouveau Testament. Avec le baptême et le chant des psaumes, la pratique eucharistique apparaît comme cet ensemble de coutumes qui font l'identité de la communauté chrétienne au sens fort du terme⁵³⁸. Et cette pratique liturgique intègre la règle de la foi.

On comprend mieux alors la force de l'opposition de Clément aux hérésies et le lien entre ce que l'on peut appeler une orthodoxie de la foi et une orthopraxie de la liturgie. Clément dénonce les usages rituels des courants encratites spécialement les aquariens (appelés aussi hydroparastates)⁵³⁹. Ce courant ascétique qui perdure entre le II^e et IV^e siècles, prêchait un christianisme de type rigoriste interdisant le mariage et donc la procréation, mais aussi la consommation des viandes et notamment du vin. L'eucharistie était donc célébrée sans vin, c'est-à-dire avec du pain et de l'eau⁵⁴⁰. Dans les *Stromates*, Clément dénonce la pratique des aquariens comme étant contraire à la règle de l'Église :

⁵³⁶ *Strom.* I, 5,1-3.

⁵³⁷ Sur le rapport entre Clément et l'Église d'Alexandrie, voir : Gilles DORIVAL, Alain BOULLUEC, *L'Abeille et l'Acier*, p. 27-31.

⁵³⁸ Paola DRUILLE, *Clemente de Alejandría y las costumbres sociales en el marco apologético del Pedagogo*, 1^e éd., Santa Rosa, Universidad Nacional de La Pampa, Inst. de Estudios Clásicos, Argentina, 2013, E-Book, ISBN 978-950-863-195-4, p. 303-307.

⁵³⁹ Cf. C. ANTOINE, « Encratites », *Dictionnaire de théologie catholique* (en abrégé *DThC*), t. V : Enchantement – Fiume, commencé sous la direction de A. VACANT, continué sous celle de E. MANGENOT, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs, Paris, Letouzey et Ané, 1913, col. 4-14 ; F. COCCHINI, « Aquariens », *DECA*, t. 1, 199 ; P. BATIFFOL, « Aquariens », *DACL*, t. I/2, 1907, col. 2648-2654.

⁵⁴⁰ Cf. Andrew MCGOWAN, *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford, Clarendon Press, « Oxford Early Christian Studies », 1999 ; l'auteur montre que le repas eucharistique a été célébré avec de l'eau mais aussi avec du pain et du sel, du pain et du fromage, ou encore du pain et du poisson ; cette étude s'appuie sur la documentation émanant de ces courants dissidents, que combat Clément d'Alexandrie, mais également Irénée de Lyon, Eusèbe de Césarée, et Cyprien de Carthage.

« Et voici mon invitation à ceux qui manquent de sens », dit la Sagesse visiblement aux hérétiques : « Mettez la main, pleins de joie, sur le pain du mystère, et sur l'eau dérobée qui est si douce ! » Quand l'Écriture place ici, clairement, les mots pain et eau, elle ne vise personne d'autre que les hérétiques qui utilisent le pain et l'eau, dans l'oblation, en dehors de la règle de l'Église. Car il en est même qui célèbrent l'Eucharistie avec l'eau pure⁵⁴¹.

Plus nettement encore, dans *Le Pédagogue*, Clément s'appuie sur l'Évangile de Matthieu (Mt 11, 19) pour condamner la pratique des aquariens : « Le Fils de l'homme est venu et l'on dit : Voyez, c'est un homme qui mange et boit du vin, un ami des publicains. » Nous avons donc là encore un point établi contre les Encratites⁵⁴². Il ne s'agit donc pas ici de régler simplement un aspect de pratique rituelle : « la norme de l'Église » est avant tout la lettre même des Écritures.

Dans une catéchèse de type mystagogique, Clément d'Alexandrie souligne le rapport intime entre l'acte de manger le pain et de boire le vin avec la participation à la chair et au sang du Seigneur⁵⁴³. C'est comme lui-même le signale à plusieurs reprises, un commentaire des Écritures dans le « genre symbolique », et qui associe les deux démarches typologique et allégorique⁵⁴⁴. Si le domaine visé par Clément est pluriel, la liturgie en fait partie mais presque toujours de manière indirecte. Ce n'est pas une règle rituelle qu'il commente, mais c'est à partir d'une perspective théologique sur la condition de ceux qui sont devenus enfants de Dieu par le baptême, qu'il déploie la pratique sacramentelle. L'eucharistie (pain et vin, Corps et Sang du Seigneur, Verbe incarné, Parole faite chair) est la nourriture par excellence.

La façon dont Clément aborde l'eucharistie permet-elle de comprendre la réalité rituelle comme « règle » ? La pensée de Clément sur la règle de l'Église se trouve plus clairement résumée au livre VI des *Stromates* :

Mais « tout est droit au regard de ceux qui comprennent », affirme l'Écriture, c'est-à-dire de tous ceux qui reçoivent et conservent fidèlement selon la règle de l'Église une explication des Écritures mise en lumière par Lui-même. Or, la règle de l'Église, c'est l'accord à l'unisson de la Loi et des Prophètes avec le Testament transmis lors de la venue du Seigneur⁵⁴⁵.

D'après Clément, recevoir (et transmettre) et garder en Église l'enseignement de Jésus-Christ c'est assurer le rapport d'unité entre la Loi, les Prophètes et la Nouvelle Alliance, ce qui

⁵⁴¹ *Strom.* I, 96, 1.

⁵⁴² *Pédagogue* II, 32, 4 – 33, 1.

⁵⁴³ *Ibid.*, I, 42, 1 – 47, 4.

⁵⁴⁴ Sur le sujet voir : Alain LE BOULLUEC, « L'interprétation de la Bible et le « genre symbolique » selon Clément d'Alexandrie », dans *Clement's biblical exegesis : proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria* (Olomouc, May 29 – 31, 2014) / edited by Veronika CERNUSKOVA, Judith L. KOVASCs, and Jana PLATOVA, in cooperation with Vit HUSEK, Leiden, Boston, Brill, 2017, p. 55-79 ; Eric F. OSBORN, *The philosophy of Clement of Alexandria*, The Cambridge University Press, Cambridge, 1957, p. 168-174.

⁵⁴⁵ *Strom.*, livre VI, 125, 2-3.

correspond à la règle de l'Église, au véritable canon comme le souligne Alain Le Boulluec⁵⁴⁶. Cette interprétation des Écritures par Clément se fait en lien étroit avec l'univers philosophique hellénistique. Elle intègre ses notions et ses approches comme un chemin d'interprétation du christianisme. La visée n'est pas prioritairement d'ordre rituel, mais avant tout éthique et kérygmaticque : il s'agit de proposer une vie conduite par les principes de l'Évangile en lien avec l'annonce de la foi et l'affirmation du rôle de l'Église au milieu du monde. L'affirmation de la règle de la foi et de la discipline en matière de pratique sacramentelle correspond donc à une nécessité interne et à une exigence externe. Si d'un côté l'Église doit exprimer sa doctrine et affirmer son être profond, d'un autre côté, elle doit récuser les doctrines des courants hérétiques. Ainsi c'est la *regula fidei* qui détermine la vérité proclamée par l'Église aussi bien que sa mise en pratique⁵⁴⁷. La liturgie manifeste cette règle à travers la chair des rites ; elle en devient le visage car c'est à travers elle que l'Esprit et le Logos constituent une Église qui procède de l'eau et du sang. Le rite symbolise la mission de l'Église : les chrétiens sont appelés à manifester le salut qui vient de Dieu représenté par l'agapè qui actualise le don pascal du Christ.

⁵⁴⁶ A. LE BOULLUEC, « L'interprétation de la Bible et le « genre symbolique » selon Clément d'Alexandrie », p. 73-74 : « Partout dans les œuvres de Clément se tissent les liens entre la Loi et les Prophètes, l'Ancien Testament, et l'Évangile et les Apôtres, le Nouveau Testament, selon un symbolisme qui oriente la quête du sens de l'un vers l'autre ».

⁵⁴⁷ Eric F. OSBORN, *The philosophy of Clement of Alexandria*, p. 118-121.

Reprise synthétique

La vie de l'Église est ancrée dans la Tradition qui se manifeste dans des coutumes et qui contient par conséquent une dimension de norme de vie. Le phénomène d'institutionnalisation laisse percevoir la nécessité de régler non seulement la doctrine mais aussi les pratiques. Cependant la normativité chrétienne a un caractère propre, en raison de son lien fondamental avec les Écritures, y compris donc avec l'Ancien Testament. Certes la tradition biblique est actualisée à la lumière du mystère révélé et accompli dans la Pâque de Jésus-Christ. De la coutume à la Tradition vivante, la règle de la foi consignée dans les Écritures constitue donc la matrice de la réglementation liturgique.

Dans cet exposé nous avons choisi trois Pères de l'Église en tant que représentants de la période qui précède l'époque constantinienne, celle où la vie liturgique va trouver une forme plus institutionnelle. Il apparaît que le propos de ces trois auteurs que nous avons convoqués pour éclairer le processus de « normatisation » liturgique, objet de notre enquête, consiste cependant avant tout à défendre la véritable *regula fidei* en tant que transmise par le Seigneur comme son testament et qui ouvre une nouvelle perspective en cours alors d'élaboration.

En tant que lieu modélisant de la vie chrétienne, et aussi en tant qu'agir symbolique qui rend visible l'être chrétien et qui se présente comme un véritable symbole de la foi, la liturgie est le foyer où se reflètent les querelles dogmatiques qui, particulièrement autour des pratiques essentielles que constituent le baptême et l'eucharistie, vont susciter une insistance sur la discipline et constituer à ce titre le point de départ d'une dynamique qui pousse à entourer la liturgie d'une clôture à caractère normatif. A cause de son importance pour la vie de tous les fidèles et de son caractère spécifique de pratique qui enseigne, le jeu symbolique de la liturgie va apparaître de plus en plus comme une pièce maîtresse et donc également un lieu de débat et parfois même un véritable champ de bataille appelant un contrôle ecclésial. Les règles en matière de liturgie se présenteront alors comme le rempart assurant la nécessaire défense de ce foyer identitaire.

CHAPITRE V

LA MISE PAR ECRIT DES RITES :

UNE ETAPE MAJEURE DE L'EMERGENCE DE LA NORMATIVITE LITURGIQUE

La nécessité de présenter la foi aux masses toujours plus nombreuses qui, surtout à partir du IV^e siècle, adhèrent à la foi chrétienne va susciter peu à peu un mouvement qui consiste à transmettre, notamment sous forme de catéchèses sur les rites, des aspects de la vie liturgique dans un cadre géographique et culturel particulier. Bon nombre d'écrits patristiques livrent ainsi de précieux témoignages sur les traits généraux des célébrations dans l'Antiquité, traits que l'on peut mettre en dialogue avec des documents appartenant à la littérature canonico-liturgique⁵⁴⁸ comme *La Didachè*⁵⁴⁹ ou *Les Constitutions Apostoliques*⁵⁵⁰. Sans constituer de véritables *ordines* et moins encore des codes de rubriques, ces écrits montrent la capacité de la liturgie à « former » l'existence chrétienne. La fusion entre le rituel, le cosmique (à travers notamment les cycles temporels de l'année, de la semaine et de la journée) et l'humain (à travers les étapes de la vie) confère à la liturgie une *dynamis* très particulière et très tôt, elle sera convoquée pour assurer le cadre de la vie et la règle de la foi. Ce processus complexe implique la capacité de s'inculturer, en adoptant notamment un certain univers lexical qui favorise la diffusion de la foi, tout en manifestant le sérieux de l'agir rituel. Mais comme on l'a vu plus haut, cette dynamique est portée par une tradition scripturaire dont le mémorial de l'alliance de Dieu avec son peuple est le cœur en tant qu'acte revêtant un caractère juridique essentiel.

⁵⁴⁸ Cf. sur cette notion, voir Jean GAUDEMET, « 2. La place de la tradition dans les sources canoniques (II^e-V^e siècles) » dans *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'Antiquité à l'âge classique : Recueil d'articles* [en ligne], Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2008 ; disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/pus/8840>; ISBN : 9791034404483. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pus.8840> ; voir également Marcel METZGER, « A propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue Tradition Apostolique », *Revue des sciences religieuses*, 66/3-4, 1992, 249-261.

⁵⁴⁹ *La doctrine de douze Apôtres, Didachè*, introduction, texte, traduction, notes, appendice et index par Will RORDORF et André TUILIER, Paris, Cerf, « *SChr* » 248, 1978.

⁵⁵⁰ Cf. *infra*, p. 205, sq.

Si les premiers chrétiens ont suivi le commandement du Christ de célébrer « en mémoire » de lui le mémorial de son mystère pascal, l'institution de l'alliance est demeurée à l'arrière-plan de la vie de la communauté chrétienne tout en faisant l'objet d'un lent processus de relecture et d'adaptation⁵⁵¹.

En dépit de la perception de nouveauté de l'alliance renouvelée par la Révélation en Jésus-Christ, les communautés chrétiennes vont entrer dans un processus d'institutionnalisation dont la liturgie sera marquée en profondeur. La mise en place de structures ecclésiastiques nouvelles conduit alors, comme le souligne Bernard Sesboüé, à une codification de plus en plus précise en matière rituelle :

Ce sont des lettres que des évêques ou d'autres responsables d'Églises adressent à leurs communautés : Clément (ou l'Église) de Rome, Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne ; c'est la lettre mise sous le patronage de Barnabé (compagnon de Paul) ; ce sont aussi des homélies, comme l'homélie dit anciennement II^e lettre de Clément (aux Corinthiens). Elles prennent le relais direct des lettres apostoliques du Nouveau Testament. C'est aussi un récit de martyre (Martyre de Polycarpe), un document catéchétique, liturgique et canonique (la *Didachè* ou Doctrine des douze apôtres) ; c'est enfin l'apocalypse originale apportant à l'Église un message de pénitence, intitulé Le Pasteur et dont l'auteur est laïc, Hermas⁵⁵².

La *pax romana* a favorisé un rapprochement progressif entre la structure de la société romaine et le christianisme. Avec la « christianisation » de l'empire romain s'est opéré le passage d'une Église tolérée et parfois persécutée, au statut de religion officielle de l'Empire⁵⁵³. Ceci doit être retenu comme fil conducteur pour repérer comment l'ordre ecclésiastique et liturgique va puiser dans la civilisation gréco-romaine les marques de cette inculturation du christianisme destinée à favoriser la réception du message évangélique dans la vie des nouveaux baptisés.

⁵⁵¹ Cf. Bernard SESBOÛÉ, *Le Christ dans la tradition de l'Église*, p. 34.

⁵⁵² B. SESBOÛÉ, « Premiers discours chrétiens et tradition de la foi. 3. Le Discours chrétien des Pères Apostoliques à Irénée », dans : B. SESBOÛÉ (dir.), *Histoire des dogmes*, t. I, *Le Dieu du salut*, B. SESBOÛÉ et Joseph WOLINSKI, Paris, Desclée, 1994, p. 38.

⁵⁵³ Cf. Pierre MARAVAL, *Théodose le Grand : le pouvoir et la foi*, Paris, Arthème Fayard, 2009 ; C. PIETRI, « 1. Les premiers signes : le concile d'Antioche (379) et l'édit de Théodose (380) », MAYEUR-PIETRI, t. 2 (1995), p. 386-388 ; Marie-Françoise BASLEZ, *Comment les chrétiens sont devenus catholiques : I^{er} – V^e siècles*, Paris, Tallandier, 2019, p. 231-254.

PARTIE 1

UNE REFLEXION SUR LE PROCESSUS DE FORMALISATION DE LA LITURGIE

1. La capacité structurante de l'inculturação

Au-delà de cette première forme de littérature dessinant un cadre rituel, plusieurs exemples témoignent de cette capacité d'adaptation des communautés chrétiennes de l'Antiquité.

En premier lieu, l'iconographie manifeste que les représentations du Christ sur les sarcophages paléochrétiens des IV^e et V^e siècles empruntent des éléments de la culture gréco-romaine⁵⁵⁴. Dans ces bas-reliefs, le Christ est représenté diversement selon les époques, mais en combinant des modèles multiples comme le Christ pasteur ou encore le Christ docteur ou philosophe (sage). Mais pour ce qui nous concerne deux figures semblent orienter vers un pouvoir juridique, celui de législateur, accordé au Christ : le Christ enseignant, nouveau Moïse dans des figures désignées comme *traditio legis*⁵⁵⁵ et également la représentation du Christ empereur trônant et présidant le collège des apôtres. Les changements de coiffure et de vêtements du Christ désignent le fait que la figure du Christ est de plus en plus associée à celle du pouvoir politique de l'empereur.

Un tel processus d'inculturation ne pouvait prendre place tant que le culte chrétien n'était pas toléré et même autorisé par le pouvoir romain. Cette manière de relier la société, le pouvoir politique et la religion était alors classique : dans les cultures de l'Antiquité, la figure de l'empereur ou du roi était souvent fusionnée avec l'image de tel ou tel dieu. Il ne s'agit donc pas ici d'une invention propre au christianisme. Mais ce qui est remarquable, c'est l'inversion du processus que réalise le christianisme à cette époque : c'est la divinité qui assume les caractéristiques du pouvoir humain et en quelque sorte « prend » sa place. Le Christ apparaît alors comme le véritable roi. En contrepartie, cette posture va intégrer à l'intérieur de la vie de l'Église des aspects de la culture du monde dans lequel elle se trouve immergée : la chance de l'inculturation apporte avec elle le risque de perdre quelque chose de l'inspiration proprement évangélique.

En second lieu, la question des vêtements liturgiques est assez significative d'une évolution lourde de conséquences. D'après le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, avant d'être des vêtements propres pour les fonctions liturgiques, l'aube, la chasuble

⁵⁵⁴ Voir Fernand BENOIT, *Sarcophages paléochrétiens d'Arles et de Marseille : fouilles et monuments archéologiques en France métropolitaine*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, « Supplément à Gallia », n. 5, 1954.

⁵⁵⁵ Voir L. de BRUYNE, Maurice NEDONCELLE, B. BOTTE, André GRABAR, R. MARICHAL, Christine MOHRMANN, C. VOGEL, « L'initiation chrétienne et ses reflets dans l'art paléochrétien », *RSR* 36/3-4, 1962, p. 27-85.

ou encore la dalmatique⁵⁵⁶ ont été des vêtements usuels dans la société gréco-romaine. L'aube était l'habit de dessous et la chasuble et la dalmatique des habits de dessus. Les deux ont été très tôt adaptées pour les célébrations liturgiques chrétiennes, tandis qu'elles continuaient à être portées comme des costumes ordinaires dans l'Empire romain. Là encore on voit comment le christianisme de cette époque a transformé des habitudes sociales en coutumes liturgiques, afin d'exprimer une compréhension spécifique du culte.

En troisième lieu enfin, c'est le modèle basilical de l'architecture romaine des bâtiments civils que les chrétiens adoptent pour la construction de leurs églises. L'autel est placé dans l'abside, là où se trouvait dans l'édifice civil, le siège de l'autorité, que ce soit un juge ou un gouverneur. Certes, on peut estimer que ce choix architectural est en partie guidé par une nécessité pratique : à la différence des temples païens, le lieu chrétien est le lieu de l'assemblée (*ecclesia*). La basilique pouvait ainsi accueillir la communauté assemblée pour les célébrations. Mais on ne peut sous-estimer la force symbolique de ce type de construction comme récupération et transformation des bâtiments civils, et cela pour accorder à l'autel et au lieu de la présidence, la place réservée auparavant à l'autorité politique.

Dans ce contexte, se met en place un processus progressif de fixation des règles liturgiques et de ce qui touche l'ensemble de la vie chrétienne dans la mesure où « la question de la "règle" ou de la normativité de la foi traverse structurellement les premiers discours chrétiens »⁵⁵⁷. Ce processus participe d'un mouvement qui assume et intègre des éléments fondamentaux d'ordre symbolique et organisationnel structurant l'environnement socioculturel dans lequel évoluait ce christianisme d'où émergent de nouvelles Églises au fur et à mesure que progresse l'évangélisation. Et ce mouvement repose sur la confrontation, à la lumière de la révélation, entre les réalités rencontrées, et l'héritage d'une Tradition fidèle au principe de l'incarnation et à la mission de proclamer la Bonne Nouvelle à tous les peuples, confiée par le Ressuscité aux apôtres (Mt 28, 19-20).

La normativité comme « impératif »

Ce processus d'inculturation du christianisme au fur et à mesure que progresse l'évangélisation du bassin méditerranéen à l'époque patristique est soumis à des tensions qui viennent de plusieurs côtés.

⁵⁵⁶ *DACL* : W. HENRY, « Aube », t. 1, 2^{ème} partie : Amante – Azymes, 1907, col. 3118 ; H. LECLERCQ, « Chasuble », t. 3, 1^{er} partie : Chainage – Cyzique, 1914, col. 1181-1183 ; H. LECLERCQ, « Dalmatique », t. 4, 1^{er} partie : D – Domestici, 1920, col. 111-119.

⁵⁵⁷ B. SESBOÛE, « Le discours chrétien des Pères apostoliques à Irénée », dans : ID., *Histoire des dogmes*, t. I, p. 38.

Il y a d'abord les racines juives qui apportent une longue tradition fondée sur l'alliance entre Dieu et son peuple, non seulement le peuple élu, mais aussi ceux, et donc les chrétiens compris, qui sont héritiers de la promesse. Nous avons vu plus haut que cette approche suscitait une certaine tension entre le motif de l'élection et l'universalisme chrétien et ceci impliquait de repenser la figure clé d'Abraham et avec elle, le don de la terre et d'une descendance (cf. Rm 4). De même la tradition de la Loi, comme sceau de l'alliance et code de vie réglant toute l'existence de ceux qui croient, et dont Moïse est le représentant majeur, devait être repensée à la lumière du Christ, nouveau Moïse, qui accomplit la Loi (cf. Rm 5). Mais ces tensions viennent également d'une culture gréco-romaine, traversée par de multiples courants philosophiques, politiques et juridiques. Or avec l'expansion de l'Empire, le pouvoir romain règle les relations sociales et « contrôle » le territoire sous sa domination y compris les colonies⁵⁵⁸. Les communautés chrétiennes ne sont pas seulement entourées par cet environnement culturel mais elles naissent dans ce contexte. Le christianisme devra donc affronter ces questions majeures et c'est ainsi que « l'idée que la foi chrétienne doit demeurer fidèle à elle-même, garder son authenticité et ne pas admettre de mélange avec doctrines étrangères est déjà présente dans le Nouveau Testament »⁵⁵⁹.

C'est le cas notamment dans la lettre aux Romains. En parcourant l'argumentation déployée par l'apôtre Paul, on constate qu'il utilise le terme « Loi » une cinquantaine de fois, entre le chapitre 2 et le chapitre 13. Il met la Loi de Moïse en rapport direct avec le péché et le jugement (Rm 2, 12) et affirme que « le plein accomplissement de la Loi, c'est l'amour » puisque « l'amour ne fait rien de mal au prochain » (Rm 13, 10). La lettre aux Romains est ainsi témoin d'une réinterprétation de la Tradition : la mémoire de l'alliance et de la Loi qui façonne l'héritage reçu du judaïsme constitue le socle de cette recherche chrétienne et donc un sujet de débat dans la mesure où il faut trouver un autre rapport à la Loi. Les vigoureuses prises de position de Paul sur la question de la circoncision, notamment dans la lettre aux Galates (Ga 5) mais surtout le conflit d'Antioche qui oppose Paul à Pierre sur le sujet (Ga 2) sont emblématiques de cette quête laborieuse.

D'une autre manière l'attachement de la pensée gréco-romaine à l'ordre et aux structures, ajoutait un défi supplémentaire à cette annonce de la foi dans les premiers siècles chrétiens. L'universalité de la Loi invoquée pour assurer l'unité de l'Empire romain, sera réinterprétée par le christianisme. Dans les Évangiles, c'est à travers le récit que l'on remarque ce processus, notamment quand Jésus et ses disciples doivent se positionner par rapport au

⁵⁵⁸ Voir Gilles DORIVAL, « Grecs, Romains, Juifs et Chrétiens en interaction », *RSR* 101/4, 2013, p. 499-516, sur les rapports entre chrétiens, juifs et la culture hellénistique.

⁵⁵⁹ B. SESBOÛE « II. Tradition et règle de foi. 1. Le dogme avant le dogme : la règle de foi », dans : ID., *Histoire des dogmes*, t. I, p. 45.

pouvoir romain et à ses acteurs. Les débats sur le paiement de l'impôt dans les synoptiques, est à ce titre exemplaire⁵⁶⁰. En demandant de rendre à César « ce qui est à César », les Évangiles tendent à valoriser paradoxalement la loi romaine.

C'est dans ce sillage que Paul s'inscrit à son tour au chapitre 13 de la lettre aux Romains, un passage dans lequel il ouvre à nouveau la réflexion sur la Loi de l'amour. Il invite à se soumettre aux autorités supérieures, à payer les impôts, et cela, en dépit des injustices commises dans leur recouvrement⁵⁶¹. Sur ce sujet Jean-Noël Aletti peut conclure :

La visée de Rm 13,1-7 n'est ainsi ni d'élaborer une doctrine politique, ni de fonder la légitimité du pouvoir politique, ni de théoriser le rapport des croyants à l'État, ou encore de proposer aux chrétiens de prendre part activement à la vie politique. Elle est plus modeste mais non moins exigeante : donner à entendre que si les chrétiens sont effectivement dans le monde et l'histoire, la motivation de leur agir est en définitive l'*ἀγάπη* et que cette dernière doit leur faire dépasser la peur, même et surtout devant des autorités politiques ayant pouvoir de vie et de mort. Car en Rm 12 – 13, nous l'avons vu, non seulement Paul fait de l'*ἀγάπη* le principe de l'agir chrétien pour les relations entre les membres de l'Église (*ad intra*), mais il l'étend implicitement pour celles *ad extra*. En faisant de l'*ἀγάπη* le premier et le dernier mot de cette sous-section de Rm et en donnant à entendre que tous, les chrétiens et les autres, en sont les destinataires, Paul innove, tout simplement⁵⁶².

S'acquitter des impôts à l'égard de l'empire rend la personne libre pour exercer la Loi de l'amour dont la foi chrétienne fait sa Loi suprême et l'exigence primordiale. Certes, il y a aussi en cela, la volonté de vivre en paix afin de pouvoir exercer librement le culte chrétien. Pourtant comme le souligne Marc Schoeni, loin d'être un simple assujettissement à une loi extérieure, il s'agit de se soumettre à l'Esprit, qui est la « force de l'amour », et qui accomplit la Loi « dans la liberté »⁵⁶³. Sans entrer dans une analyse exégétique approfondie du chapitre 13 de la lettre aux Romains, ce qui apparaît ici est que l'expérience de la foi révélée en Jésus-Christ se vivait dans une tension entre un enracinement dans une loi mosaïque qui englobait la totalité de vie juive⁵⁶⁴ et l'affrontement à l'ordre légal de l'empire. Cette option favorise la

⁵⁶⁰ Voir Mt 17, 24-27 ; Mt 22, 15-22 ; Mc 12, 13-17 ; Lc 20, 19-26.

⁵⁶¹ Cf. Rm 13, 4b-7 : « En effet, ce n'est pas pour rien que l'autorité détient le glaive. Car elle est au service de Dieu : en faisant justice, elle montre la colère de Dieu envers celui qui fait le mal. C'est donc une nécessité d'être soumis, non seulement pour éviter la colère, mais encore pour obéir à la conscience. C'est pour cette raison aussi que vous payez des impôts : ceux qui les perçoivent sont des ministres de Dieu quand ils s'appliquent à cette tâche. Rendez à chacun ce qui lui est dû : à celui-ci l'impôt, à un autre la taxe, à celui-ci le respect, à un autre l'honneur » ; cf. Jean-Noël ALETTI, « La soumission des chrétiens aux autorités en Rm 13, 1-7. Validité des arguments pauliniens ? », *Biblica* 89, 4/2008, p. 471-473.

⁵⁶² Jean-Noël ALETTI, « La soumission des chrétiens aux autorités en Rm 13, 1-7. Validité des arguments pauliniens ? », p. 475-476.

⁵⁶³ Marc SCHOENI, « Épître aux Romains », dans : Camille FOCANT et Daniel MARGUERAT (dir.), *Le Nouveau Testament commenté*, Paris, Bayard, 2012, p. 697 : « Il ne s'agit pas de faire revenir par la petite porte la Loi, instrument d'aliénation par le Péché (7, 7-25) ; plutôt, en remontant à 8, 4, il s'agit de se souvenir que c'est par l'Esprit, force de l'amour, que la Loi est accomplie dans la liberté ».

⁵⁶⁴ Voir Jean-Noël ALETTI, *Israël et la Loi dans la Lettre aux Romains*, Paris, Cerf, « Lectio Divina » 173, 1998, p. 293 : « Dans la lettre aux Romains, « Paul ne vise donc pas d'abord ou seulement les règles de séparation – circoncision, pratiques alimentaires, sabbat –, mais les bonnes œuvres morales voulues par la Loi et, respectivement, le pardon pour les offenses commises. La Loi se présente donc comme un code englobant, qui fournit à ses sujets tout ce qu'il faut pour vivre socialement, moralement et religieusement ».

« soumission » aux autorités politiques⁵⁶⁵ et à l'ordre juridique de l'empire⁵⁶⁶. Cette position chrétienne fondamentale comportait néanmoins une limite essentielle qui constitue le cadre fondamental des persécutions : il n'était pas question d'adorer l'empereur comme un dieu ou adorer d'autres dieux en dehors du Dieu révélé par Jésus-Christ.

Si le discours des Pères de l'Église, et particulièrement celui des apologistes, adopte certains traits d'un style juridique *lato sensu*, voire parfois comme chez Tertullien, des éléments de droit⁵⁶⁷, les écrits pauliniens sont aussi influencés par une argumentation classique dont font partie des références à l'univers juridique et à son vocabulaire. Ainsi, le genre de la rhétorique judiciaire est bel et bien présent chez Paul⁵⁶⁸. Même si la rhétorique de l'« apôtre » n'est pas toujours uniforme ni univoque, celle de la pensée juridique est certaine. On voit donc qu'une normativité diffuse et générale semble s'imposer dès le départ dans la structuration du christianisme⁵⁶⁹. Certes, il est difficile de préciser dans quelle mesure celle-ci influence l'élaboration de normes rituelles. Mais la liturgie chrétienne ne pouvait échapper à un paradigme admis largement dans la culture de l'Antiquité.

Les débats sur le sacerdoce dans la lettre aux Hébreux ou sur la circoncision dans les écrits pauliniens, ou encore la question du rapport à l'impôt dans les Évangiles, attestent le fait que les communautés chrétiennes naissantes ont perçu l'importance de cette normativité comme le souligne Marie-Françoise Baslez :

Dans le monde gréco-romain, toute religion était perçue et se définissait comme une communauté culturelle, où l'appartenance était déterminée par l'orthopraxie, l'observance des règles, autant que par la croyance, sinon plus. Les dynamiques culturelles ont ainsi joué un rôle essentiel dans le processus d'intégration locale à l'Empire romain. Religion du croire, où les définitions doctrinales d'une "orthodoxie" sont déterminantes à partir de la fin du II^e siècle, le christianisme ne fait pourtant pas exception, ainsi qu'en témoignent des correspondances épiscopales visant à unifier les rites et à leur donner un caractère "catholique", c'est-à-dire universel, en même temps que s'élaborait une théologie des sacrements proprement chrétienne⁵⁷⁰.

En définitive, la normativité apparaît bien comme une sorte d'« impératif » et cela dès l'âge apostolique. En intégrant des données de l'univers juridique religieux et civil, les chrétiens font de la liturgie le lieu symbolique où les « règles » du jeu seront de plus en plus prégnantes.

⁵⁶⁵ Cf. Jean-Noël ALETTI, « La soumission des chrétiens aux autorités en Rm 13, 1-7. Validité des arguments pauliniens ? », p. 459-460, sur la différence entre soumission et obéissance dans le vocabulaire paulinien.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 470 qui parle d'« un topo bien connu et admis à l'époque, chez les Juifs, les Romains, le NT et les premiers Pères. Son admission par tous, en particulier par les Écritures, en fait évidemment un argument incontestable dont l'énonciation se suffit à elle-même ».

⁵⁶⁷ Voir TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, SChr 46, p. 59.

⁵⁶⁸ Jean-Noël ALETTI, *Israël et la Loi dans la Lettre aux Romains...*, p. 37 : « on peut trouver des passages à la coloration délibérative, judiciaire ou encore épictétique en toutes les lettres pauliniennes ».

⁵⁶⁹ Voir B. SESBOÛE « II. Tradition et règle de foi. 1. Le dogme avant le dogme : la règle de foi », dans : ID., *Histoire des dogmes*, t. I, p. 46.

⁵⁷⁰ Marie-Françoise BASLEZ, *Les premiers bâtisseurs de l'Église. Correspondances épiscopales (II^e-III^e siècles)*, Paris, Fayard, 2016, p. 172-173.

2. Un nouveau paradigme ecclésial

Après l'âge apostolique, au fur et à mesure de son déploiement dans l'espace, l'Église cherche à se consolider et en même temps à se donner les moyens d'une annonce efficace de l'Évangile. Avec l'absence des témoins directs de Jésus qui « assuraient » l'unité à la source, un équilibre se cherche entre la Tradition reçue des apôtres, la vie des communautés chrétiennes dans les diverses parties de l'empire et le rôle des successeurs des apôtres et des anciens comme « gardiens du troupeau »⁵⁷¹. Si les communautés chrétiennes sont le fruit de la diffusion du message évangélique les évêques apparaissent peu à peu comme les véritables héritiers de l'apostolicité. Comme le souligne François-Xavier Romanacce, si les Églises du I^{er} siècle reposaient sur des structures variées, mais dans lesquelles « les rôles n'étaient pas strictement répartis et où dominait la collégialité »⁵⁷², c'est une autre structure qui se met en place dès le II^e siècle.

C'est le concours de plusieurs facteurs, qui aux yeux de F.-X. Romanacce⁵⁷³ a influencé ce modèle ecclésial du deuxième siècle où la figure de l'évêque devient centrale. On peut déjà observer un certain parallèle entre l'idéal civique, spécialement en ce qui concerne la structure politique, et le christianisme qui en intègre certains éléments dans son *modus operandi*. Effectivement, dans la mesure où les chrétiens refusent les pratiques religieuses païennes, l'organisation politique de l'Empire ne présente plus de danger pour le christianisme. Rome, capitale et centre de l'Empire va, en tant que lieu du martyre des apôtres Pierre et Paul, pouvoir prétendre à un rôle de « centre » dans l'Église du Christ⁵⁷⁴, un centre revêtu de l'autorité apostolique de ces deux « colonnes de l'Église »⁵⁷⁵. Mais si le symbolisme de l'unité catholique a fonctionné très tôt comme l'attestent par exemple les Lettres d'Ignace d'Antioche⁵⁷⁶, le rôle des évêques et les structures des Églises locales garderont longtemps des marques particulières

⁵⁷¹ Cf. 1 P 5, 1-4 : « Quant aux anciens en fonction parmi vous, je les exhorte, moi qui suis ancien comme eux et témoin des souffrances du Christ, communiant à la gloire qui va se révéler : soyez les pasteurs du troupeau de Dieu qui se trouve chez vous ; veillez sur lui, non par contrainte mais de plein gré, selon Dieu ; non par cupidité mais par dévouement ; non pas en commandant en maîtres à ceux qui vous sont confiés, mais en devenant les modèles du troupeau. Et, quand se manifestera le Chef des pasteurs, vous recevrez la couronne de gloire qui ne se flétrit pas ».

⁵⁷² François-Xavier ROMANACCE, « Église et Églises : réflexion sur les questions d'autorité dans les communautés chrétiennes au II^e siècle », *RSR* 101/4, 2013, p. 520.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 517-527.

⁵⁷⁴ Même si Rome jouit très tôt (en témoignent la Lettre de Clément aux Corinthiens, datée peut-être vers 95, et la Lettre d'Ignace aux Romains, écrite de Smyrne alors qu'Ignace est conduit à Rome où il subira le martyre en 107 ou 113 sous Trajan qui fut empereur de 98 à 117) d'un prestige lié au martyre de Pierre et Paul ce n'est qu'à la fin du II^e s. que l'on peut constater ce rôle de Rome dans l'intervention du Pape Victor (189-199) contre les quartodécimans d'Asie Mineure ; Cf. U. DIONISI, « Rome », *DECA*, t. 2, p. 2182-2189 ; Victor SAXE, « 3. L'Église universelle et la primauté romaine », dans MAYEUR-PIETRI, t. 2 (1995), p. 68-73.

⁵⁷⁵ Paul attribue ce titre de colonnes de l'Église à Jacques, Pierre et Jean, Cf. Ga 2, 9 : « Ayant reconnu la grâce qui m'a été donnée, Jacques, Pierre et Jean, qui sont considérés comme les colonnes de l'Église, nous ont tendu la main, à moi et à Barnabé, en signe de communion, montrant par là que nous sommes, nous, envoyés aux nations, et eux, aux circoncis ».

⁵⁷⁶ Voir notamment Édouard COTHENET, *L'Église d'Antioche*, Paris, Gallimard, « Aux origines du Christianisme », Folio Histoire, 2000, p. 373-377 ; ID., *Communautés chrétiennes du I^{er} siècle*, Paris, Salvator, 2015.

avec des différences importantes. Ainsi dans une province peuvent coexister plusieurs églises locales avec chacune à leur tête, un évêque. Dans ce contexte diversifié, c'est la Tradition et même sa transmission d'évêque à évêque en tant que pasteurs, qui assure le lien de continuité avec les Apôtres⁵⁷⁷. C'est donc le caractère « apostolique » des Églises qui supporte « l'appartenance au corps commun, au-delà des particularités qui font l'identité »⁵⁷⁸.

Par ailleurs, c'est dans le combat contre les hérésies que se manifeste le rôle de maître de doctrine de l'évêque, que l'on voit déjà souligné dans les deux lettres à Timothée⁵⁷⁹. L'évêque apparaît comme un surveillant ou un gardien qui tel le père de famille prend soin des siens. Si ce modèle plonge ses racines dans l'Évangile⁵⁸⁰, il reproduit aussi le mode de fonctionnement d'une maisonnée élargie à une communauté chrétienne où tous sont frères. On peut voir une certaine complémentarité entre le symbolisme de l'unité catholique et cette structure symbolique : « l'évêque rassemble sous autorité toute la communauté d'une cité, renforçant encore l'association entre l'*ecclesia* et la *civitas* »⁵⁸¹.

Cette compréhension de l'exercice de l'autorité en christianisme durant les premiers siècles met en évidence le rôle fondamental de Tradition apostolique comme une clé de relecture du « passé en fonction de ce qui est et de ce qui doit être » et dont la fonction est « de légitimer la situation d'une institution au moment où elle est proclamée : elle dit et explique la diffusion du message du Christ, le particularisme des communautés, les liens qu'elles ont tissés »⁵⁸². Dans le sillage de la Tradition apostolique, la pratique de la synodalité est fondée, comme le relève Christophe Theobald, sur l'universalité du message évangélique.

Car, si l'Évangile de Dieu est vraiment destiné à *tous* et s'il vise ultimement à établir un lien de paix entre le plus singulier ou le local *et* le plus universel ou le global, lien toujours médiatisé par l'unique envoyé en qui cet Évangile prend corps et par celles et ceux qu'à son tour il a envoyés ou qui se lèvent à sa suite – l'Église –, on ne voit pas comment ce long processus historique de mutation puisse se réaliser autrement que par la force de l'Esprit et une « synodalité » bâtie sur un accord intérieur et extérieur entre consciences, tous désireux de lui obéir. C'est un nouveau type d' « institution » qui naît ainsi, à la foi fragile et de grande plasticité

⁵⁷⁷ Cf. B. SESBOÛE « II. Tradition et règle de foi. 2. La forme de la règle de foi : « l'ordre de la tradition » », dans : ID., *Histoire des dogmes*, t. I, p. 48 : « A l'origine de tradition chrétienne il y a donc l'acte fondateur par lequel Dieu a livré son Fils pour nous et son envoyé s'est lui-même livré, afin de se donner aux hommes. La tradition ecclésiale ne sera donc jamais une simple passation de relais : elle engagera toujours le don personnel de celui qui transmet en se livrant dans le témoignage de sa propre vie ».

⁵⁷⁸ F.-X. ROMANACCE, « Église et Églises », p. 520.

⁵⁷⁹ Cf. 1 Tm 4, 6 ; et surtout 2 Tm 4, 1-5 : « Devant Dieu, et devant le Christ Jésus qui va juger les vivants et les morts, je t'en conjure, au nom de sa Manifestation et de son Règne : proclame la Parole, intervins à temps et à contretemps, dénonce le mal, fais des reproches, encourage, toujours avec patience et souci d'instruire. Un temps viendra où les gens ne supporteront plus l'enseignement de la saine doctrine ; mais, au gré de leurs caprices, ils iront se chercher une foule de maîtres pour calmer leur démangeaison d'entendre du nouveau. Ils refuseront d'entendre la vérité pour se tourner vers des récits mythologiques. Mais toi, en toute chose garde la mesure, supporte la souffrance, fais ton travail d'évangéliste, accomplis jusqu'au bout ton ministère ».

⁵⁸⁰ Cf. notamment Jn 10, 1-16 ; Jn 21, 15-19.

⁵⁸¹ F.-X. ROMANACCE, « Église et Églises... », p. 521.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 522.

historique et comportant déjà des éléments de droit (Ac 15, 22-23), tout en restant fondé sur un genre de confiance qui s'appelle « foi »⁵⁸³.

En même temps, cette synodalité se structure sur « un accord intérieur et extérieur entre consciences tous désireuses de lui obéir »⁵⁸⁴. À partir de la fin du II^e siècle, la dimension apostolique de l'Église semble désormais « concentrée » sur la figure des évêques, un phénomène qui, aux yeux de C. Theobald, fragilise de fait le lien entre apostolicité⁵⁸⁵ et succession apostolique⁵⁸⁶. Or le lien ainsi établi entre l'apostolicité et la transmission de la charge épiscopale à travers la succession apostolique constitue un aspect du processus historique qui va déterminer l'instance ayant « compétence » pour fixer les règles en matière de liturgie⁵⁸⁷. La Tradition apostolique a pour origine l'événement fondamental qu'est la révélation en Jésus-Christ, et elle consiste principalement dans la relecture des Écritures sous le souffle de l'Esprit (cf. Lc 24, 27). Les interprétations successives font qu'elle est donc par nature composite en dépassant la lettre des Écritures pour se manifester dans les déploiements liturgiques et éthiques. Parce qu'elle est à la fois le résultat et le moteur du processus, la Tradition apparaît ainsi comme ce qui règle le rapport entre l'unité de l'Église et la diversité des Églises. C'est sur la base de ce modèle ecclésiologique que C. Theobald développe la notion de « normativité ouverte », correspondant à un type différencié de régulation des relations dans l'Église.

3. La proposition d'une « normativité ouverte » chez Christoph Theobald

Il est devenu aujourd'hui difficile de contester un fait qui semble attesté par l'histoire et l'interprétation des textes : la société hébraïque était structurée par une tradition normative spécialement dans son organisation religieuse⁵⁸⁸. Il s'agit d'un phénomène qui est à la fois social et religieux, car ces deux éléments étaient inséparables dans le contexte sémitique. Et c'est donc dans cette structure de pensée que le christianisme naissant va être façonné. Et ceci éclaire pourquoi, au moment où s'élaborent les premières formes de la vie chrétienne, cette tradition normative d'Israël devient sur les plans de la morale et du culte, un des lieux

⁵⁸³ Christoph THEOBALD, « L'apostolicité de l'Église. Pour une théologie œcuménique des origines chrétiennes », *RSR* 103/2, 2015, p. 239.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 239.

⁵⁸⁵ Sur le débat autour de la notion d'apostolicité voir : Régis BURNET, « La notion d'apostolicité dans les premiers siècles », *RSR* 103/2, 2015, p. 185-202.

⁵⁸⁶ C. THEOBALD, « L'apostolicité de l'Église », p. 229, qui note qu'avec le temps, le processus constituera une des sources de la crise du XVI^e siècle à laquelle Vatican II n'arrive pas à donner une réponse pleinement satisfaisante.

⁵⁸⁷ Par « compétence », conformément au langage juridique, il s'agit ici de désigner la reconnaissance d'une autorité légitime pour exercer une fonction spécifique et spécialement celle qui consiste à juger mais aussi à fixer des règles et à les interpréter. Cette compétence s'exerce dans des limites géographiques ou institutionnelles déterminées. Cette question joue un grand rôle dans le récit des Actes des apôtres concernant ce qui arrive à l'apôtre Paul (Ac 21 à 26).

⁵⁸⁸ Cf. Nicola JAEGER, *Il diritto nella Bibbia, Giustizia individuale e sociale nell'Antico et nel Nuovo Testamento*, Assisi, Edizioni pro Civitate Christiana, 1960.

privilegiés de confrontation entre chrétiens et juifs. Mais un débat similaire se retrouve aussi entre les différentes communautés chrétiennes qui émergent alors sur le pourtour du bassin méditerranéen. La normativité présente dans la culture gréco-romaine, qui est aussi enracinée que celle d'origine sémitique, ajoute une complexité de taille à laquelle les Églises doivent se confronter. Dans ce contexte, c'est à la lumière de l'événement central de la foi chrétienne, la révélation de Dieu en Jésus-Christ, que les chrétiens adoptent en ce domaine une position qui consiste à adapter ou au contraire à prendre des distances avec ces différentes sources. Christoph Theobald propose une interprétation de ce processus d'interaction entre les communautés chrétiennes primitives et leur environnement, processus qui va engendrer un style normatif caractéristique du christianisme. Dans le cadre d'une réflexion ecclésiologique plus large, il s'intéresse spécialement à la « fonction régulatrice », et « en principe décentrée », du dogme comme « service de la recherche de la vérité et d'un consensus »⁵⁸⁹.

La problématique développée par C. Theobald concerne la capacité de la foi chrétienne à produire des réponses actuellement plausibles pour vivre selon « le projet » du Dieu de Jésus-Christ. C'est dans le mouvement de la Tradition que cette recherche peut prendre place. Et pour préciser une telle démarche qui soit vraiment pertinente dans la modernité contemporaine, C. Theobald estime qu'il est nécessaire de revenir aux processus d'élaboration de la foi chrétienne précisément parce que la modernité se présente comme moment « critique » en matière de réappropriation et de relecture de la dimension normative dans la vie chrétienne⁵⁹⁰. Ce point de vue est très éclairant car, dans le débat théologique, la normativité sur le plan dogmatique, qui a été un élément constitutif des modèles anciens jusqu'à Vatican II, est aujourd'hui questionnée et parfois même considérée comme une limite à écarter.

Fondée sur un paradigme théologique renvoyant à un Dieu créateur-démiurge comme origine de la multiplicité des normes ecclésiastiques et notamment culturelles, cette normativité dogmatique n'a pas fait l'objet d'une réinterprétation approfondie par Vatican II, ce qui a

⁵⁸⁹ Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire théologie en postmodernité*, t. 1, Paris, Cerf, 2007, p. 331-332 : « La question, essentielle pour le projet de la modernité, de savoir comment la recherche de normes ou de règles se combine à l'acte si décisif pour l'accueil de la Révélation qu'est l'abandon individuel et collectif au mystère de Dieu, demande cependant à être clarifiée davantage. Malgré quelques décisions de Vatican II en ce sens, ce débat est loin d'être clos ».

⁵⁹⁰ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, t. 1, p. 327 : dans un grand parcours qui va de Hegel jusqu'à Habermas, C. Theobald examine le paradigme normatif moderne d'après la pensée philosophique et son impact sur la recherche théologique : « Arrivé à ce point, nous devons, il est vrai, faire entrer en jeu une fois de plus la tension, que Habermas signalait au début, entre les contenus concrets de formes de la vie particulières et la forme générale de la genèse d'un consensus comme noyau normatif de notre relation moderne, post hégélienne, à nos traditions. C'est précisément cette séparation entre contenu et forme qui est la condition de possibilité d'une communication ouverte et sans entraves entre tous les styles de vie particuliers de nos sociétés, chacune des traditions étant testée quant à ses capacités de décentralisation et à sa capacité d'apprentissage. Mais pour la théologie se pose alors la question de savoir si ce déplacement moderne sur la forme, diagnostiqué pour la première fois par Hegel, peut être ancré dans le noyau normatif même de la foi chrétienne. Notre intervention a en effet montré que la discussion à propos de la relation entre tradition chrétienne et modernité ouvre en même temps un débat dogmatique sur l'essence du christianisme ».

conduit à ne l'« intégrer » que partiellement voire à la marginaliser. La raison moderne résiste à la régulation du croire par un magistère car cette manière de proposer la foi ne répondait pas aux exigences caractéristiques de la modernité, à savoir la rationalité historique et scientifique ainsi que la dimension communicationnelle, dont C. Theobald, à la suite de Jürgen Habermas⁵⁹¹, fait le cœur de sa réflexion sur le christianisme comme style. Mais pour continuer à communiquer la foi et à annoncer l'Évangile (cf. Mc 16, 15)⁵⁹² dans le contexte contemporain, l'Église se voit aujourd'hui obligée de se réapproprier le récit et aussi à revoir le statut juridique de ses dogmes et de leur interprétation, en vue d'honorer la symbolique communicationnelle de l'annonce évangélique.

C'est bien la problématique du statut de la vérité qui éclaire ce propos, et par-delà la question dogmatique, pour nous celle de la normativité liturgique. Ceci est d'autant plus urgent que notre époque se présente souvent comme l'ère de la post-vérité⁵⁹³. A la suite de Vatican I, le magistère romain a d'une certaine manière, mis à l'écart la recherche historique sur la narration biblique, croyant ainsi résoudre la question de l'historicité, un des piliers de la pensée moderne. Par ailleurs, en renforçant peu à peu les structures de contrôle ecclésiastique, il s'interdisait d'entendre à leur juste mesure, les questions émergeant de la société, spécialement celles liées à la revendication des libertés politiques, de la démocratie et de la nécessité d'un ordre social plus juste et plus protecteur des plus faibles. Dans ces conditions, l'émergence d'une réponse satisfaisante aux questions que la modernité adressait à l'héritage d'une théologie médiévale forgée en Europe était impossible. Cette théologie était par ailleurs peu apte à répondre aux défis d'un monde qui depuis le XVI^e s'était élargi à d'autres continents. La controverse de Valladolid⁵⁹⁴ mais aussi la querelle des rites chinois⁵⁹⁵ constituent deux dossiers emblématiques de cette limite. La proposition pastorale et œcuménique de Vatican II ainsi que son modèle ecclésiologique, opèrent une réelle avancée pour relever ces défis, mais elle ne parvient pas à régler le débat entre l'individualisme et l'universalisme et leur rapport à la Révélation divine. C. Theobald revient sur la notion fondamentale de normativité dogmatique en vue de le réinterpréter de manière actualisée et ainsi d'en mesurer la pertinence pour

⁵⁹¹ Cf. notamment Jürgen HABERMAS, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Cerf, 1986.

⁵⁹² C'est la mission que le Ressuscité a confié aux apôtres : « Allez dans le monde entier. Proclamez l'Évangile à toute la création » (Mc 16,15).

⁵⁹³ Sur cette grande question actuelle, voir par exemple : Paul VALADIER, « Pêril en démocratie, la post-vérité », *Les Études*, mai 2017, p. 55-64.

⁵⁹⁴ Cf. Fabre MICHEL, « La controverse de Valladolid ou la problématique de l'altérité », *Le Télémaque*, 2006/1 (n° 29), p. 7-16.

⁵⁹⁵ Voir : Sarmant THIERRY, « 14. La querelle des rites », dans : *1715. La France et le monde*. Paris, Éditions Perrin, « Tempus », 2017, p. 315-332 ; René ÉTIEMBLE, *Les Jésuites en Chine : La querelle des rites (1552-1773)*, Paris, Gallimard, 1973 ; François BONTINCK, *La Lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Louvain, Nauwelaerts – Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1962 ; voir également Manlio SODI, « Quelle rencontre entre les cultures et l'Évangile ? L'exemple de Matteo Ricci et les défis pour l'Église d'aujourd'hui », *LMD* 270, 2012, 149-160.

aujourd'hui. Même si C. Theobald estime que la liturgie est « décisive pour la compréhension du monde vécu chrétien »⁵⁹⁶, il ne l'adopte pas comme une des sources principales de sa réflexion sur les normes. Il présente cependant la Tradition et son processus à partir de « trois éléments formels étroitement imbriqués » :

Sa structure profonde narrative qui relie la grande intrigue de l'histoire mondiale et une multitude de récits individuels, sa *règle de foi*, enracinée dans le texte biblique et coordonnée à la Loi mosaïque (voir exemple de Rm 10, 9s.) et, dépassant ce cadre dès le début, un art de *l'argumentation* tournant autour de la juste compréhension de cette règle⁵⁹⁷.

Christoph Theobald s'est attaqué à ce sujet, en premier lieu dans un travail qui est le résultat de sa recherche doctorale⁵⁹⁸. Par la suite, il l'a approfondi dans un livre intitulé *Le christianisme comme style*⁵⁹⁹ et dans un article sur *L'apostolicité de l'Église*⁶⁰⁰. En dernier lieu, il a repris la question dans un ouvrage publié en 2015 sous le titre *Selon l'Esprit de Sainteté*⁶⁰¹, où il montre que, en raison de ses racines et aussi des voies multiples de sa formation l'identité chrétienne est dotée d'une normativité qu'il qualifie d'« ouverte ». Par cet adjectif, il vise que cette identité entre constamment dans le jeu herméneutique. Par son enracinement, cette normativité, qui est ancrée dans le récit biblique, doit relire et relier la vie de Jésus et des communautés chrétiennes à la tradition vétérotestamentaire, tout en prenant en compte non seulement les personnes, mais aussi les groupes et le monde entier. Par le fait qu'elle s'est élaborée sous l'impulsion d'un Évangile de l'amour fraternel envers tous, cette normativité entre dans un jeu herméneutique qui est placé sous l'horizon eschatologique toujours ouvert du tombeau vide et de la vie du Ressuscité. Selon C. Theobald, lorsqu'elle concerne la dogmatique chrétienne, la normativité ne peut donc qu'être « ouverte » : le paradoxe est alors que la fixation d'une vérité ayant force régulatrice, est totalement compatible avec la tradition scripturaire et la Révélation parce que celle-ci doit être toujours actualisée selon les exigences du temps et de l'historicité de la condition humaine.

C'est à partir de la manière dont la *regula fidei* a été interprétée et consignée dans le Symbole de Nicée-Constantinople, que C. Theobald présente avec clarté le processus de la Tradition, et ainsi ce que signifie une « normativité ouverte » :

Le troisième article pneumatologique de cette Règle conserve une singulière ouverture : il renonce consciemment au langage ontologique du deuxième article christologique (« consubstantiel au Père ») ; il introduit pour le moins implicitement un « pluriel » (le concept

⁵⁹⁶ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, note 1, p. 335.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 335.

⁵⁹⁸ Christoph THEOBALD, *Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie*, Frankfurt am Main, Knecht, FTS 35, 1988.

⁵⁹⁹ Cf. *supra*, note p. 195.

⁶⁰⁰ Cf. *supra*, note p. 194.

⁶⁰¹ Christoph THEOBALD, *Selon l'Esprit de sainteté. Genèse d'une théologie systématique.*, Paris, Cerf, « CFI », 296, 2015.

d'unité ou d'unicité est omis dans la confession de l'Esprit) et insiste sur le caractère « neutre » de sa Seigneurie (« celui qui est de la catégorie de Seigneur »). A mon avis, cette ouverture (que d'autres indices textuels encore permettent de confirmer) doit être comprise comme distance herméneutique par rapport au concept de monde à l'intérieur duquel est formulée la norme d'identité.

C'est donc l'article pneumatologique du Credo qui apparaît ici comme le lieu par excellence d'une ouverture qui instaure une distance entre le monde dans lequel se pense l'identité et la norme dogmatique qui garantit cette identité. C'est pourquoi C. Theobald argumente à partir d'une réflexion sur le langage :

Pour argumenter en faveur de cette hypothèse, on peut renvoyer à une certaine « économie » de langage parfaitement adaptée à l'article pneumatologique (...) Mais simultanément, il s'agit de maintenir la distinction traditionnelle, si importante pour toute expérience *spirituelle*, entre la formule de foi et la « chose » visée à travers elle ; tension qui, après les grands débats du IV^e siècle sur la relation entre la foi et le concept du monde propre au platonisme moyen et au néoplatonisme, peut être comprise sous l'aspect herméneutique d'une possible transposition de la foi dans de nouvelles visions du monde.

Et c'est de là que vient la dimension herméneutique du processus :

C'est la raison pour laquelle le Symbole de 381 doit être « lu » simultanément selon deux approches : son *contenu* dogmatique consiste dans « l'image » trinitaire de Dieu qui, il est vrai, n'est accessible que sous la *forme* d'un processus historique d'interprétation, porté par l'Esprit, et qui se trouve à l'ordre du jour chaque fois que se présente un nouveau concept de monde. Il faut même dire, de façon plus pointue encore, que le noyau normatif de la foi doit être sans cesse interprété en vue de *l'entente* (« nous croyons ») impliquée dans la *forme* du processus d'interprétation, et que seul cet agir communicationnel donne accès à la « chose » même de la foi⁶⁰².

Il nous semble possible de transposer sur la liturgie cette réflexion qui est placée dans le champ de la dogmatique. Non seulement la liturgie peut être considérée comme gardienne de ce processus de la Tradition, mais comme partie essentielle de ce processus. Dans la liturgie en effet, dont le cœur est la célébration du mystère pascal, c'est la grâce de l'Esprit qui fait toute chose nouvelle, et à ce titre qui inspire une normativité ouverte. Elle est donc par excellence, l'espace herméneutique de la Parole et de la Tradition. Il ne s'agit pas ici d'une démarche d'ordre rationnel : la liturgie offre un espace herméneutique de nature existentielle.

Si la réflexion de C. Theobald est concentrée sur la démarche d'élaboration du Symbole et sur la manière dont il communique pour tous et en tout temps les articles fondamentaux de la foi, on peut dire que c'est avant tout dans la célébration liturgique, en tant qu'elle actualise la foi professée que se manifeste cette herméneutique génératrice d'une normativité ouverte. Le rôle de la liturgie n'est pas seulement d'offrir une visibilité à la confession de la foi : elle est

⁶⁰² C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, t.1, p. 335-336.

la foi même mise en acte de célébration. Elle est la foi célébrée dont l'efficacité est immédiate, dans la célébration elle-même. Mais son efficacité est aussi extensive puisqu'elle se déploie à travers d'autres célébrations comme le baptême ou l'office divin. Et cette extension s'effectue encore d'une manière générale dans la vie quotidienne à travers une vie éthique selon le commandement nouveau de l'amour.

Certes, on ne peut oublier qu'à l'origine, la proclamation de la foi était directement liée au rite baptismal. C'est donc par le rite du baptême que la foi trinitaire se manifeste symboliquement. Pourtant, la proclamation du Symbole n'a pas été réservée uniquement aux seules célébrations baptismales. Elle se trouva progressivement liée au dimanche, mémoire hebdomadaire de la résurrection, à chaque solennité et encore dans les fêtes majeures des saints, qui célèbrent le mystère de Pâques agissant dans ceux qui suivent le Christ. La proclamation de la foi baptismale n'est pas un souvenir, mais une confirmation de l'alliance qui rejoint chaque personne et toute la communauté des croyants. En ce sens, ce mémorial de l'alliance pascale est la manifestation de l'amour trinitaire. On peut aussi à la suite de C. Theobald en parler en termes d'« agir communicationnel ». La liturgie est même cet agir par excellence dans la mesure où elle fait entrer aujourd'hui le salut dans la vie des chrétiens. Elle apparaît par conséquent comme un lieu décisif de discernement en matière de normativité de la foi, car en même temps, elle la manifeste symboliquement et elle l'inscrit dans la vie la communauté. En définitive, la normativité en liturgie est intrinsèquement liée à celle qui s'exprime dans le Symbole. Et cette normativité liturgique, dans sa forme comme dans son contenu, fait partie de régulation de la vie ecclésiale dont C. Theobald a formulée la dynamique à partir de la notion de « normativité ouverte ».

Une normativité « ouverte » aux origines du culte chrétien ?

Pour essayer de voir en quoi la liturgie durant la période des origines concorde avec la notion de « normativité ouverte » telle que C. Theobald l'a formulée, il est important de considérer la dynamique globale de la vie liturgique dans l'Antiquité. Cette quête se heurte à une vraie difficulté : le nombre de documents sources est très limité et ils ne donnent qu'une vision très partielle des réalités de l'époque. Tout projet de reconstruction garde par conséquent un coefficient élevé de représentation conjecturale. Mais ceci peut paradoxalement renforcer l'hypothèse de l'existence à cette époque et en liturgie, d'une « normativité ouverte ». Cette caractéristique s'appuie sur plusieurs facteurs que nous avons déjà rencontrés : la multiplicité culturelle d'un christianisme en expansion ; la volonté de « faire la différence » par rapport au culte juif et aux cultes païens ; la recherche de la communion entre les différentes Églises afin de garder entre elles, la paix et l'unité.

Il est alors possible de confronter le modèle de normativité proposé par C. Theobald⁶⁰³ avec les résultats de la recherche en matière d'histoire des origines du culte chrétien. Ce modèle se présente comme un cadre comportant quatre marqueurs généraux : 1) L'annonce universelle en paroles et par des actes d'un Évangile exigeant une conversion des cœurs comme impératif ; de cette conversion, le baptême et le repas du Seigneur sont les signes majeurs « de l'amour fraternel et de la paix entre le plus grand nombre »⁶⁰⁴ ; 2) La ministérialité qui découle de cet impératif de l'annonce de l'Évangile, puisque l'apôtre est un envoyé comme le souligne la Lettre aux Romains (Rm 10, 14-15) ; 3) « Le lien à la fois synchronique et diachronique des Églises, entre elles et avec le Christ »⁶⁰⁵ ; 4) Le règlement des conflits entre les Églises ou entre les fidèles par la « conjonction d'une libre délibération entre tous ceux qui sont concernés et du travail intérieur du maître des consciences qu'est l'Esprit Saint (cf. Ac 15, 1-35) »⁶⁰⁶.

C'est à partir de ces marqueurs que l'on peut essayer de repérer un modèle de normativité correspondant à l'*actio liturgica* qui conjugue la règle de l'agir chrétien et en même temps l'ouverture à une créativité dynamique. Et cette double orientation se présente d'une manière spécifique à propos de chacun des marqueurs.

C'est le commandement donné par le Ressuscité à ses disciples qui fonde le premier marqueur : « proclamez l'Évangile à toute la création » (Mc 16, 15). C'est une norme qui s'impose en raison de l'auteur de la demande tandis que l'ouverture est liée au caractère universel de l'annonce. Et puisque cette annonce est « nécessairement en paroles et en actes »⁶⁰⁷, le baptême et l'eucharistie en constituent les signes liturgiques majeurs. En effet, l'annonce de l'Évangile s'inscrit dans l'action sacramentelle : il s'agit de faire des disciples « de toutes les nations » et de les baptiser « au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit » (Mt 28, 19) et de « faire mémoire » en célébrant le repas du Seigneur (Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 20). L'ouverture créatrice sous le souffle de l'Esprit se réalise dans la mesure où ces deux actes fondamentaux rejoignent les multitudes appelées au salut et qui viennent de « toutes nations, tribus, peuples et langues » (Ap 7, 9-10)⁶⁰⁸.

Étroitement lié au premier, le deuxième marqueur vise les ministères nécessaires au service de l'annonce dans ses diverses modalités. Le travail de l'Esprit suscite des « envoyés » qui puissent rendre la Bonne Nouvelle audible et recevable dans les divers lieux où elle se répand. Ceux et celles qui, comme les récits évangéliques en témoignent souvent, ont fait

⁶⁰³ C. THEOBALD, « L'apostolicité de l'Église », p. 237-239.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 237.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 238.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 239.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 237.

⁶⁰⁸ Ap 7, 9-10 : « Après cela, j'ai vu : et voici une foule immense, que nul ne pouvait dénombrer, une foule de toutes nations, tribus, peuples et langues. Ils se tenaient debout devant le Trône et devant l'Agneau, vêtus de robes blanches, avec des palmes à la main. Et ils s'écriaient d'une voix forte : « Le salut appartient à notre Dieu qui siège sur le Trône et à l'Agneau ! »

l'expérience du salut, se transforment aussitôt en apôtres⁶⁰⁹. L'expérience du salut « oblige » à louer Dieu et à témoigner des bienfaits qui ont été reçus au point que l'apôtre peut dire : « annoncer l'Évangile, ce n'est pas là pour moi un motif de fierté, c'est une nécessité qui s'impose à moi. Malheur à moi si je n'annonçais pas l'Évangile ! » (1 Co 9, 16). Mais chacun annonce d'une manière différente selon le charisme reçu et les destinataires de l'annonce.

Dans le Corps du Christ, si les services et les ministères trouvent leur appui dans l'appel du Christ, en même temps, c'est la source pneumatologique qui se déploie dans les multiples circonstances de la mission. Dans la liturgie comme le note C. Theobald⁶¹⁰, ceci se traduit dans différents ministères et d'abord dans l'assemblée elle-même où les « envoyés » sont les bénéficiaires de l'annonce et rencontrent Celui qui les envoie et qu'ils annoncent⁶¹¹. Par ses rites, ses ministères et tout son univers symbolique, l'action liturgique est un « envoi en mission » pour tous, parce que chacun est à la fois celui qui annonce et celui qui reçoit la Parole qui est à la source de l'action. Par sa fonction d'anamnèse du mystère pascal, la liturgie fait prendre toujours à nouveau le chemin du Christ pour revivre son œuvre de salut qui est, comme le souligne le récit des pèlerins d'Emmaüs, l'accomplissement de la Loi et des Prophètes, sous le signe de l'Alliance nouvelle et éternelle qui proclame la résurrection⁶¹².

Le troisième marqueur résulte de l'œuvre missionnaire qui caractérise le deuxième. Parce qu'il s'agit d'une dynamique missionnaire qui suscite la dispersion des disciples, il est nécessaire de cultiver le lien avec la source, lien qui assure l'unité entre les différentes communautés réparties dans l'Empire et qui en même temps garantit le noyau de l'identité chrétienne. La tradition liturgique commune qui s'exprime fondamentalement dans le baptême et l'eucharistie manifeste le partage de la même foi qui relie les Églises entre elles. L'eucharistie sera même comprise comme signe majeur de cette unité :

La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas communion au corps du Christ ? Puisqu'il y a un seul pain,

⁶⁰⁹ Ce thème est souligné par l'Évangile de Marc : voir par exemple la guérison du lépreux en Mc 1, 40-45 : « Une fois parti, cet homme se mit à proclamer et à répandre la nouvelle, de sorte que Jésus ne pouvait plus entrer ouvertement dans une ville, mais restait à l'écart, dans des endroits déserts » (v. 45) ; ou celle du sourd et muet en Mc 7, 32-36 : « Alors Jésus leur ordonna de n'en rien dire à personne ; mais plus il leur donnait cet ordre, plus ceux-ci le proclamaient » (v. 36).

⁶¹⁰ C. THEOBALD, « L'apostolicité de l'Église », p. 237.

⁶¹¹ Cf. le sommaire qui suit le récit de la Pentecôte (Ac 2, 41-47) : « Alors, ceux qui avaient accueilli la parole de Pierre furent baptisés. Ce jour-là, environ trois mille personnes se joignirent à eux. Ils étaient assidus à l'enseignement des Apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières. La crainte de Dieu était dans tous les cœurs à la vue des nombreux prodiges et signes accomplis par les Apôtres. Tous les croyants vivaient ensemble, et ils avaient tout en commun ; ils vendaient leurs biens et leurs possessions, et ils en partageaient le produit entre tous en fonction des besoins de chacun. Chaque jour, d'un même cœur, ils fréquentaient assidûment le Temple, ils rompaient le pain dans les maisons, ils prenaient leurs repas avec allégresse et simplicité de cœur ; ils louaient Dieu et avaient la faveur du peuple tout entier. Chaque jour, le Seigneur leur adjoignait ceux qui allaient être sauvés ».

⁶¹² Cf. Lc 24, 25-27 : « Et, partant de Moïse et de tous les Prophètes, il leur interpréta, dans toute l'Écriture, ce qui le concernait » (v. 27) ; et Lc 24, 30-34 : « À l'instant même, ils se levèrent et retournèrent à Jérusalem. Ils y trouvèrent réunis les onze Apôtres et leurs compagnons, qui leur dirent : « Le Seigneur est réellement ressuscité : il est apparu à Simon-Pierre ». (v. 33-34)

la multitude que nous sommes est un seul corps, car nous avons tous part à un seul pain (1Co 10, 16-17).

La liturgie règle cette unité tout en ouvrant, en même temps, l'identité chrétienne à une « multitude » de croyants. Portée par la dynamique de la mission, la liturgie unit ce que la mission disperse en le tournant vers l'attente de la victoire définitive du Ressuscité, la venue du règne du Christ où « Dieu sera tout en tous » comme Paul l'explique dans la première lettre aux Corinthiens⁶¹³.

La rencontre avec celui qui envoie se fait donc dans un mouvement de sortie et la mission ne peut se passer de ce ressourcement qu'offre la liturgie. La simultanéité de ces deux mouvements qui ne sont qu'un en réalité dans l'ordre de la grâce, n'efface pas l'écart entre l'événement fondateur et ceux qui reçoivent l'annonce. A partir de l'Évangile de Luc, C. Theobald⁶¹⁴ montre comment le récit évangélique établit un parallèle entre des figures bibliques et la vie des communautés, et cela en reliant le passé de l'événement avec le présent de la vie des communautés. La liturgie est le lieu privilégié de ce jeu typologique que Jean-Noël Aletti désigne par le terme de *synkrisis*⁶¹⁵. Elle est effectivement le lieu par excellence de la Parole, et où l'Évangile est annoncé. C'est dans le cadre liturgique que la Parole prend chair dans les espèces eucharistiques et dans l'assemblée, Corps du Ressuscité au milieu du monde. La *synkrisis* liturgique est un récit vivant, qui se déploie par la force de l'Esprit, et au moment de l'action dans laquelle le Ressuscité se rend présent à ceux qui sont rassemblés en son nom. Le jeu symbolique rituel réalise donc le mouvement synchronique et diachronique que C. Theobald associe à ce troisième marqueur. La liturgie unit les communautés chrétiennes dans l'espace et dans le temps. Dans le souffle de l'Esprit, la nouveauté s'incarne dans des contextes culturels divers, mais aussi à des époques diverses. Elle actualise ainsi la figure du Seigneur, qui édifie l'Église par le mémorial du don qu'il a fait de lui-même pour le salut de toute la création.

⁶¹³ Cf. 1 Co 15, 22-28 : « En effet, de même que tous les hommes meurent en Adam, de même c'est dans le Christ que tous recevront la vie, mais chacun à son rang : en premier, le Christ, et ensuite, lors du retour du Christ, ceux qui lui appartiennent. Alors, tout sera achevé, quand le Christ remettra le pouvoir royal à Dieu son Père, après avoir anéanti, parmi les êtres célestes, toute Principauté, toute Souveraineté et Puissance. Car c'est lui qui doit régner jusqu'au jour où Dieu aura mis sous ses pieds tous ses ennemis. Et le dernier ennemi qui sera anéanti, c'est la mort, car il a tout mis sous ses pieds. Mais quand le Christ dira : « Tout est soumis désormais », c'est évidemment à l'exclusion de Celui qui lui aura soumis toutes choses. Et, quand tout sera mis sous le pouvoir du Fils, lui-même se mettra alors sous le pouvoir du Père qui lui aura tout soumis, et ainsi, Dieu sera tout en tous ».

⁶¹⁴ Christoph THEOBALD, « L'apostolicité de l'Église... », p. 238.

⁶¹⁵ Jean-Noël ALETTI, *Quand Luc raconte*, Paris, Cerf, « Lire la Bible » 115, 1998, p. 111-112 : « Pourquoi le narrateur se plaît-il à multiplier les ressemblances entre Jésus et ses disciples, surtout entre Jésus et Paul ? Nous avons mis en évidence la nature typologique de la *synkrisis* lucanienne, laquelle invite le lecteur à lire le récit de Lc et Ac comme l'exposition concrète du plan de salut divin, en sa cohérence, sa logique. Les ressemblances entre acteurs soulignent les constantes de la volonté divine, mais surtout, en Ac, elles répondent à une question essentielle, celle d'une Église qui n'a plus la présence visible du Jésus pré-pascal : oui, le Ressuscité reste présent à son Église, par son Esprit, qui fait foisonner les modèles christiques. Loin d'errer, les Apôtres et les disciples manifestent au contraire fidèlement, par leur agir et leur parole, cette présence salvifique de leur Seigneur et Maître au monde entier » ; Voir aussi du même auteur *Le Messie souffrant. Un défi pour Matthieu, Marc et Luc. Essai sur la typologie des évangiles synoptique*, Paris, Lessius, « Le livre et le rouleau » 55, 2019, p. 10-12.

Le quatrième et dernier marqueur concerne l'arbitrage par la voie synodale des conflits qui résultent de la confrontation entre les diversités issues de ce mouvement de dispersion dans l'espace et dans le temps. La portée œcuménique du motif est ici évidente. C. Theobald caractérise cette voie comme « un nouveau type d'«institution» qui naît ainsi, à la fois fragile et de grande plasticité historique et comportant déjà des éléments de droit (Ac 15, 22-23), tout en restant fondé sur un genre de confiance qui s'appelle «foi» »⁶¹⁶.

Comme on l'a vu déjà plus haut, au-delà des limites d'une action rituelle, la liturgie a été au cœur de débats touchant l'unité entre les Églises comme le montre la querelle pascale du II^e siècle, dont l'arbitrage emprunta non seulement la voie « synodale » - au sens d'un dialogue entre différentes Églises - à travers les échanges entre Irénée de Lyon, Victor de Rome et les évêques d'Asie Mineure, mais également la voie conciliaire à travers la décision du Concile de Nicée en 325⁶¹⁷. Elle est aussi au cœur du combat contre les hérésies comme le signale le débat autour des pratiques aquariennes dans lequel intervint notamment Cyprien de Carthage, mort martyr en 258⁶¹⁸. En tant que lieu privilégié de la manifestation de l'économie du salut, et grâce à ces débats, la liturgie a contribué ainsi à la fixation de règles et en même temps à l'ouverture des pratiques. Comme *lex orandi* inséparable de la *lex credendi* la liturgie a joué ainsi un rôle source pour la doctrine : en elle se manifeste la *regula fidei* dont la formulation canonique se fixera dans le Symbole. Et l'usage du Symbole dans la célébration du baptême, puis plus tard dans celle de l'Eucharistie, est un aspect particulièrement significatif de ce jeu entre la liturgie et confession trinitaire de la foi.

Ces quatre marqueurs de la normativité chrétienne que relève la réflexion de C. Theobald, désignent le processus de discernement opéré par le christianisme naissant. Ce processus s'appuie sur l'élaboration d'une doctrine qui se construit peu à peu dans le sillage du Nouveau Testament et qui fonctionne comme une explicitation des Écritures dans des contextes nouveaux, sous le mode d'un « c'est-à-dire »⁶¹⁹. Cette élaboration suppose toutefois « un tout premier discours » issu de « la vie des communautés chrétiennes qui s'exprime, avec leur foi,

⁶¹⁶ Christoph THEOBALD, « L'apostolicité de l'Église... », p. 239.

⁶¹⁷ F.-X. ROMANACCE, « Église et Églises », p. 517-518 ; sur la querelle pascale cf. *supra*, p. 56.

⁶¹⁸ Cf. CYPRIEN DE CARTHAGE, *Lettres*, textes choisis et présentés par Denys GORCE, trad. de lettres L. BAYARD, Namur, Les Éditions du Soleil Levant, « Les écrits des saints », 1961, Lettre 63, XIII, 13 : « En effet, comme le Christ nous portait tous, qu'il portait nos péchés, nous voyons que l'eau figure le peuple, le vin le sang du Christ. Quand donc dans le calice l'eau se mêle au vin, c'est le peuple qui se mêle avec le Christ, et la foule des croyants qui se joint et s'unit à Celui en qui elle croit. Ce mélange, cette union du vin et de l'eau dans le calice du Seigneur est indissoluble (...) quand on consacre le calice du Seigneur, on ne peut offrir l'eau seule, pas non plus qu'on ne peut offrir le vin seul » ; texte en latin dans : S. THASCI CAECILI CYPRIANI, *Opera Omnia*, vol. II, pars II., recensuit et commentario critico instruxit Guilelmus HARTEL, Vindobonae, apud C. Geroldi filium Bibliopolam Academiae, « Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum », MDCCCLXXI, Epistulae LXIII, 13, 12-23, p. 771.

⁶¹⁹ Voir la réflexion sur le *c'est-à-dire* de B. SESBOÛE, dans son ouvrage *Le Christ dans la tradition de l'Église*, p. 95 sq : « Comme au temps de Nicée, le problème est de traduire en langage culturel grec ce que l'usage de l'Écriture met en œuvre à propos de l'incarnation du Verbe. Il faut donc proposer un autre, *c'est-à-dire* qui sera, une fois encore, un redoublement de l'affirmation scripturaire. Dans la pensée de Cyrille l'expression de « l'union selon l'hypostase » ou « union hypostatique » n'est rien d'autre que le *c'est-à-dire* de la formule johannique : « le Verbe s'est fait chair ».

leurs difficultés et leurs conflits, leurs institutions et leur liturgie »⁶²⁰. Cependant, si « la première littérature patristique est pastorale et liturgique »⁶²¹, cela ne signifie pas qu'elle épouse un schéma normatif comme le souligne B. Sesboüé :

Si le contenu du dogme a une histoire, le sens du mot en a une également. A l'époque des origines le terme de dogme est un anachronisme (...) Mais la réalité que le terme de dogme est appelé à recouvrir existe déjà. Il s'agit de l'Évangile et de son message, de son autorité unique dans l'ordre de la foi et des conditions de fidélité à sa vérité. Il est donc légitime de faire partir une histoire des dogmes de ce tout premier seuil où la littérature chrétienne post-apostolique se différencie des écrits du Nouveau Testament. S'il n'y a pas encore de conciles – il faudra attendre la fin du II^e siècle pour voir la tenue des premiers conciles locaux et le IV^e pour la réunion du premier concile œcuménique de Nicée –, il existe déjà une conscience vive que la foi chrétienne comporte une normativité, ou une règle, ou encore des articles de foi⁶²².

Cette conscience s'approfondira au fur et à mesure que les communautés seront affrontées aux défis de la mission mais aussi par le jeu de la mise en place d'une organisation ecclésiastique. L'ouverture de la normativité s'impose comme une nécessité pour trois motifs : la perspective eschatologique qui oriente l'ensemble de l'agir chrétien ; les Écritures comme source car témoignage de l'événement du salut en Jésus-Christ ; l'enracinement du peuple de Dieu dans l'histoire. Confronté au présent ancré dans le passé et projeté dans le futur, le noyau de la foi avec sa forme rituelle est l'objet herméneutique par excellence.

Comme *opus Dei*, œuvre pour Dieu et pour la communauté croyante, la liturgie manifeste la Loi de Dieu, c'est-à-dire la règle et l'ordre que Dieu offre au monde en vue du salut. Loin d'être statique, l'*opus Dei* n'a d'autre but que la rencontre de Dieu et de son peuple, en conséquence, les règles de la liturgie sont ordonnées à cette même finalité. Cette finalité trouve dans l'eschatologie son horizon véritable. L'orientation de toute célébration liturgique est en effet de faire participer la communauté au mystère pascal qui est déjà réalisé aujourd'hui comme les prémisses de la réalité ultime vers laquelle l'Église s'achemine. En d'autres termes, par la liturgie, la communion au mystère du Christ rend les fidèles déjà participants du jour où « Dieu sera tout en tous » (1Co 15, 28). La vie nouvelle est donc toujours à l'œuvre et trouve à s'inscrire dans le mystère célébré. A l'inverse, la « sacralisation » des normes signifie que les œuvres de la foi sont mortes, et la foi également (cf. Jc 2, 17.26)

⁶²⁰ B. SESBOÛÉ « I. Les premiers discours chrétiens. 3. Le discours chrétiens des Pères Apostoliques à Irénée. Un premier discours pastoral et liturgique », dans : ID., *Histoire des dogmes*, t. I, p. 38.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 38.

⁶²² *Ibid.*, p 44-45.

PARTIE 2

DES MODELES DE NORMATIVITE OUVERTE

1. La normativité liturgique dans les *Constitutions Apostoliques*

Probablement rédigées dans le milieu antiochien et dans une période très proche de celle du concile de Constantinople, les *Constitutions Apostoliques* (en abrégé *CA*), figurent parmi les plus importantes compilations canonico-liturgiques datées de la fin du IV^e siècle. Ce document a fait l'objet d'une édition scientifique et de travaux approfondis de la part du liturgiste strasbourgeois Marcel Metzger⁶²³. La dimension théologique, pastorale et disciplinaire de ce document peut expliquer le fait que le compilateur entendait présenter un recueil de nature doctrinale et de portée universelle, une prétention qui sert d'argument pour le dater de la fin du IV^e siècle. En ce qui concerne l'histoire et la théologie des institutions liturgiques, les *CA* ont une importance fondamentale. L'originalité du document ne consiste pas seulement dans le fait qu'il s'agit d'une compilation de sources liturgiques connues par ailleurs de manière indépendante : la *Didachè*⁶²⁴, *La Tradition Apostolique* que Marcel Metzger préfère nommer *Diataxeis*⁶²⁵ et la *Didascalie des apôtres*⁶²⁶.

Ces trois sources majeures des *Constitutions Apostoliques* ont une histoire riche et complexe et elles apportent des renseignements de premier ordre sur la vie liturgique durant les premiers siècles. Il n'est pas dans notre propos ici de reprendre ce dossier difficile qui a fait l'objet d'études approfondies et d'amples débats⁶²⁷. Nous nous limitons à considérer la normativité à l'œuvre dans les *CA* et son rapport avec la dimension liturgique. Le (ou les) compilateur des *CA*⁶²⁸ ne se contente pas de recopier et mettre en ordre ses sources. Il les enrichit avec des citations bibliques, et surtout, parfois subtilement et parfois de manière plus

⁶²³ *Les Constitutions Apostoliques*, introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel METZGER, Paris, Cerf : t. I : livres I-II, « *SChr* » 320, 1985 ; t. II : livres III-VI, « *SChr* » 329, 1986 ; t. III, livres VII-VIII, « *SChr* » 336, 1987 ; pour la présentation et la datation voir : *CA*, t. I, *SChr* 320, p. 57-59.

⁶²⁴ Cf. *supra*, note, p. 185.

⁶²⁵ HYPOLITE DE ROME, *La tradition Apostolique*, texte latin, introduction et notes par Dom B. BOTTE, Paris, Cerf, « *SChr* » 11 bis ([2007] ; 2^e éd. 1984 ; 1^{er} éd., 1968) ; Cf. Bernard BOTTE, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Münster in Westfalen, Aschendorff, *LQF* 39, 1963 (édition mise à jour par Albert Gerhards et Sabine Felbecker, 1989) ; ce document qui a joué un très grand rôle lors de la réforme liturgique de Vatican II, a été attribué à Hyppolite de Rome ; Marcel Metzger a fortement contribué à remettre en cause cette attribution et c'est pourquoi il préfère l'appellation de *Diataxeis* (cf. *CA*, t. I, *SChr* 320, p. 17-18).

⁶²⁶ *La didascalie, c'est-à-dire l'enseignement catholique des douze apôtres et des saints disciples de notre sauveur*, traduit du syriaque pour la première fois par F. NAU, Ancienne littérature canonique syriaque, fascicule I, Paris, Lethielleux, libraire-éditeur, 1902 ; cf. *CA*, t. I, *SChr* 320, p. 14-18.

⁶²⁷ Sur ce sujet voir notamment l'ouvrage du prêtre anglican Paul Frederick BRADSHAW, *Liturgie chrétienne en ses origines*, p. 99-129.

⁶²⁸ Sur cette question des auteurs voir : *CA*, t. I, *SChr* 320, p. 60-62.

explicite, les adapte aux besoins des communautés chrétiennes de son époque⁶²⁹. Ce document a recours au procédé littéraire de la pseudépigraphie, une pratique courante dans l'antiquité. A travers ce jeu de l'attribution aux apôtres, il s'agit aussi pour le compilateur de fonder l'autorité du document en tant que réglementation ecclésiastique⁶³⁰.

Ce processus est donc doublement important. En premier lieu, parce qu'il s'agit de conférer une autorité scripturaire à des institutions ecclésiastiques et liturgiques qui ne trouvent pas leur origine directement dans les Écritures. A défaut de références que l'on puisse attribuer au Nouveau Testament les *CA* ont recours à la typologie et à l'allégorie, pour attribuer une source biblique aux rites. En second lieu, le procédé d'attribution à une tradition venue des apôtres vise à assurer le lien entre les traditions rituelles et les douze en tant que chargés de transmettre ce qu'ils ont vu et entendu de la bouche même de Jésus-Christ, dépositaire de l'autorité venant du Père : le compilateur veille ainsi « à assurer à son écrit toute la force de l'autorité suprême. Pour cela, il élargit le collège apostolique, il rappelle le pouvoir du Christ et par lui de Dieu lui-même et il assure l'appui de la législation biblique »⁶³¹. C'est ainsi que la prière pour l'ordination des évêques est placée sous l'autorité de Pierre, ce qui « assure » à la fois la succession apostolique et donne force « normative » à une ritualité qui n'est pas présente dans les gestes de Jésus et même qui ne se trouve pas comme telle dans le Nouveau Testament, même si l'imposition des mains apparaît plusieurs fois⁶³².

1.1 Les CA sont-elles un recueil de normes ?

La question est de savoir si l'on peut considérer les *CA* comme un recueil de normes, une compilation d'ordre « juridique ». Marcel Metzger va clairement dans ce sens en écrivant :

La littérature constitutionnelle pseudépigraphique comblait le vide législatif des premiers siècles du christianisme. Toutes les institutions du nouveau Peuple de Dieu étaient encore à créer et celles d'Israël, garanties par la loi mosaïque, avaient été contestées par le Christ, puis par les apôtres. Jésus, en effet, avait manifesté une autorité souveraine à l'égard de la Loi transmise par Moïse, il en avait rendu caducs des chapitres entiers, il avait proclamé que l'ère de la Loi et des Prophètes était achevée (Lc 16,16), il avait pris la place de Moïse, il s'était manifesté comme le législateur des temps nouveaux⁶³³.

⁶²⁹ Sur ce travail du compilateur cf. l'exposé de Marcel Metzger dans *CA*, t. I, *SChr* 320, p. 18-33 et p. 47.

⁶³⁰ Cf. *CA* VIII, 4,1-2 ; 16, 1-2 ; 17, 1-2.

⁶³¹ *CA*, t. I, *SChr* 320, p. 44.

⁶³² Cf. par exemple 1 Tm 4, 14 et 5, 22 ; voir aussi He 6.

⁶³³ *CA*, t. I, *SChr* 320, p. 48.

Une fois la Loi « accomplie » par les actions et les paroles de Jésus on est en droit de considérer les *CA* comme un recueil de instructions répondant à la nécessité d'avoir un appareil disciplinaire capable d'encadrer l'ensemble de la vie chrétienne y compris la liturgie. En cette fin du IV^e siècle, les *CA* participent donc du développement des institutions, qui est souvent le fruit de conciles visant à régler des questions touchant la discipline de la vie chrétienne. Les actes des conciles et synodes de la période patristique attestent que ce mouvement qui va vers un développement de la réglementation fut un processus constant. Parler, comme le fait Marcel Metzger, de « vide législatif de premiers siècles du christianisme » que les *CA* viendraient combler, peut sembler un peu excessif, ou plus exactement ne se comprend que si l'on s'inscrit dans une représentation positive du droit. Il est cependant possible de dire que les *CA* abordent la normatisation de la liturgie de manière différente, car le processus de « normatisation » n'est pas forcément réservé de manière exclusive aux seules assemblées synodales. Par conséquent, il est possible de faire l'hypothèse que cette époque connaît des manières diverses de penser la discipline de la vie et de la liturgie chrétienne.

Dans cette période de croissance et de développement du christianisme, ce « système » normatif se complexifie, associant des formes multiples de normes qui visent à répondre à des besoins divers en fonction de réalités culturelles variées et à résoudre des conflits. M. Metzger souligne la dimension unificatrice des *CA* : l'« unification » recherchée a pour but de surmonter les particularismes des communautés locales, de corriger des abus et aussi de répondre à des courants schismatiques⁶³⁴. Cette affirmation générale semble pourtant incomplète car elle ne manifeste pas les motifs qui font des *CA* une première codification du culte chrétien.

Une vie liturgique « normatisée »

Or il faut noter tout d'abord que les *CA* ne sont pas seulement un travail de compilateurs, mais elles élaborent une relecture de la Tradition, selon trois critères théologiques que relève M. Metzger : « la primauté de l'histoire du salut : Dieu est intervenu dans le cours du temps ; le salut, objet des interventions de Dieu ; les spéculations sur la hiérarchie céleste, comme modèle de l'organisation du culte et des communautés chrétiennes »⁶³⁵. Dans cette perspective éminemment sotériologique, la liturgie est la célébration du mystère du salut, mais aussi le modèle des réalités célestes à venir. Parce qu'elle réalise déjà, ici et maintenant, la promesse du monde à venir, la liturgie rejoint dans la vie éthique les deux aspects appelés à être le reflet l'un de l'autre. C'est ainsi qu'on peut comprendre le lien étroit entre d'une part l'ordre ecclésial et d'autre part, les ministères et charismes au service de la communauté.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 50-51.

⁶³⁵ *CA*, t. II, *SChr* 329, p. 19.

Cette logique s'observe aisément par le fait que le livre I des *CA* est dédié aux règles générales de conduite pour tous les chrétiens tandis que le livre II traite de la structure ecclésiale avec ses répercussions pour la liturgie. Ainsi les orientations éthiques et les prescriptions concernant la vie sociale valent aussi bien pour un laïc que pour un évêque, mais à ce dernier correspond une exigence d'exemplarité qui ne concerne que lui⁶³⁶.

Quand il traite de la diversité des ministères qui édifie l'organisation des Églises le livre II intègre les règles de conduite propres à chaque ministère, en précisant les aspects déjà abordés dans le livre I. De même, s'agissant de ministères comportant un rôle liturgique, le livre II, qui à priori n'est pas consacré aux institutions liturgiques, évoque la manière dont l'évêque doit instruire son troupeau, exhorter à la conversion dans le contexte d'un « rite pénitentiel » inspiré par les paroles de l'Évangile : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » (Lc 23,34). Après avoir appliqué une pénitence et vérifié son accomplissement, l'évêque les admettra de nouveau les pénitents dans l'Église⁶³⁷. En outre, l'importance accordée à la pratique des vertus chrétiennes et à un souci de vigilance donnent une tonalité ascétique à cet ensemble de prescriptions. Attachée à ce noyau sotériologique, la pénitence comme principale institution disciplinaire des *CA* trouve son cadre et son achèvement dans un rite liturgique. Ce processus est sous l'autorité de l'évêque, c'est-à-dire celui qui préside la communauté et à ce titre les célébrations liturgiques. Ces éléments renforcent le caractère normatif des institutions disciplinaires et aussi de la liturgie.

Cette logique qui mélange Écriture, Tradition, discipline et liturgie se présente de manière condensée au livre VII où, après avoir établi des critères pour le choix de ministres, les *CA* empruntent à la *Didachè* sa perspective eschatologique et la transforment grâce à l'adjonction de références bibliques qui apportent une sotériologie orientée par une promesse finale d'entrer dans le royaume⁶³⁸. Enfin l'horizon eschatologique qui marque le processus grâce à un rapport aux Écritures, caractérisé par une exégèse typologique et allégorique, et joue le rôle d'appui à cette dynamique de la normativité. Grâce à cette insistance eschatologique, les *CA* soulignent la capacité de la liturgie à toucher les personnes en vue de façonner un seul corps et un seul esprit dans le Christ.

Dans ce tableau complexe la liturgie apparaît déjà sous un aspect « normatisé », parce qu'elle est le lieu du rassemblement communautaire et aussi l'image de la communauté du ciel.

⁶³⁶ Cf. *CA* II, 5, 1-7 ; 6, 1-4.

⁶³⁷ Cf. *CA* II, 15, 1-4 ; 16, 1-4.

⁶³⁸ Cf. *CA* VII, 31, 1-6 ; 32, 1-5 ; 33, 1-2.

En matière de typologie, les *CA* ne présentent pas une grande innovation, car ceci était déjà présent dans ses sources. Les chapitres 8-9 de la *Didascalie* présentent alternativement la figure des lévites et celle du Messie pour justifier le rôle sacerdotal des évêques et des prêtres. Les instructions disciplinaires sur la conduite morale des évêques et la manière d'administrer les biens de l'Église, s'appuient sur ces figures bibliques qui ont un aspect liturgique évident :

Vous ne vous délecterez pas et ne vous réjouirez pas des biens qui entrent à l'Église, car la nourriture et l'habit suffisent au travailleur. Gouvernez donc bien tout ce qui est donné et ce qui entre à l'Église, comme de bons économistes de Dieu selon l'ordre, pour les orphelins et les veuves, pour ceux qui ont besoin et pour les étrangers ; sachant que Dieu, qui vous a donné cette charge d'économiste, en demandera compte de vos mains. Partagez donc et donnez à tous ceux qui ont besoin, et vous, mangez et vivez de ce qu'on apporte à l'Église ; ne consommez pas tout à vous seuls, mais associez-vous ceux qui ont besoin (...) vous vous nourrirez de l'Église comme les lévites qui servaient dans le tabernacle de l'alliance, qui est en tout l'image de l'Église, comme son nom l'indique, car l'arche d'alliance présageait l'Église⁶³⁹.

Le document développe tout un parallèle entre l'Église, l'arche de la nouvelle alliance, le ministère sacerdotal des évêques, des prêtres, des diacres, et celui des lévites. De même que les lévites qui n'avaient pas reçu de terre lors du partage entre les tribus et qui étaient au service de l'arche de l'alliance, pouvaient se nourrir de l'offrande du peuple, mais devaient aussi aider les pauvres, les évêques et les autres ministres qui sont au service de l'Église, ils doivent en faire de même. Les lévites apparaissent ainsi comme le *type* tandis que les évêques et ceux qui servent l'Église, sont l'*antitype*. Dans la suite du chapitre, la figure du Messie est elle aussi présentée comme le modèle du service qui éclaire la charge des évêques. Ceux-ci sont appelés à vivre une conversion intérieure permanente, selon l'*imitatio Christi* et la *sequela Christi*, et donc par des paroles et des gestes conséquents et cohérents.

Si comme on l'a vu plus haut déjà, dans une première période, ainsi que cela apparaît dans la lettre aux Hébreux mais aussi dans les Évangiles, ce fut la distance entre le « sacerdoce » du Christ et la fonction des prêtres de l'ancienne alliance et des lévites qui a été mise en avant par le christianisme naissant, la *Didascalie* renoue le lien entre les deux figures grâce à l'exégèse typologique. Il est difficile d'assigner une datation à la *Didascalie* qui est un document ayant fait l'objet de remaniements et d'interpolations, mais les spécialistes s'accordent pour penser qu'il s'agit d'un document du III^e siècle⁶⁴⁰. Dans une Église qui doit faire face à la multiplicité des hérésies et encore marquée par l'héritage du judaïsme,

⁶³⁹ *La Didascalie*, 8, 31-33 : *Avis aux évêques sur leur conduite*, p. 47-48.

⁶⁴⁰ Cf. à ce sujet Józef NAUMOWICZ, « La Doctrine des Apôtres et la légende sur l'origine apostolique de la fête de Noël », *Warszawskie Studia Teologiczne*, XX/2, 2007, p. 289-298 ; article disponible en ligne sur le site <http://digital.fides.org.pl/Content/469/Naumowicz.pdf> (consulté le 8 août 2020).

l'interprétation des Écritures se déploie de manière nouvelle pour favoriser l'annonce de la foi et aussi la vie des communautés chrétiennes. Les figures vétérotestamentaires sont alors revisitées sans pour autant effacer les modèles de la période apostolique et notamment la figure du Christ lui-même, afin d'entrer dans une nouvelle « normativité » chrétienne.

On peut souligner dans cette ligne que les *CA* font le lien entre la figure de Moïse et le sacerdoce lévitique d'une part, et une structure ministérielle des communautés chrétiennes pensée selon un schéma hiérarchique, d'autre part :

(Moïse donc), lorsqu'il promulgua la législation divine, distingua ce qui doit être accompli par les grands prêtres, ce qui revient aux prêtres, ce qui revient aux lévites, attribuant à chacun un ministère propre et correspondant à sa fonction. Or ce que les grands-prêtres avaient ordre d'accomplir, il n'était pas permis aux prêtres de s'en occuper, et ce qui était imparti aux prêtres, les lévites ne s'en occupaient pas, mais chacun respectait les limites des services qui lui avaient été confiés (...) Ce qui s'est passé de notre temps, vous ne l'ignorez certainement pas ; car vous savez parfaitement que des évêques, des presbytres et des diacres ont été nommés par nous, avec prière et imposition des mains, et que la variété des dénominations manifeste la variété des fonctions (...) s'il n'y avait ni législation, ni distinction des ordres, il aurait suffi de grouper le tout sous une seule dénomination ; mais instruits par le Seigneur de la hiérarchie des fonctions, nous avons attribué aux évêques celle du pontificat, aux presbytres celle du sacerdoce et aux diacres, le service des deux fonctions précédentes, pour que le culte soit célébré correctement⁶⁴¹.

Mais il est intéressant de voir que la suite du texte reprend à son compte des éléments de la christologie du Nouveau Testament :

Or, le premier, grand-prêtre par nature, le Christ, le Monogène⁶⁴², n'a pas ravi pour lui-même cet honneur, mais il a été établi par le Père. Il s'est fait homme à cause de nous et, en offrant à son Dieu et Père avant sa Passion le sacrifice spirituel, il nous prescrivit à nous seuls d'accomplir cela, bien qu'il y en ait eu d'autres avec nous qui crurent en lui⁶⁴³.

Mais on a conscience que ces éléments de christologie néotestamentaire viennent en tension avec le schéma hiérarchique exposé ci-dessus au point qu'on attribue aux apôtres la responsabilité d'avoir institué une hiérarchie, tout en précisant qu'ils ne l'ont fait qu'après l'Ascension :

Donc, il ne s'ensuivit nullement que chaque croyant fut aussitôt institué prêtre ou obtint la dignité pontificale. Après l'ascension du Seigneur, en offrant selon ses prescriptions le sacrifice pur et non sanglant, nous instituâmes des évêques, des presbytres et des diacres au nombre de sept⁶⁴⁴.

⁶⁴¹ *CA* VIII, 46, 5-10.

⁶⁴² Littéralement « unique-engendré » ; voir l'explication de M. Metzger sur cette expression dans : *CA*, t. II, *SChr* 329, p. 26-33, § 229 *sq.*

⁶⁴³ *CA* VIII, 46, 14.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, 46, 14-15.

Ce passage des *CA* montre bien combien ce qui était déjà en germe au III^e siècle dans la *Didascalie*, s'est développé au cours du IV^e siècle. Deux aspects caractérisent la dynamique générale dont ce texte garde la trace : la volonté de fonder les institutions chrétiennes à partir d'un parallèle avec les institutions vétérotestamentaires ; mais aussi et en même temps, la transformation progressive des institutions héritées de la période apostolique. Cette transformation dans la compréhension des institutions chrétiennes – y compris, pour nous, des normes en liturgie – s'éclaire par l'évolution très importante et même la révolution qui s'opère au long du IV^e siècle, concernant la place de l'Église dans la société. L'apparition progressive d'un christianisme de masse va aussi de pair avec la multiplicité des hérésies. Par ailleurs, et peut-être surtout, la présence de l'Église dans le monde se fait désormais beaucoup plus forte depuis la conversion au christianisme des empereurs et d'une partie de l'élite sociale. Cet ensemble de facteurs, suscite par conséquent un mouvement d'institutionnalisation, afin de faire face à l'afflux des nouveaux convertis mais aussi aux conflits dans lesquelles les évêques et leurs Églises sont engagés. C'est le temps de la mise en place des formes classiques de l'Initiation chrétienne et en même temps celle des conciles destinés à régler les différents théologiques.

On peut souligner le rapprochement qui apparaît entre les figures de Moïse et du Christ, un parallèle que l'on établit alors à partir de la manière dont Dieu se rapporte à chacun d'eux : ils sont tous les deux présentés en effet comme des « serviteurs », des « bien-aimés », et surtout comme ceux qui entretiennent une relation directe avec Dieu.

Nous disons donc que Moïse, le serviteur de Dieu, avec qui Dieu conversait face à face comme on parlerait à son ami et à qui il avait dit : « Je t'ai connu et préféré à tous », et à qui il s'adressait en tête à tête et non par des signes, des songes, des anges ou des énigmes. (...) Moïse, le bien-aimé de Dieu, institua des grands-prêtres, des prêtres et des lévites, puis notre Sauveur nous institua, nous les treize apôtres, puis les apôtres nous instituèrent, moi Clément et moi Jacques et d'autres avec nous, pour ne pas les énumérer à nouveau, enfin tous ensemble nous instituâmes des presbytres, des diacres, des sous-diacres et de lecteurs⁶⁴⁵.

Les *CA* « jouent » avec les attributs de Moïse et ceux du Christ pour établir une « continuité » entre les deux figures, mais surtout pour fonder la hiérarchie ecclésiastique. On voit ici apparaître le mécanisme d'une normativité qui repose sur un principe hiérarchique. L'analogie entre les deux figures implique cependant de les distinguer. Le texte met en lumière les attributs propres au Christ en tant que Fils monogène et grand-prêtre par nature. Il s'offre dans sa Passion et offre par anticipation au Père le sacrifice eucharistique qu'il institue. De la même manière, il institue des ministres pour offrir ce même sacrifice. Mais à la différence de

⁶⁴⁵ *Ibid.*, 46, 5.13.

Moïse, cela ne se fait pas par un procédé législatif, mais par l'imposition des mains qui communique la succession apostolique, l'héritage octroyé aux apôtres et à leurs successeurs.

Deux institutions sont attachées à l'héritage dont le Christ est la source, et qui reprennent en même temps comme fondement, la grande tradition biblique : le sacrifice eucharistique et le ministère. Il est important de relever que cela ne résulte pas de la Loi, mais est octroyé par la grâce qui se transmet dans une célébration dont la communauté ecclésiale est le sujet porteur. Dans cette relation entre le Christ et son Église, le Christ qui institue l'eucharistie est à la fois le nouveau Moïse, le nouveau législateur, et celui qui établit dans son sang la Nouvelle Alliance. L'Église se manifeste par le « nous » et par la mission consistant à continuer à faire ce que le Christ a fait. Elle reçoit cette autorité comme héritage à transmettre. Le cœur de cet héritage n'est autre que le don de la vie éternelle symbolisée dans l'offrande du « sacrifice pur et non sanglant ».

L'unité entre les différentes fonctions (grand-prêtre, prêtres et lévites de l'Ancien Testament ; évêque, presbytres et diacres) est garantie par l'autorité de la personne qui les désigne, tandis que la distinction se fait principalement par la répartition des différentes fonctions. C'est le Christ l'image visible du Dieu invisible qui choisit et institue, car « personne ne peut s'arroger pour lui-même la haute fonction sacerdotale, mais il la reçoit soit de Dieu, comme Melchisédek et Job, soit d'un pontife, comme Aaron la reçut de Moïse »⁶⁴⁶. C'est pour les *CA*, le même Christ mais à travers les successeurs des apôtres, qui répartit les ministères. L'ordination (et donc ses rites) est considérée comme la médiation qui transforme et prend le relais de la législation promulguée par Moïse. Parce qu'il est revêtu d'un sacerdoce supérieur, le Christ qui est plus grand que Moïse, communique son autorité à la liturgie chrétienne. Ce qui est institué par le Christ a une force suffisante pour transformer les institutions reçues de Moïse même si une certaine symétrie entre les deux structures demeure.

La perspective des CA sur la « Loi »

Les *CA* ne séparent pas les différentes dimensions de la vie ecclésiale, mais donnent ainsi une vision intégrale de la foi et de l'interaction entre les différentes institutions. L'approche de la question figurant dans la lettre aux Hébreux est intégrée ici à travers l'appel à la figure sacerdotale du Christ⁶⁴⁷, mais la distance avec la tradition juive est nettement moins radicale que celle qui est opérée par la Lettre aux Hébreux. Les *CA* prétendent assumer l'intégralité de la tradition biblique, celle du Nouveau Testament et celle de l'Ancien

⁶⁴⁶ *Ibid.*, 46, 17.

⁶⁴⁷ Sur les titres sacerdotaux attribués au Christ en accord avec la Lettre aux Hébreux, voir le commentaire de M. Metzger au t. II, *SChr* 329, p. 31 ; et aussi : *CA* II, 25, 7 ; 27,4 ; VIII, 5,7 ; 12,7 ; 13,3 ; 46, 14.

Testament, afin de fonder solidement les institutions chrétiennes postapostoliques tout en leur donnant une dimension normative accentuée.

Un autre élément renforce cette hypothèse : c'est la manière dont les *CA* abordent le thème de la Loi. Dès le livre I, la Loi est interprétée dans la dynamique du passage de l'Ancien au Nouveau Testament : c'est « par » et « en » Jésus-Christ que la Loi trouve son accomplissement définitif. En commentant le Décalogue, le compilateur compare ainsi la loi mosaïque et la manière dont le Christ l'accomplit en plénitude :

Car dans l'Évangile il dit, en récapitulant, en renforçant et en complétant le décalogue de la Loi : « car dans la Loi il est écrit : Tu ne commettras pas d'adultère. Mais moi je vous dis. » C'est-à-dire : dans la Loi, par Moïse c'est moi qui ai parlé, mais maintenant c'est moi-même qui vous dis : « Quiconque regarde la femme de son prochain en la convoitant a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur ». Ainsi celui qui a convoité est condamné comme adultère par intention⁶⁴⁸.

Si dans la perspective des *CA*, la législation « divine » prescrite par Moïse peut être amenée à son aboutissement, c'est parce que le Christ, Parole de Dieu⁶⁴⁹ est en tout temps, y compris donc dans l'ancienne alliance, la source de toute Loi. Les *CA* adoptent la théologie des deux voies de la *Didachè* et la déploie en valorisant le commandement nouveau par l'intégration de citations du Nouveau Testament. Il s'agit de montrer que la vie chrétienne constitue une mise en pratique exemplaire de la loi mosaïque⁶⁵⁰. Le Christ est donc, en tant qu'auteur même de la loi mosaïque, le seul qui peut en radicaliser la portée et manifester ainsi son véritable sens. On doit souligner ici que cette vision apparaît dès le tout début des *Constitutions Apostoliques*. L'obéissance à la Loi du Christ constitue par conséquent le porche d'entrée dans l'œuvre et lui donne sa tonalité. Parler de Loi du Christ ou de « Loi christique » fait écho à l'expression de « loi mosaïque ». Cependant, la Loi du Christ n'est pas du même ordre que le code législatif attribué à Moïse par la tradition vétérotestamentaire. Le Christ transforme le rapport à la Loi en la replaçant dans la perspective du commandement nouveau de la Nouvelle Alliance. Tout en assumant la symbolique liturgique de l'Ancien Testament et donc en gardant le lien entre les deux traditions normatives, les *CA* gardent comme arrière-fond la « rupture instauratrice » qu'inaugure l'événement Jésus-Christ et dont on trouve un cas exemple dans le récit de la guérison de l'homme à la main « atrophiée » au chapitre 3 de l'Évangile de Marc (Mc 3, 1-5)⁶⁵¹.

⁶⁴⁸ *CA* I, 1, 4.

⁶⁴⁹ Le Christ est désigné explicitement comme le *Théos-Logos*, une expression présente presque en tous les livres : Cf. *CA* II, 24,3 ; V, 16,2 ; VI, 11, 10 ; VIII, 1,10 ; Marcel Metzger explique ce fait par l'influence d'Origène, spécialement en ce que concerne les textes liturgiques : voir *CA*, t. II, *SChr* 329, p. 32-33.

⁶⁵⁰ Cf. *CA* VII, 1,1 – 19,1 ; *Didachè*, 1,1 – 6,3.

⁶⁵¹ Mc 3, 1-5 : « Jésus entra de nouveau dans la synagogue ; il y avait là un homme dont la main était atrophiée. On observait Jésus pour voir s'il le guérirait le jour du sabbat. C'était afin de pouvoir l'accuser. Il dit à l'homme qui avait la main atrophiée : « Lève-toi, viens au milieu. » Et s'adressant aux autres : « Est-il permis, le jour du sabbat, de faire le bien ou de faire le mal ?

En effet, la radicalité de la Loi christique consiste à retrouver le sens premier de la Loi mosaïque et par ce moyen à manifester que le commandement de l'amour en résume l'âme la plus profonde comme l'atteste la discussion avec les Pharisiens au chapitre 22 de l'Évangile de Matthieu⁶⁵². Jésus restaure donc la Loi divine que l'endurcissement des hommes avait déformée et trahie comme le suggère le compilateur des *CA* : « En lisant la Loi, écarte ce qui lui a été rajouté, sinon tout, du moins certains passages, ceux de la seconde loi ; (...) Ouvre l'œil pour reconnaître ce qui est loi naturelle et ce qui relève de la seconde loi, additions données dans le désert aux adorateurs du veau »⁶⁵³. La Loi christique est donc d'autant plus exigeante et profonde qu'elle accomplit et donc dépasse la loi mosaïque. comme l'indiquent les fameuses antithèses du chapitre 5 de l'Évangile de Matthieu (Mt 5, 17-48), qui sont situées après les béatitudes du sermon sur la montagne et qui se terminent par une formule qui est une reprise de la loi de sainteté du Lévitique : « Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5, 48)⁶⁵⁴.

Avant d'aborder aux livres VII et VIII, les institutions liturgiques, les *CA* déploient, dans le cadre d'une polémique contre les schismes et les hérésies. au livre VI un grand exposé sur la Loi et la vie chrétienne. Mais cet exposé rassemble plusieurs sujets : la profession de foi, le baptême, les questions de conduites sexuelles et aussi les rites funéraires. Cependant si le combat contre les hérésies constitue la porte d'entrée de ce chapitre, c'est à la Loi que le document fait appel pour éclairer ces situations conflictuelles.

L'exposé sur la Loi occupe les chapitres 19 à 25 de ce livre VI. Au préalable, afin d'exposer la véritable Loi chrétienne, l'auteur s'exprime en ces termes : « Vous savez que pour soutenir la loi naturelle, il a donné une loi simple, pure, salutaire, sainte, dans laquelle même son Nom a été consigné, une loi parfaite, complète, contenant les dix commandements, une loi irréprochable et qui convertit les âmes »⁶⁵⁵.

de sauver une vie ou de tuer ? » Mais eux se taisaient. Alors, promenant sur eux un regard de colère, navré de l'endurcissement de leurs cœurs, il dit à l'homme : « Étends la main. » Il l'étendit, et sa main redevint normale.

⁶⁵² Mt 22, 34-40 : « Les pharisiens, apprenant qu'il avait fermé la bouche aux sadducéens, se réunirent, et l'un d'entre eux, un docteur de la Loi, posa une question à Jésus pour le mettre à l'épreuve : « Maître, dans la Loi, quel est le grand commandement ? » Jésus lui répondit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit. Voilà le grand, le premier commandement. Et le second lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. De ces deux commandements dépend toute la Loi, ainsi que les Prophètes. »

⁶⁵³ *CA I*, 6, 7-8 ; cf. à ce sujet M. METZGER, *SChr* 320, p. 46, qui note : « Appliquer aux institutions chrétiennes les législations de l'Ancien Testament ne va pas sans difficulté, car celles-ci paraissent souvent en contradiction avec la Loi nouvelle du Christ. Les hérétiques contournaient l'obstacle en rejetant purement et simplement l'Ancien Testament. Le compilateur condamne cette attitude (VI, 10, 1 ; 19). Lui-même reprend la solution de la Didascalie, qui distinguait deux Lois, le Décalogue d'une part, la δευτέρωσις d'autre part. Dans cette dernière, il range les prescriptions concernant le culte, la pureté rituelle et les observances alimentaires et autres (I, 6, 7-11 ; II, 5, 6 ; 35,1 ; VI, 19-23). Ce n'est pas le Deutéronome qu'il vise, car il n'opère pas de tri entre les livres de la Bible, pas plus qu'il ne distingue les livres canoniques des commentaires appelés Mischnah. »

⁶⁵⁴ Cf. Lv 19, 2 : « Parle à toute l'assemblée des fils d'Israël. Tu leur diras : Soyez saints, car moi, le Seigneur votre Dieu, je suis saint » ; voir aussi Lv 11, 44-45 : « Car moi, le Seigneur, je suis votre Dieu. Vous vous sanctifierez et vous serez saints car moi, je suis saint. Ne vous rendez donc pas impurs avec tous ces petits animaux qui rampent sur terre. Car moi, le Seigneur, je vous ai fait monter du pays d'Égypte pour être votre Dieu : vous serez donc saints car moi, je suis saint » ; Lv 20, 7 et 26.

⁶⁵⁵ *CA VI*, 19, 2, 7.

Même si cette phrase laisse entendre de quelle « loi » il s'agit, en pédagogue, l'auteur développe une catéchèse biblique pour exposer la Loi sous laquelle le Nom du Christ est consigné. Il réaffirme ainsi, grâce à une ample reprise de l'histoire du salut, la valeur de loi mosaïque, et notamment le décalogue, tout en émettant des réserves à l'égard d'une « seconde loi »⁶⁵⁶. Il souligne la place de Dieu par rapport à la « loi naturelle » considérée comme une loi intérieure non écrite, qui conduit l'être humain à reconnaître la souveraineté de Dieu et à lui rendre grâce. Il considère la réglementation sur les sacrifices sanglants et les autres règles de pureté dans la vie quotidienne et les prescriptions pour l'expiation des péchés afin de manifester la vue véritable que Dieu a du fardeau imposé par les lois juives. La véritable Loi est la loi naturelle dont le législateur est le Dieu-Verbe : « il n'y a qu'un seul Dieu dans le ciel et sur la terre, il faut l'aimer de tout son cœur, de toute sa force et tout son esprit »⁶⁵⁷ et « tu aimeras ton prochain comme toi-même »⁶⁵⁸. Ainsi, le livre VI montre comment les prescriptions de l'alliance ancienne sont accomplies par la Loi du Christ, et qu'elles ouvrent la voie au culte de la Nouvelle Alliance institué par le législateur véritable qui est le Christ, l'unique sauveur.

En effet, une Loi qui s'inscrit dans les cœurs et qui est connaturelle à l'être humain créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, trouve en Jésus la possibilité humaine de son accomplissement. Il est la personne qui récapitule et réoriente la manière de vivre de ceux qui adhèrent à la foi annoncée par les apôtres. Il n'est donc pas étonnant que les *CA* commencent par des enseignements moraux et en même temps soulignent la nouveauté apportée par Jésus-Christ. Concernant la Loi pour les chrétiens, c'est l'évêque qui est le premier à exercer la charge du discernement nécessaire dans la communauté, c'est lui donc qui en est « juge » et interprète des Écritures⁶⁵⁹. L'exercice du pouvoir en reçoit une marque juridique et l'organisation ecclésiale se voit dotée d'une forme qui la rapproche des structures politiques et sociales de l'époque. Cette orientation n'est pas réservée aux prescriptions disciplinaires portant sur les conduites morales, mais elle va aussi peu à peu s'insérer dans les aspects liturgiques.

1.2 Les formules liturgiques des *CA*

Les *CA* manifestent une préoccupation spécifique portant sur le contenu théologique des formules liturgiques, ce qui se comprend dans la mesure où le combat contre les hérésies est un objectif du compilateur. Ainsi la description et même l'ordonnancement rituel est en partie

⁶⁵⁶ Cf. M. METZGER, *CA*, t. I, *SChr* 320, p. 46 : « Ce qu'il rejette, ce sont des observances qui n'auraient été imposées qu'après le don de la Loi, pour corriger le peuple. Ce dont il est fermement convaincu, c'est que le Christ a aboli ces observances de la seconde loi (cf. VI, 19-22) et affiné les prescriptions de la première Loi qui correspond à la Loi naturelle (cf. VI, 23) ».

⁶⁵⁷ *CA* VI, 20, 10.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, 23, 1.

⁶⁵⁹ *CA* II, 5, 1-7.

recouvert par la préoccupation de l'orthodoxie théologique⁶⁶⁰. Cependant, si les formules des *CA* ne sont pas à proprement parler des « rubriques », comment peut-on comprendre la portée normative de ce document ? A cette question, il est possible d'apporter plusieurs réponses qui ne s'excluent pas.

En premier lieu, l'argument qui est mis en avant est celui de l'origine divine du culte : l'autorité de l'action rituelle lui vient du Christ lui-même en raison de son mystère pascal et de son sacerdoce suprême. La diversité des titres attribués à Jésus-Christ permet de couvrir ainsi l'ensemble de la vie chrétienne⁶⁶¹.

En deuxième lieu, l'argument consiste à affirmer que les traditions non écrites ont été transmises directement de la bouche des apôtres, qui eux les avaient reçues du Christ lui-même. La succession apostolique constitue ce qui garantit l'obéissance à un ordre divin qui autorise et fonde l'action rituelle.

De là vient une troisième réponse qui est reprise plusieurs fois : les rites qui accompagnent les investitures de nature hiérarchique comme par exemple l'imposition de mains, sont associés à des ministères liturgiques spécifiques. La répartition des divers gestes lors de l'action rituelle est pensée en lien avec les charges ecclésiastiques et cette répartition est présentée comme étant d'institution apostolique.

En quatrième lieu, les figures bibliques qui sont introduites dans les pièces euchologiques revêtent un caractère « normatisant ». Ces figures fonctionnent alors comme des structures fondamentales qui déterminent une orientation juridique à l'intérieur même de l'action liturgique.

En cinquième et dernier lieu, bon nombre d'expressions sont exprimées sous forme impérative, pour désigner ce qui doit être fait. Cependant, ces prescriptions demeurent à caractère général et elles sont souvent introduites par une formule proche d'une monition introductive⁶⁶², ou encore par de simples indications très courtes insérées dans la suite des formules euchologiques qui n'apportent pas de précisions sur le déroulement du rite lui-même⁶⁶³. Les explications sur le sens théologique ou la nécessité pastorale, spirituelle ou morale des rites sont fréquentes. Les textes euchologiques sont colorés par des références bibliques en lien avec l'action pour en renforcer l'autorité ou pour enrichir les motifs de la louange.

En définitive, parce que ces réponses ne fonctionnent pas séparément, mais définissent un cadre complexe définissant un système symbolique qui se déploie dans l'espace et le temps

⁶⁶⁰ *Ibid.*, M. METZGER, *CA*, t. II, *SChr* 329, § 356, p. 74.

⁶⁶¹ Cf. *CA*, VIII, 12, 7.

⁶⁶² Cf. *CA* VII, 24 – 26, à propos du Notre Père, de l'action de grâces ou de la bénédiction après la communion ; *CA* VII, 33, pour la bénédiction, introduite par une monition invitatif.

⁶⁶³ Cf. *Ibid.*, VII, 39, 4-5, à propos de l'imposition des mains le texte mélange une indication liturgique et un exposé catéchétique à forte portée théologique et par son contenu, semble proche d'un exorcisme lors du rite baptismal.

à travers un ensemble de ministères, d'actions rituelles (prières, gestes), on peut constater que *Les Constitutions Apostoliques* constituent un maillon important de la chaîne où les normes servent à conformer la vie chrétienne à un modèle de communauté eschatologique.

L'anaphore des CA

Parmi les plus remarquables formulaires de l'aire antiochienne, par son style comme par la richesse de sa typologie l'anaphore qui se trouve au livre VIII des *CA*⁶⁶⁴ est l'un des exemples les plus amples parmi les formules anamnétiques anciennes⁶⁶⁵. Ce document eucharistique développe en effet de manière très extensive l'histoire du salut depuis la création. En tant que tel, il est aussi un exemple remarquable d'élaboration de normes.

Dans ce formulaire d'anaphore, le Christ est désigné par des qualificatifs qui renvoient à son autorité : il est à la fois Fils monogène, Verbe-Dieu, Sagesse vivante, premier-né de toute créature, ange du grand Conseil, grand prêtre, roi et Seigneur⁶⁶⁶. Or ces qualificatifs structurent l'anaphore par leur reprise aux moments clés de la prière ou ils sont indirectement déployés tout au long du texte grâce à un parallèle avec les figures de l'Ancien Testament. Ainsi, dans la préface, le Christ est désigné immédiatement comme grand prêtre de Dieu, ce qui renvoie à la lettre aux Hébreux, où Melkisédék est appelé grand prêtre du culte de Dieu, établi par Dieu lui-même (He 7). Les figures du Christ et de Melkisédék se renvoient l'une à l'autre et la préface joue sur les deux registres : la tradition vétérotestamentaire (Genèse et Psaumes) mais aussi la tradition néotestamentaire (Hébreux). De la même manière, l'anaphore inscrit le Christ, Fils monogène, dans le cadre de l'héritage d'Abraham⁶⁶⁷. Le jeu des figures de l'Ancien Testament pour fournir la trame de l'histoire du salut conduit au mystère pascal qui est l'objet du post-sanctus. Dans la préface, la Loi dont la fin est d'aider l'être humain, constitue une institution centrale.

La Loi et le sacerdoce sont attachés respectivement aux figures de Moïse et d'Aaron et apparaissent comme promesse faite aux patriarches⁶⁶⁸. La Loi est évoquée dans l'ensemble de l'anamnèse de l'ancienne alliance et, assez souvent, mise en parallèle avec la dimension sacerdotale. La loi mosaïque, qui est écrite sur les tables de pierre, « soutient » la loi naturelle et non écrite (*φυσικὸν νόμον*)⁶⁶⁹, dont la force a été compromise par la corruption humaine. La lignée sacerdotale d'Aaron vise à son tour, à faire revenir au bercail le troupeau, à redresser le

⁶⁶⁴ Cf. *CA* VIII, 12, 4-51 ; sur l'histoire et la théologie de cette anaphore voir : L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 239-261.

⁶⁶⁵ Sur la structure littéraire de cette anaphore voir Cesare GIRAUDO, *In unum corpus, Traité mystagogique sur l'Eucharistie*, Paris, Cerf, 2014, p. 267-282.

⁶⁶⁶ Cf. *CA* VIII, 12, 7.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, 12, 23.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, 12, 25.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, 12, 30.

peuple déchu, à l'aider à se tourner vers Dieu. Dans ce grand mémorial de l'alliance, avec la Loi et le sacerdoce, l'eau et la manne sont présentées comme des préfigurations de l'offrande du Christ. Les qualificatifs « saint serviteur », « Seigneur et Dieu », « ange et chef de la puissance de Dieu », « grand-prêtre éternel et sans déclin »⁶⁷⁰ rassemblent dans la figure du Christ toute l'histoire du salut et en même temps souligne sa seigneurie sur l'histoire.

Un retournement étonnant s'opère cependant quand, dans le post-sanctus, s'engage une relecture de l'histoire du salut à partir de la vie de Jésus, le Christ. Après l'affirmation de la divinité et de la seigneurie du Fils de Dieu, Jésus est présenté alors simultanément comme Roi-Législateur et Grand-Prêtre, en qui s'accomplit la promesse de la rédemption. C'est lui qui révèle la véritable Loi : mais il le fait sans s'attacher à son rang et en se soumettant aux lois, s'offrant ainsi en sacrifice agréable à Dieu, pour le salut du monde. Cette histoire du salut à partir du Christ inclut les aspects qui sont postérieurs à la résurrection : l'ascension et la session à la droite de Dieu son Père. Déjà évoquée dans le *Sanctus*, la liturgie céleste se manifeste donc dans le post-sanctus à travers le mystère de l'Ascension de Jésus-Christ, qui situe le Fils dans les cieux. C'est de là que le descendant de la maison de David préside la liturgie terrestre et c'est ce qui introduit le mémorial pascal, le don de l'amour divin pour le salut de monde.

Dans la suite, l'anaphore tisse son développement anamnétique à partir des versions de l'institution qui figurent dans la première lettre aux Corinthiens et dans l'Évangile de Matthieu. Par une greffe littéraire la Nouvelle Alliance est placée au cœur du récit de l'institution, et de l'anamnèse du mystère pascal dans la perspective de la deuxième venue du Christ.

Au moment de la présentation du pain et du vin, sacrifice non sanglant, l'anaphore attribue au Christ une fonction « judiciaire », celle de « juge » et ensuite, celle de prêtre transmise à ceux qui offrent le sacrifice eucharistique. Par l'action de l'Esprit Saint, l'eucharistie se présente donc comme l'accomplissement de la Loi christique, le mémorial de l'offrande que fait par amour l'agneau de Dieu, le pain de la vie et le calice du salut, et en définitive la véritable nourriture et la véritable boisson. C'est l'Esprit, invoqué sur les communicants, qui désormais continue l'œuvre du salut. Et le mystère pascal fonde également l'ecclésiologie car l'Église est par excellence celle qui intercède auprès de Dieu pour tous les besoins de l'humanité.

A travers ce texte euchologique majeur se manifeste donc un certain type de normativité, comprise à partir du don de la vie du Christ. Ce sont les figures bibliques où le Christ comme celui qui gouverne le monde comme prêtre, législateur et juge qui donne à la Loi christique sa dimension normative. Et, si le commandement nouveau n'est pas cité explicitement, son

⁶⁷⁰ *Ibid.*, 12, 27.

contenu apparaît dans les actions de Jésus au cours de sa vie terrestre, ou dans l'œuvre de l'Esprit du Ressuscité qui en toutes circonstances, secourt son Église et le monde.

En outre, la liturgie ne cesse de répéter une évidence pour ceux qui sont initiés : le culte de la Nouvelle Alliance est réglé par la nouvelle Loi. Le jeu liturgique, la disposition des fidèles dans l'espace, la distribution des ministères et l'ordre rituel de l'eucharistie, fonctionnent comme un ensemble : il s'agit d'entrer dans le mystère pascal et de participer au sacerdoce royal du Christ, comme c'est affirmé explicitement dans l'épîclèse sur l'assemblée. Ainsi, la dignité baptismale atteint le Corps du Christ tout entier.

Une normativité « entre » la doctrine et la discipline

Si avec Marcel Metzger, on peut dire que les *CA* ont « une façon particulière de dire le droit », on peut être plus réservé sur son affirmation de que « la littérature constitutionnelle pseudépigraphique comblait le vide législatif des premiers siècles du christianisme »⁶⁷¹. Les instructions générales contenues dans les *CA* sont éloignées des rubriques qui n'apparaîtront dans les livres liturgiques que plus tard⁶⁷². En effet, la différence entre ces deux formes normatives se trouve aussi bien dans leur finalité première que dans leur genre littéraire, qui est très variable selon les traditions ecclésiales, et qui ne cessera d'évoluer au cours du temps. Les *CA* correspondent en fait à une préoccupation avant tout doctrinale et disciplinaire mais qui se traduit dans la présentation des rites.

Dans le contexte culturel de son lieu d'émergence, le propos du compilateur est par ailleurs orienté par une herméneutique biblique et une perspective théologique précise, qui colorent la normativité liturgique. La célébration liturgique apparaît en effet comme le lieu par excellence où se manifeste l'Église céleste dont les actions liturgiques accomplies dans la réalité terrestre sont une image exemplaire. Les formulaires eucharistiques communiquent des énoncés théologiques ayant une portée catéchétique et c'est pourquoi en dehors de tout appareil rubrical, ils en reçoivent une dimension normative importante. En attribuant l'origine des rites à la source apostolique et en les attachant ainsi à l'autorité du Christ, le cadre pseudépigraphique désigne la sacralité globale de la liturgie sans pour autant donner à chaque mot ou chaque geste le statut de condition nécessaire pour le rite lui-même ni vouloir créer un code.

Le commandement nouveau change la manière de vivre et de célébrer et permet aux chrétiens de redécouvrir le cœur de la Loi à savoir le salut voulu par Dieu pour tous les hommes⁶⁷³. La théologie des *CA* consiste en ce que la Loi de la Nouvelle Alliance soit soumise

⁶⁷¹ M. METZGER, *CA*, t. I, *SChr* 320, p. 48, § 34.

⁶⁷² *Ibid.*, t. II, *SChr* 329, p. 66, § 343.

⁶⁷³ Cf. 1 Tm 2, 3b-4 : « Dieu notre Sauveur, (...) veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la pleine connaissance de la vérité ».

à la volonté divine de salut, une option essentielle pour la compréhension de la liturgie chrétienne. Même si elle comporte des rites et des formules prescrites, les indications données ne sont pas purement prescriptives, mais comportent un ensemble de données théologiques et pastorales. Le centre de la problématique concernant la « nature » juridique des *CA* se trouve probablement dans la manière de comprendre la normativité en général. Sauf à tomber dans une approche anachronique, on ne peut appliquer à cette littérature des clés empruntées aux institutions liturgiques telles qu'elles s'imposent à partir du Haut Moyen-Âge. Le modèle des instructions des *CA*, est très éloigné d'un modèle rubrical. C'est dans le cadre de ce que l'on désigne parfois comme la « forme constantinienne » de l'Église, c'est-à-dire une institution religieuse liée à l'État, et qui se donne les moyens d'encadrer les activités et les populations que la structure ecclésiastique générera dans le domaine liturgique, une normativité au sens plus précis de cette expression. Mais ce processus prendra des siècles : il faudra encore beaucoup de temps avant qu'on n'éprouve plus vraiment la nécessité d'avoir recours à des explications théologiques ou à l'autorité apostolique pour fonder la légitimité des prescriptions.

En outre, telle qu'elle ressort des *CA*, la liturgie garde encore une certaine allure « apologétique ». D'une part, le contexte de lutte contre les hérésies en faisait un lieu privilégié de transmission de la foi orthodoxe⁶⁷⁴. D'autre part, cette caractéristique tient à la nature spécifique d'une compilation de sources appartenant à des époques antérieures (II^e et III^e siècles) où l'apologétique était une nécessité qui invitait notamment à s'en tenir fermement à la boussole des Écritures⁶⁷⁵.

Si, au tournant des II^e et III^e siècles, Tertullien distingue discipline et doctrine, à la fin du IV^e siècle, après les conciles de Nicée (325) et Constantinople (381) qui fixèrent la doctrine trinitaire, les arguments théologiques et bibliques servent à asseoir aussi bien la doctrine que la discipline. En effet, selon les Églises, la réception complexe et différenciée des actes conciliaires donnait lieu à des points de vue divergents. Les écrits des Pères gardent le témoignage des débats où la vivacité théologique allait parfois de pair avec des rivalités ecclésiastiques dans lesquelles s'immisçait le pouvoir politique. Les *CA* reflètent ces tensions qui caractérisent une grande période qui va de la crise arienne (à partir du début du IV^e s) jusqu'à la fin de la crise iconoclaste (milieu du IX^e siècle) en passant par toute une série de querelles doctrinales sur des questions décisives pour la foi chrétienne.

Dans ce contexte troublé, la préoccupation première du compilateur des *CA* a été semble-t-il d'établir un lien entre la conduite morale et la célébration des saints mystères. C'est

⁶⁷⁴ Cf. Alain LE BOULLUEC, « Remarques sur les notions d'hérésie et d'orthodoxie », dans : MAYEUR-PIETRI, t. 1 (2000), p. 267-272.

⁶⁷⁵ Marie-Françoise BASLEZ, *Les premiers bâtisseurs de l'Église*, p. 176 : « en période de persécution (...) les particularités rituelles et la référence à des traditions différentes fragilisaient la communauté en brouillant ses limites et en rendant son identité incertaine ».

la liturgie qui façonne la vie morale car elle manifeste dans l'aujourd'hui de la communauté croyante les prémices des réalités à venir. Cette orthopraxie polarisée par l'horizon eschatologique est soulignée par les *CA* : la liturgie édifie véritablement la nation sainte où tous communient au même pain, où tous font partie du même corps par la grâce du Saint-Esprit et participent au même sacerdoce royal⁶⁷⁶. En définitive, en tant que compilation de documents des premiers temps chrétiens, les *CA* apparaissent comme un point d'aboutissement d'une première forme de normativité. Elles manifestent en effet un modèle de normativité qui précisément parce qu'il ne sépare pas les différents aspects de la vie chrétienne, englobe et dépasse la liturgie : il s'agit avant tout d'un effort en vue d'une vie chrétienne selon la norme de la foi qui ne tombe jamais dans un légalisme étroit. Cette manière de régler la liturgie demeure un paradigme qui peut inspirer encore aujourd'hui, comme il l'a fait, en partie au moins, pour la réforme liturgique de Vatican II.

2. Un nouveau paradigme : la liturgie réglementée

Depuis l'âge apostolique jusqu'au début du VI^e siècle, la liturgie semble se développer dans le cadre de ce que nous pouvons appeler une « normativité ouverte », qui assure à la fois la nécessaire unité de l'Église aussi bien que l'inculturation des modes de célébration selon la diversité des peuples acquis à la foi. A certains égards, la période post-nicéenne et la paix de l'Église (313) semblent une période très fertile pour la liturgie. Alors que les synodes et conciles précisent la doctrine et règlent les pratiques, ils donnent un nouvel essor à la liturgie. Et en même temps, ces précisions dogmatiques et disciplinaires, vont peu à peu donner à la normativité liturgique un nouveau visage. Si les Constitutions Apostoliques visaient la vie chrétienne en général sans isoler la liturgie, le phénomène d'encadrement de la foi et de la vie chrétienne (orthodoxie et orthopraxie) qui s'élabore, va peu à peu focaliser les regards sur les pratiques liturgiques en tant que telles.

Dans une minutieuse recherche, Sebastian Kujawa montre combien entre le IV^e et le VI^e siècle, la liturgie est soumise à des processus locaux de contrôle en vue de promouvoir une unité de la pastorale par le moyen de l'uniformité sur le plan rituel. Cette dissertation doctorale sur le droit de la liturgie publiée en 2009⁶⁷⁷, cherche à comprendre à qui revient la compétence quand il s'agit de la vie et de l'exercice de la liturgie. A travers une grande synthèse historique, il montre comment en ce domaine particulier, et ce dès l'époque post-nicéenne jusqu'à Trente,

⁶⁷⁶ Cf. *CA*, t. III, livre VIII, 12, 44 ; dans l'anaphore après le récit de l'institution, l'oblation et l'épiclesse, l'intercession pour l'assemblée reprend la Première lettre de Pierre (1 P 2, 9) : « notre oblation nous te la présentons encore pour le peuple que voici : élève-le à la dignité de sacerdoce royal, de nation sainte, à la louange de ton Christ ».

⁶⁷⁷ Sebastian KUJAWA, *La competenza in materia liturgica, analisi storico-giuridica*, Pontificia Università Gregoriana – Facoltà di diritto canonico, Roma, Poznań, 2009.

fonctionnent les actes des autorités ecclésiastiques. Aux yeux de S. Kujawa, le développement de la discipline en liturgie va de pair avec l'évolution de la figure épiscopale. En concentrant progressivement la compétence en matière liturgique dans les mains des évêques, la période patristique a placé la liturgie sur un chemin, qui à son terme, conduira en Occident à la considérer sous la tutelle exclusive de l'évêque de Rome.

S. Kujawa estime que les évêques craignaient que « la diversité liturgique puisse créer le danger d'induire les fidèles dans des erreurs en matière de foi »⁶⁷⁸. A l'appui de cette affirmation, il cite des exemples provenant d'Afrique du Nord, du Moyen Orient, de Rome, de la Gaule ou de la péninsule Ibérique, dans lesquels les conciles locaux ont promu une forme d'uniformisation dans les pratiques liturgiques. Cette recherche d'uniformité se manifeste dans les formules rituelles, dans la manière de chanter les psaumes ou de célébrer la messe. Et dans cette recherche, la liturgie de la métropole sert de modèle à suivre pour les Églises dépendantes du siège métropolitain⁶⁷⁹. Au-delà des résultats de la riche enquête de S. Kujawa, on constate que les synodes locaux et les conciles interviennent directement dans la manière de penser la discipline en matière de liturgie⁶⁸⁰.

Le changement se constate d'abord dans le langage. Bien différemment de la dimension narrative des sources comme la *Didachè*, la *Diataxeis*, la *Didascalie* et *Les Constitutions Apostoliques* ou encore les écrits des Pères de l'Église, on voit apparaître un langage de type disciplinaire qui rejoint celui des articles de lois, et donc les formules juridiques, ce qui atteste une logique « normative » plus affirmée.

2.1 La législation du Concile de Laodicée de 364 : un cas exemplaire de règlement disciplinaire

Ceci vaut notamment pour les canons du concile de Laodicée qui constituent un exemple très remarquable de législation conciliaire en matière de liturgie. Même si une partie des normes édictées par ce Concile se trouvent déjà dans les *Constitutions Apostoliques*, la discipline est exposée avec une tout autre tonalité⁶⁸¹. Le canon 15 établit une discipline sur le chant lors de célébrations⁶⁸². Le canon 17 envisage la structure de la prière : une leçon doit s'intercaler entre

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 97.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 95-98.

⁶⁸⁰ Sur ces questions, voir notamment Jean GAUDEMET, *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'Antiquité à l'âge classique : Recueil d'articles*, Nouvelle édition [en ligne], Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2008 (généré le 11 août 2020) ; Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pus/8801>>. ISBN : 9791034404483. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pus.8801>.

⁶⁸¹ C. NARDI, « Laodicée (conciles) », *DECA*, t. 2., p. 1407 ; H. LECLERCQ, « Laodicée », *DACL*, t. 8, 1^{er} partie : Judaïsme – Latin, 1928, col 1323 ; HEFELE-LECLERCQ, t. I, 2, 1907, p. 989-1028.

⁶⁸² Concile de Laodicée, can. 15, dans HEFELE-LECLERCQ, t. I, 2, 1907, p. 1007-1008 : « Que personne ne chante à l'église, à l'exception des psalmistes canoniques (ordonnés) pour chanter les psaumes, qui montent sur l'ambon et chantent d'après le livre ».

les psaumes⁶⁸³. Le canon 18 règle le service pour les heures de None et Vêpres⁶⁸⁴. A partir de la question du moment où doivent se dire les prières pour les catéchumènes et les pénitents, le Concile règle la question de la participation des différentes catégories à la célébration de l'eucharistie, celle du geste de paix, et prévoit de restreindre aux seuls prêtres, l'accès au sanctuaire (canon 19)⁶⁸⁵. Le canon 20 règle la question des marques d'honneur que se rendent entre eux les différents ordres de ministres (prêtre, diacre, sous-diacre etc.) en adoptant un point de vue hiérarchique⁶⁸⁶. Le Concile pose une distinction nette entre les diacres et les sous-diacres au point d'écartier ces derniers de la sacristie des diacres. Il leur interdit par ailleurs de prendre place dans le *diaconicum*, l'espace réservé aux diacres, et de toucher les vases sacrés (canon 21)⁶⁸⁷. Dans la même ligne qui consiste à distinguer les différents degrés de la hiérarchie ecclésiastique, il interdit aux sous-diacres, aux lecteurs et aux chantres, le port de l'étole (ὠράριον) (canon 22 et 23)⁶⁸⁸. Enfin, il interdit au sous-diacre de « bénir » ou « distribuer » le pain ou encore de « bénir le calice » (canon 25)⁶⁸⁹. Il faut reconnaître que l'interprétation de ce dernier canon est délicate : s'agit-il de « pain béni comme le suggère le titre donné au canon, ou bien si l'on rapproche cette mention de celle évoquant le fait de « bénir le calice » s'agit-il de participer à l'action eucharistique ou de distribuer la communion ?⁶⁹⁰

En matière de normes liturgiques, l'œuvre du Concile de Laodicée semble marqué avant tout par un souci d'ordre dans les assemblées et notamment de définition des rôles respectifs des divers ministres. On peut donc estimer que derrière ce genre de documents, il y a des conflits dans les assemblées que le Concile s'est mis en devoir de régler. Il est même possible que la préoccupation de normer la vie liturgique soit moins importante que celle de promouvoir le respect de la discipline par le clergé. Un indice qui pourrait confirmer une telle hypothèse, se trouve dans le canon 24 qui, au milieu de canons concernant les fonctions liturgiques, vise tous les clercs en leur interdisant d'entrer dans un cabaret : « Les clercs consacrés depuis les prêtres jusqu'aux diacres et la suite des rangs ecclésiastiques, jusqu'aux sous-diacres, aux lecteurs, aux

⁶⁸³ *Ibid.* can. 17, p. 1009 : « Que dans les assemblées pour le service divin on ne chante plus les psaumes immédiatement l'un après l'autre, mais que l'on intercale une leçon après chaque psaume ».

⁶⁸⁴ *Ibid.*, can. 18, p. 1009 : « Que la même prière doit avoir lieu partout aussi bien à la neuvième heure que le soir ».

⁶⁸⁵ *Ibid.*, can. 19, p. 1010 : « La prière pour les catéchumènes devra se dire à part après l'homélie de l'évêque ; après le départ des catéchumènes, on dira la prière pour les pénitents, et, après que ceux-ci ont reçu l'imposition des mains et son également sortis, on dira les prières pour les fidèles, la première à voix basse, la seconde et la troisième à haute voix. Ensuite on se donne la paix. Après que les prêtres auront donné la paix à l'évêque, les laïques se la donneront aussi ; après on offrira le saint sacrifice (προσφορὰ), il ne sera permis qu'aux seuls clercs (ιερατικοῖς) de s'approcher de l'autel du sacrifice (θυσιαστήριον) et d'y communier ».

⁶⁸⁶ *Ibid.*, can. 20, p. 1011 : « Que le diacre ne doit pas s'asseoir en présence du prêtre, si ce n'est lorsqu'il y est invité par celui-ci ; de même, les diacres doivent être honorés par tous les serviteurs et par tous les clercs ».

⁶⁸⁷ *Ibid.*, can. 21, p. 2011 : « Que les sous-diacres ne doivent pas prendre place dans le *diaconicum* et ne doivent pas toucher les vases sacrés ».

⁶⁸⁸ *Ibid.*, can. 22, p. 2012 : « Que le sous-diacre ne doit ni porter l'*orarium* ni quitter sa place à la porte » ; canon 23, p. 2012 : « Que les lecteurs et les chantres ne portent pas l'*orarium* et qu'ils ne lisent ni ne chantent pas en le portant ».

⁶⁸⁹ *Ibid.*, can. 25, p. 1013 : « Que les sous-diacres ne doivent pas distribuer le pain ou bénir le calice ».

⁶⁹⁰ *Ibid.*, sur cette bénédiction, voir le commentaire sur le can. 25, p. 1013.

chantres, aux exorcistes ou aux portiers, ou ceux de la classe des ascètes, ne doivent pas entrer dans une taverne⁶⁹¹.

2.2 La législation du Concile d'Hippone de 393 : la sobriété de canons destinés à résoudre des questions débattues en matière de discipline

C'est une logique semblable que l'on trouve dans les dispositions du concile réuni à Hippone en 393 sous la présidence de l'évêque Aurelius, et auquel St Augustin participe en tant que prêtre⁶⁹². Plusieurs canons concernent la liturgie. Le canon 5 prévoit notamment que « les lecteurs ne doivent pas adresser au peuple les formules de salutations », une prescription qui rejoint le souci du concile de Laodicée de distinguer nettement les ministères et donc les fonctions liturgiques attachées à chaque degré de la hiérarchie ecclésiastique. De son côté le canon 27 édicte que « pour le sacrement du corps et du sang du Christ, on ne doit offrir que du pain et du vin mêlés avec l'eau », ce qui pourrait indiquer que les pratiques eucharistiques des aquariens⁶⁹³, vis-à-vis desquelles au III^e siècle Cyprien de Carthage s'était élevé, étaient encore en usage en cette fin du IV^e siècle. Enfin, le canon 32 prescrit que « le sacrement de l'autel ne doit être célébré que par des personnes à jeun, excepté le jour de la commémoration de la *Coena Domini* », c'est-à-dire le jeudi saint. Ce canon entre dans le cadre plus général de la discipline en matière de jeûne qui était en vigueur, à cette époque et dans cette région d'Afrique. Cette discipline ascétique assez rigoureuse tenait une place importante dans la vie des chrétiens et Augustin revient maintes fois sur ces questions⁶⁹⁴.

On peut ici faire deux remarques. D'une part, comme il en va pour le Concile de Laodicée, le Concile d'Hippone traite certes d'aspects qui touchent la vie liturgique, mais ne vise pas vraiment des questions rituelles. Il s'agit bien plutôt de questions touchant la discipline et en lien avec des débats doctrinaux ou théologiques. D'autre part, s'agissant de canons conciliaires, qui par nature sont brefs et règlent des questions débattues, on ne trouve plus ici le cadre énonciatif qui était celui des *Constitutions Apostoliques* : les références bibliques, les fondements théologiques ou même les explications de type pastoral sont par conséquent

⁶⁹¹ *Ibid.*, can. 24, p. 1012-1013 : « Que les clercs, depuis les prêtres jusqu'aux diacres, et ensuite, dans l'ordre ecclésiastique, jusqu'aux sous-diacres, aux lecteurs, aux chantres, aux exorcistes ou aux portiers, ou enfin que les personnes de la classe des ascètes ne doivent aller dans aucune hôtellerie ».

⁶⁹² Cf. HEFELE-LECLERCQ, t. II, 1, p. 86-88 ; c'est au cours de ce concile de 393 qu'Augustin prononce le discours sur la foi et le symbole connu sous le titre *De fide et symbolo* : AUGUSTIN, *De la foi et du symbole* dans *Œuvres de saint Augustin IX*, Exposés généraux de la foi, 1^e série : Opuscules, texte, trad., et notes par Jean RIVIERE, Paris, Desclée De Brouwer, « Bibliothèque Augustinienne » 1947.

⁶⁹³ Sur les pratiques eucharistiques des aquariens cf. *supra*, p. 180-181, 203.

⁶⁹⁴ Cf. Hermann-Josef SIEBEN, « Jeûne », *DSP*, t. VIII, 1974, col. 1164-1179 ; sur la question chez Augustin, cf. Sermon 9, 17, CCL 41, 142, trad. A. Bouissou, Nouvelle Bibliothèque Augustinienne 5, p. 219-220 ; sermon 210, 3-7, PL 38, 1047, etc.

totallement absents. On peut même souligner l'écart entre ce genre littéraire des canons d'un concile et la poésie propre aux formules eucharistiques.

Le style des canons conciliaires fait que la portée spirituelle du rite s'efface au profit d'une concentration sur l'aspect disciplinaire traité avec une précision chirurgicale. C'est une logique semblable qui se remarque dans les canons 2 et 10, qui avec précision, traite des ordinations selon les trois degrés de l'ordre, et qui figurent dans les *Statuta Ecclesiae Antiqua*, un recueil rassemblant les décisions de plusieurs conciles daté entre IV^e et VI^e siècle⁶⁹⁵. Là encore, la préoccupation première, voire le moteur de cette réglementation, n'est pas la liturgie elle-même, mais bien plutôt la distinction entre les divers ministères, et l'assignation à chacun d'un rôle spécifique.

On peut relever ici qu'en plus de la dimension normative propre du rite, d'autres voies ont donc contribué à la « normatisation » de la liturgie. C'était déjà le cas dans la Première Lettre aux Corinthiens au chapitre 11, qui règle la manière de se comporter dans le repas du Seigneur à partir d'une réflexion « éthique ». C'était aussi le cas lors de la querelle quartodécimane qui, aussi bien en Orient qu'en Occident et à travers le calendrier liturgique touchait cette fois la vie commune. Après la *pax romana*, il semble cependant que le processus qui tend vers une uniformisation rituelle soit de plus en plus le fait d'instances synodales ou conciliaires⁶⁹⁶. D'un côté, ce nouvel équilibre dans l'organisation ecclésiale traduit la fécondité et la croissance des Églises, de l'autre, il manifeste un changement progressif vers l'institutionnalisation et la cléricisation⁶⁹⁷.

Ainsi, même si l'élaboration et les transformations des normes ecclésiales résultent d'un processus complexe relevant d'instances et niveaux différents, les décisions sur la liturgie prises dans le cadre conciliaire où le souci de l'unité de l'Église domine, visent avant tout à résoudre des conflits. Mais en termes d'uniformisation des pratiques liturgiques, leur impact a été d'une réelle importance. La volonté d'assurer l'identité des Églises locales, et aussi peut-être le souci de défendre l'orthodoxie dont l'orthopraxie est le reflet, vont peu à peu donner au contrôle

⁶⁹⁵ Cf. HEFELE-LECLERCQ, t. II, 1, p. 97-113 ; voir aussi : Jean GAUDEMET, *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'Antiquité à l'âge classique*, qui note à propos de ce document : « Nous ne retenons évidemment pas le pseudo "IV^e concile de Carthage", dénomination fautive, dont la responsabilité incombe aux collections canoniques espagnoles qui ont reproduit ce texte. Il s'agit, en effet, comme on le sait depuis les Ballerini (1757) d'une collection gauloise composée dans la région arlésienne, entre 442 et 506, les *Statuta Ecclesiae Antiqua* (éd. C. MUNIER, Bibliothèque de l'Institut de droit canonique de l'Université de Strasbourg, n° 5, 1960) ».

⁶⁹⁶ Cf. Pierre MARAVAL, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio, l'histoire et ses problèmes », 1997, p. 189-190 ; entre le IV^e et le VI^e siècles, les actes de ces assemblées (*Concilium Toletanum primum, Synodus Bracarenensis prima, Concilium Gerundense, Synodus Laudiciae, Concilium Argatense*, etc.) empruntent sur le plan rédactionnel, des formes pragmatiques, proches d'un code mettant en ordre une suite de règles. Il est possible de voir là une influence des habitudes juridiques sur la pratique ecclésiastique ; il est possible aussi qu'une certaine tutelle exercée sur l'Église par le pouvoir politique ait joué un rôle.

⁶⁹⁷ Sur le passage d'une pluri-ministérielle (y compris avec des ministères confiés à des laïcs, hommes et femmes) jusqu'à la réservation exclusivement à des clercs (hommes), voir P. MARAVAL, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, p. 161-180.

exercé en matière de liturgie une autre couleur s'ajoutant tel un élément « extérieur » à l'action liturgique elle-même. Certains exemples sont sur ce point très éclairants.

L'authenticité des canons du Concile de Milève du Concile de 402 fait débat⁶⁹⁸ mais la concision de la formulation de certains canons qui lui sont attribués⁶⁹⁹ est significative d'un changement de mentalité. Il s'agit d'imposer une norme explicite et absolue dont l'application est garantie par une formulation de type « juridique » caractéristique du droit romain. Même si le contenu des lois reste identique, leur forme d'énonciation montre que, déjà dans l'antiquité tardive, c'est une autre manière de régler la liturgie qui est en train d'émerger⁷⁰⁰.

Il y a là aussi un indice d'influence de la *dynamis iuris* du droit romain sur la vie ecclésiale. Néanmoins, il est important de souligner que même dans un ensemble à caractère disciplinaire accusé, certains canons conservent la référence à « la disposition des Pères » en précisant les motifs d'une manière de mettre en œuvre les rites comme par exemple l'administration de l'onction de malades à un pénitent⁷⁰¹. Le *Corpus Iuris Civilis*, c'est-à-dire la compilation des lois en usage dans l'Empire Romain (Orient et Occident) pendant l'antiquité tardive, un corpus établi sous l'autorité de Justinien dans la première moitié du VI^e siècle, fait usage des mêmes procédés. Mais ce qui ici apparaît déjà assez clairement, c'est que les trois aspects, à savoir la pratique liturgique, le corpus euchologique et la réglementation commencent à prendre chacun leur autonomie. En même temps cette autonomisation de la réglementation en liturgie conduit à une figure nouvelle : des règles positives et de plus en plus complexes sont érigées en savoir spécifique, que seuls des spécialistes – et très concrètement des clercs – pourront maîtriser. Cette structure ne s'imposera certes que très progressivement et durant des

⁶⁹⁸ Cf. *Concilia Africae A. 341-525*, éd. Ch. MUNIER, *Corpus Christianorum, series latina*, t. 149, Turnhout, 1974 ; Jean GAUDEMET, « La Bible dans les conciles (IV^e-VII^e siècle) » dans *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'Antiquité à l'âge classique*, p. 69-92 qui note : « Nous n'avons pas fait état dans ce relevé du concile de Milève du 27 août 402. *L'Hispana*, qui met ce concile dans sa série conciliaire africaine, lui attribue 27 canons. En fait, seuls les c. 13 à 15 sont bien l'œuvre de ce concile. Tous les autres ne sont que la reproduction de canons de conciles antérieurs, qui ont été empruntés aux *Excerpta* du Registre de Carthage ».

⁶⁹⁹ *Concilium Milevitanum*, Can.12 (considéré comme non authentique par Jean Gaudemet) dans Gian Domenico MANSI, *Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio*, tomus quartus, Florentiae, expressis Antonii Zatta Veneti, 1760, p. 330 : « *Placuit etiam et illud, ut preces vel orationes seu missae quae probatae fuerint in concilio, sive praefationes, sive commendationes, seu manus impositiones, ab omnibus celebrentur. Nec aliae omnino dicantur in ecclesia, nisi quae a prudentioribus tractatae, vel comprobatae in synodo fuerint, ne forte aliquid contra fidem, vel per ignorantiam, vel per minus studium sit compositum* ».

⁷⁰⁰ Cf. également dans le même sens, les canons 2 et 17 du concile d'Orange de 441 : voir HEFELE-LECLERCQ, t. II, 1, p. 432-435 : Can. 2 : « Les prêtres qui ont à baptiser doivent être toujours munis du *chrisma*. Nous ne voulons permettre (dans les Gaules) qu'une seule onction avec le *chrisma*, et si, pour un motif quelconque, elle a été omise au moment du baptême, on doit en avertir l'évêque au moment de la confirmation. Il n'est pas défendu de renouveler l'onction (du *chrisma*), mais ce n'est pas non plus nécessaire ; p. 444 : Can. 17 : « Avec la *capsa* (tour contenant le pain à consacrer) on doit offrir en même temps le calice pour le consacrer (*consecrare*) en y mêlant une parcelle de l'Eucharistie ».

⁷⁰¹ Concile de Milève, 402, can. 3 dans HEFELE-LECLERCQ, t. II, 1, p. 436-437 : « Lorsque des pénitents sont malades, on doit leur donner la communion (le viatique), sans l'imposition de mains réconciliatrice (c'est-à-dire sans la réconciliation solennelle), cela suffit pour la consolation de mourants suivant les dispositions des Pères, qui ont pour cela nommé cette communion viatique. S'ils reviennent à la santé, ils doivent faire de nouveau partie des pénitents et n'être admis à la communion normale (*legitimam communionem*), avec l'imposition des mains réconciliatrice, que lorsqu'ils se seront acquittés de la pénitence qui leur revient ».

siècles encore, on peut constater la coexistence de plusieurs types de fonctionnement tant sur le plan du langage que de la forme de la réglementation. Nonobstant, cette manière de concevoir la normativité liturgique va graduellement gagner du terrain et devenir la forme privilégiée, particulièrement en Occident. La mise en œuvre de la réforme tridentine sur le plan liturgique constitue sans doute l'un des sommets de la prédominance de cette figure.

3. La liturgie comme une règle de vie

À partir du IV^e siècle la réglementation de la liturgie sera de plus en plus concentrée entre les mains des évêques, particulièrement dans le cadre d'assemblées synodales et conciliaires. Certes, on ne doit pas oublier le rôle des écrits des Pères de l'Église et des sources hybrides qui par leur style, correspondent en partie à l'approche pastorale que nous avons vu plus haut à l'œuvre dans les *Constitutions Apostoliques*. Cependant cette littérature ne recouvre pas l'ensemble des normes ayant une véritable répercussion sur la liturgie. Parallèlement à ce mouvement de codification des rites et des normes, et dans un autre style, le monachisme va développer un ensemble de règles et de coutumes, dans lesquelles la liturgie occupe une place privilégiée.

L'influence de l'anachorétisme et du semi-anachorétisme, ce mode de vie solitaire, caractérisé souvent par le retrait dans des lieux isolés, privilégie la spiritualité chrétienne à partir de l'exercice des vertus et par les voies de l'ascèse. La vie liturgique centrée sur la récitation des psaumes est souvent perçue elle-même comme une pratique ascétique.

C'est au contraire le mouvement cénobitique qui en mettant en avant le caractère communautaire du propos monastique va influencer la vie liturgique en lui apportant certains aspects de type normatif. C'est même la liturgie qui souvent servira de base pour structurer et discipliner cette « nouvelle » manière d'être chrétien⁷⁰².

D'une manière générale au premier millénaire, pour la vie monastique de type cénobitique, tous les aspects de la vie commune sont importants car la finalité recherchée est la perfection demandée à qui veut suivre le Christ, ce « qui requiert l'abandon de toute propriété (Mt 19, 21), de toute famille (Lc 14, 26-27), de toute situation mondaine, mais aussi une vie d'ascète, où le moine doit « porter sa croix » à la suite du Christ (Mt 10, 38) »⁷⁰³. La vie de prière et la pratique liturgique sont intégrées dans l'édifice de la vie monastique comme une pierre d'angle qui oriente l'ensemble des activités du moine. C'est ainsi que la liturgie sera comprise

⁷⁰² Cf. P. MARAVAL, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, p. 251-252, qui note que si le « style » de vie des moines a eu des précédents dans l'histoire (par ex. les thérapeutes décrits par Philon d'Alexandrie), il y a cependant des différences considérables avec la vie monastique chrétienne.

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 252.

dans l'ensemble des règles de la vie monastique, aussi bien en orient qu'en occident, afin de favoriser la prière et la communion continuelle entre la communauté de moines et le Seigneur.

Si en principe cet idéal est celui de tous les chrétiens, il sera davantage embrassé par les moines dans la mesure même où leur vie commune favorise cet idéal par l'encadrement des préceptes évangéliques. Par conséquent, la communauté monastique se présente comme un lieu-modèle, un lieu source où la parfaite intégration entre la vie et la liturgie (*ora et labora*) symbolise une Église en marche vers l'horizon eschatologique. Sans refuser certes les contingences humaines (*labora*) le modèle cénobitique du monachisme met en exergue et vit en fonction de l'essentiel (*ora*).⁷⁰⁴

Les règles monastiques⁷⁰⁵ qui naissent avec la vie cénobitique visent ainsi à traduire dans un cadre juridique de vie en communauté, les préceptes évangéliques dont elles s'inspirent. Ceci est vrai aussi bien en Orient avec Pachôme qu'en occident avec Benoît de Nursie, pour ne citer que deux noms dans la grande diversité des familles monastiques qui ont surgi depuis le IV^e siècle. La discipline monastique engendre une symbiose entre la liturgie qui règle la vie et les règles de la liturgie. L'idéal de la prière constante fait que la liturgie se trouve au cœur de la vie du moine. La louange précède, oriente et ordonne toutes ses actions et la clôture du monastère favorise une liturgie ordonnée à la recherche de Dieu comme finalité de la vie monastique.

Il y a donc une influence réciproque entre la vie liturgique et la vie monastique. Ce sont les horaires des offices, et l'appel de la cloche qui donnent le rythme du travail en rappelant ainsi que la vocation fondamentale du moine est la prière continuelle (1 Th 5, 17). Cependant, le travail ou d'autres circonstances peuvent obliger les moines à modeler la liturgie de telle sorte qu'elle s'adapte aux conditions concrètes tout en conservant la radicalité de la vocation monastique. Tous ces éléments donnent à la liturgie monastique une marque spécifique qui la distinguent de la vie liturgique des paroisses et diocèses.

Un exemple intéressant est celui du cycle et de la forme de la prière des heures. À partir de la fin du IV^e siècle et du début du V^e, où les sources documentaires sont plus précises on peut constater qu'en général l'office « cathédral » consistait dans les deux grands moments de la journée : la louange matinale développe la symbolique de la prière au moment où le soleil se lève ; la louange vespérale, celle de la prière au moment du soleil couchant et qui comporte notamment le lucernaire c'est-à-dire l'allumage d'une lampe. Ces offices sont constitués de chants, de psaumes, de prières et d'autres éléments symboliques qui impriment un caractère

⁷⁰⁴ Cf. *La Règle de Saint Benoît*, t. I : introduction et notes par Adalbert DE VOGÜE et texte établi et présenté par Jean NEUFVILLE, Paris, Cerf, « *SChr* » 181, 1972, p. 65-66.

⁷⁰⁵ Cf. P. MARAVAL, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, p. 273 ; 283-284 ; 285-286 ; 286-287 ; 290-291 ; 292-293 ; il présente de manière succincte les règles de plusieurs familles monastiques.

cosmique à la prière. Ainsi pour la prière du matin, sont retenus certains psaumes choisis (Ps 50 et 62), mais aussi les psaumes « *laudate* » (Ps 148-150) qui donnent une couleur particulière de louange à ce moment.

A la différence du modèle précédent, l'office « monastique » vise à favoriser la prière continue en répartissant tout au long du jour les temps de la prière. C'est ainsi que se met en place le cycle des sept heures diurnes auquel s'ajoute l'office nocturne⁷⁰⁶. La psalmodie qui est semi-continue suit l'ordre même du psautier. Chaque psaume était normalement suivi d'une prostration et du silence pour la prière privée et était conclu par une collecte. Des lectures bibliques complètent la *synaxe*. Cependant entre l'Orient et l'Occident, on constate une réelle diversité dans les pratiques. Avec le temps, les monastères urbains adoptent un modèle mixte, en faisant une synthèse entre l'usage monastique traditionnel et l'office cathédral⁷⁰⁷. La fécondation mutuelle de ces deux grands modèles, et les échanges entre les monastères n'ont jamais cessé.

Cette brève synthèse historique suffit pour faire percevoir que les monastères jouiront en ce domaine d'une certaine « indépendance » et pourront donc gérer au moins en partie, leur rapport aux normes liturgiques⁷⁰⁸. Si la liturgie monastique est parfois minutieusement réglée⁷⁰⁹, elle l'est cependant autrement que ce que nous avons pu constater précédemment. Du côté de la vie séculière, la vie liturgique subit un processus graduel de centralisation sur le modèle de la métropole. Du côté des monastères, elle est réglée, et en fonction des contextes particuliers, selon chaque communauté ou groupe de monastères. Il est significatif de relever qu'au milieu du VI^e siècle, la *Règle de Saint Benoît* (en abrégé *RB*) énonce explicitement l'idée qu'en dépit du cadre précis qu'elle pose, il reste une latitude réelle dans son application, une souplesse guidée toutefois par certains principes fondamentaux :

⁷⁰⁶ Cf. *La Règle de saint Benoît*, traduite en français par Germain MORIN de l'abbaye de Maredsous, 1944 ; revue et annotée à partir de la traduction de Philibert SCHMITZ de la même abbaye, 2020, disponible en ligne sur site <http://la.regle.org/> (consulté le 10 août 2020), ch. 16 : « Le Prophète a dit : Sept fois le jour j'ai chanté tes louanges (Ps 118, 164). Nous remplirons aussi nous-mêmes ce nombre sacré de sept, si aux Laudes, Prime, Tierce, Sexte, None, Vêpres et Complies, nous nous acquittons des devoirs de notre service. Car c'est à ces heures du jour que s'applique la parole : J'ai célébré tes louanges sept fois le jour, comme c'est au sujet des Vigiles de la nuit que le même Prophète a dit : Au milieu de la nuit, je me levais pour te louer (Ps 118, 62). Offrons donc à ces Heures-là nos louanges à notre Créateur des jugements de sa justice : c'est-à-dire aux Laudes, Prime, Tierce, Sexte, None, Vêpres, Complies ; et la nuit, levons-nous pour le louer ».

⁷⁰⁷ Cf. Robert TAFT, *La liturgie des heures en orient et en occident*, Brepols, 1991 ; Paul F. BRADSHAW, *Daily Prayer in the early church*, London, SPCK, AAC 63, 1981 ; ID., , *The origins of the Daily Office*, Alcuin Club Annual Reports, 1978 ; Mgr CASSIEN, Bernard BOTTE, *La prière des heures*, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 35, 1963 ; Pierre SALMON, « La prière des heures », dans A. G. MARTIMORT (dir.), *L'Église en prière*, p. 809-902.

⁷⁰⁸ Cf. *La Règle de Saint Benoît I*, *SChr* 181, p. 101-113.

⁷⁰⁹ Cf. par exemple *La Règle de saint Benoît*, tr. Germain MORIN, ch. 12 sur l'office des Laudes : « Le dimanche, aux Laudes, on dira d'abord sans antienne et d'un trait le psaume soixante-six ; ensuite le cinquante avec Alléluia, puis le cent-dix-sept et le soixante-deux ; ensuite, le cantique des Bénédiction (Dn 2, 57-88) et les psaumes de Laudes (Ps 148, 149, 150), une leçon de l'Apocalypse par cœur, puis le répons, l'hymne, le verset, le cantique de l'Évangile (Lc 1, 68-79), la litanie et l'office est achevé ».

Nous donnons toutefois cet avertissement que si quelqu'un ne goûte pas cette distribution des psaumes, il demeure libre de les disposer autrement, s'il le juge préférable. Cependant, qu'on fasse en sorte, chaque semaine, de réciter intégralement le Psautier de cent cinquante psaumes, et qu'on le reprenne par le commencement aux Vigiles du dimanche. En effet, des moines qui, durant le cours d'une semaine diraient moins que le Psautier avec les cantiques ordinaires, feraient preuve de trop de lâcheté dans le service de leur dévotion. Nos saints Pères, lisons-nous, remplissaient chaque jour vaillamment cette tâche ; puissions-nous, dans notre tiédeur, l'accomplir du moins en une semaine entière !⁷¹⁰

Bien que réglée dès le départ, la vie liturgique au monastère demeure soumise au fonctionnement de la coutume dans laquelle le facteur local joue un rôle essentiel. Les coutumes se transmettent par « osmose » à travers les gestes du corps, la maîtrise de la voix, l'exercice des fonctions liturgiques, mais également la discrétion dans la prière et l'habitation de l'espace. L'environnement monastique donne leur consistance et leur signification spirituelle aux règles concernant la liturgie elle-même. Et par conséquent la relation aux normes, bien réelle évidemment, joue différemment de celle qui se met en place à la même époque en monde séculier. Telle qu'elle est prévue dans les règles monastiques, la liturgie fait partie intégrante d'une règle qui encadre la vie de la communauté dans son ensemble.

3.1 La normativité liturgique et la règle bénédictine

En raison de ce fonctionnement global qui, en reprenant la réflexion de Christoph Theobald exposée plus haut, peut être qualifiée de « normativité ouverte », les prescriptions en matière de liturgie de la *RB* peuvent éclairer notre réflexion sur le rapport entre la règle et la liturgie. Il nous semble que cette approche de la normativité liturgique caractéristique du monachisme de l'antiquité tardive éclaire aussi les recherches d'une nouvelle donne en la matière qui ont été déployées lors de la réforme liturgique issue des décisions du Concile Vatican II.

Sans nier l'importance d'une recherche de cette nature, pour laquelle notamment le P. Adalbert de Vogüé a fourni un travail colossal⁷¹¹, notre propos ici ne consiste pas bien sûr à

⁷¹⁰ *RB* 18, 1-25 : « En quel ordre faut-il dire ces psaumes ? ».

⁷¹¹ Voir sur le site de la Confédération bénédictine, <http://archive.osb.org/rb/rbbib/toc.html> (consulté le 13 août 2020) la base de données bibliographiques : The Order of Saint Benedict, A Bibliography for Students of the Rule of Saint Benedict, by Sr. Aquinata BÖCKMANN OSB, professor emeritus Pont. Inst. Sant'Anselmo, Roma ; pour ce qui est des travaux d'Adalbert de VOGÜÉ, voir notamment *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961 (thèse de doctorat ICP) ; *La Règle de saint Benoît : commentaire doctrinal et spirituel*, Paris, Cerf, 1977 ; *Études sur la Règle de Saint Benoît : nouveau recueil*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine-ARCCIS, 1996 ; et surtout la monumentale *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité* en 16 tomes (dont les t. 13 à 16 ont été publiés à Rome) ; cf. *Première partie : Le monachisme latin*, Paris, Cerf, « Patrimoine - Christianisme », t. 1 : *De la mort d'Antoine à la fin du séjour de Jérôme à Rome (356-385)*, 1991 ; t. 2 : « De l'itinéraire d'Égérie à l'éloge funèbre de Népotien (384-396) », 1993 ; t. 3 : *Jérôme, Augustin et Rufin au tournant du siècle (391-405)*, 1996 ; t. 4 : *Sulpice Sévère et Paulin de Nole (393-409). Jérôme, homéliste et traducteur de "Pachomiana"*, 1997 ; t. 5 : *De l'épître de sainte Paule à la consécration de Démétriaque (404-414)*, 1998 ; t. 6 : *Les derniers écrits de Jérôme et Jean Cassien*, 2002 ; t. 7 : *L'essor de la*

exposer en détail l'histoire de ce document majeur de la tradition monastique et encore moins d'en aborder tous les grands aspects d'ordre spirituel et théologique. Nous nous limitons ici à examiner la *RB* du seul point de vue de la liturgie afin de saisir quel type de normativité, il s'en dégage. Pour cela nous avons choisi considérer la grande édition de la Règle bénédictine publiée dans la collection « Sources Chrétiennes »⁷¹².

Parmi plusieurs possibilités, le choix de la *RB* se recommande par le fait que ce texte, dont l'impact en Occident sera très grand par la suite, rassemble deux courants : celui de la *Règle du Maître*, que reprend en partie la *RB*, de type plus individuel, un courant venant d'Égypte à travers Cassien, l'autre, plus cénobitique influencé par la *Règle d'Augustin*⁷¹³. Mais en ce qui concerne notre propos spécifique concernant la normativité, le privilège accordé ici à la *RB* parmi bien d'autres documents du même ordre⁷¹⁴, se justifie avant tout par un aspect que souligne le P. Adalbert de Vogüé : elle apparaît « à bien des égards le monument législatif le plus achevé que nous ait laissé le monde des anciens moines, spécialement dans le domaine latin »⁷¹⁵.

La liturgie dans la Règle de Saint Benoît

C'est en différents lieux et sous diverses formes que la *RB* traite de liturgie. Ainsi, l'office divin (ce que nous appelons aujourd'hui la liturgie des heures) est traité dans un ensemble de chapitres qui composent une sorte de directoire liturgique⁷¹⁶. Le temps liturgique est intégré dans différents lieux par exemple en ce qui concerne les prescriptions sur le jeûne en carême⁷¹⁷, ou encore dans le chapitre abordant l'horaire du travail et de la *lectio* au long de l'année⁷¹⁸. De la réception de la communion, il est question à propos d'autres aspects : dans le chapitre sur le lecteur au réfectoire⁷¹⁹, ou à propos de l'ordre dans la communauté, avec la

littérature lérinienne et les écrits contemporains (410-500), 2003 ; t. 8 : *De la vie des Pères du Jura aux œuvres de Césaire d'Arles (500-542)*, 2003 ; t. 9 : *De Césaire d'Arles à Grégoire de Tours*, 2005 ; t. 10 : *Grégoire de Tours et Fortunat - Grégoire le Grand et Colomban*, 2006 ; t. 11 : *La Gaule franque et l'Espagne wisigothique (VI^e siècle-VIII^e siècle)*, 2007 ; t. 12 : *À l'aube du Moyen Âge (650-830)*, 2008.

⁷¹² *La Règle de Saint Benoît*, Paris, Cerf : t. I : introduction et notes par Adalbert DE VOGÜE et texte établi et présenté par Jean NEUFVILLE, « *SChr* » 181, 1972 ; t. II : introd. et notes par A. DE VOGÜE et texte et concordance par J. NEUFVILLE, « *SChr* » 182, 1972 ; t. III : instruments pour l'étude de la tradition manuscrite par J. NEUFVILLE, « *SChr* » 183, 1972 ; t. IV : commentaire historique et critique par A. DE VOGÜE (parties I-III), « *SChr* » 184, 1971 ; t. V : commentaire historique et critique par A. DE VOGÜE (parties IV-VI), « *SChr* » 185, 1971 ; t. VI : commentaire historique et critique par A. DE VOGÜE (parties VII-IX), « *SChr* » 186, 1971.

⁷¹³ *RB*, t. I, *SChr* 181, p. 39.

⁷¹⁴ Pour une présentation globale de cette littérature, outre l'*Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité du P. de Vogüé* déjà citée, voir Adalbert de VOGÜE, *Les règles monastiques anciennes (400-700)*, Paris, Brepols, « Typologie des sources du Moyen Age Occidental », 1985.

⁷¹⁵ *RB*, t. I, p. 75.

⁷¹⁶ *RB* 8, 1 – 20, 5.

⁷¹⁷ *RB* 49, 1-10.

⁷¹⁸ *RB* 48, 1-25.

⁷¹⁹ *RB* 38, 10 : « Le frère lecteur hebdomadaire prendra le mixte avant de commencer à lire, à cause de la sainte communion et de peur que le jeûne ne lui soit trop pénible à supporter ».

question de l'imposition des psaumes à l'office⁷²⁰. Ce qui peut apparaître dans un premier temps comme un manque de logique se traduisant par la dispersion du thème à travers l'ensemble de la *RB*, indique en réalité avant tout la symbiose entre la liturgie et la vie monastique. La liturgie porte la vie monastique et elle est portée par elle. D'où le fait que cette règle monastique n'éprouve pas le besoin de tout prescrire, notamment les choses les plus évidentes. Ainsi, il est assez étonnant de constater que cette règle du VI^e siècle ne dit quasiment rien de la célébration eucharistique elle-même, et cela y compris quand elle aborde la question décisive du dimanche⁷²¹. La *RB* se limite donc à des aspects plus sensibles et pratiques qui semblent exiger davantage d'attention de la part des moines comme l'office divin : c'est lui qui est l'objet d'une réglementation particulière et remarquable pour la présente étude.

Toujours dans le même esprit d'une symbiose entre liturgie et vie monastique, les chapitres de la *RB* concernant l'office divin font le lien avec les autres aspects de la vie monastique. Dès le début du chapitre 8, l'heure de l'office de nuit est déterminée de telle sorte qu'une mesure normale de sommeil soit accordée au moine pour qu'il soit dispos au lever et que s'il reste du temps après l'office, il soit consacré à l'étude des psaumes et des textes bibliques⁷²². On peut relever également que la *RB* prévoit des rythmes différents selon les saisons – notamment entre l'hiver et l'été – ce qui se comprend bien en raison de la durée variable de la longueur des jours et des nuits dans un temps où l'électricité ne vient pas relayer l'absence de la lumière. Le cycle cosmique s'impose donc à la vie liturgique et au rythme de la vie du moine. Et même les besoins les plus fondamentaux sont envisagés dans cet ordonnancement⁷²³. La prière du lever s'intègre dans l'existence humaine de telle sorte qu'elle épouse les rythmes de l'être humain et de la nature⁷²⁴. Si la liturgie est complètement intégrée dans la vie monastique et lui impose son rythme, en même temps, elle crée le cadre pour les autres occupations quotidiennes du moine.

Le directoire liturgique règle particulièrement le contenu des différents offices, un contenu qui connaît sur certains points des variantes selon les saisons⁷²⁵. Cet *ordo* de l'office divin n'est pas pensé toutefois comme un carcan s'imposant de l'extérieur et de manière

⁷²⁰ *RB* 63, 4 : « C'est donc en suivant les rangs que (l'abbé) aura établis ou que les frères auront d'eux-mêmes, qu'ils iront recevoir la paix, communier, imposer les psaumes, et qu'ils se tiendront au chœur ».

⁷²¹ *RB* 11, 1-8 ; cf. également 48, 22.

⁷²² *RB* 8, 1-2 : « En saison d'hiver, c'est-à-dire depuis les Calendes de novembre jusqu'à Pâques, il faut, suivant la norme raisonnable, se lever à la huitième heure de la nuit, afin de se reposer un peu plus de la moitié de la nuit et d'être dispos au lever ».

⁷²³ *RB* 8, 4 : « De Pâques aux susdites calendes de novembre, on réglera l'heure de telle sorte que l'office des vigiles, après un tout petit intervalle où les frères pourront sortir pour les besoins de la nature, soit immédiatement suivi des matines, qui doivent être dites au point du jour ».

⁷²⁴ *RB* 8, 1-4.

⁷²⁵ *RB* 9, 1 – 10, 3 ; notamment 10, 1-2 : « De Pâques aux Calendes de novembre, d'autre part, on maintiendra intégralement toute la quantité de psalmodie indiquée plus haut, excepté qu'on ne lira pas de leçons dans un livre en raison de la brièveté des nuits, mais à la place de ces trois leçons, on en dira de mémoire une de l'Ancien Testament, suivie d'un répons bref ».

arbitraire. A travers des détails précis, Saint Benoît indique ce qui doit être fait mais en même temps, il inscrit son propos sur des principes plus fondamentaux. Ainsi il mentionne que les lectures non scripturaires doivent être tirées des « Pères catholiques réputés et orthodoxes »⁷²⁶. Il donne le sens de la doxologie en expliquant que le geste liturgique consistant à se lever signifie la révérence envers Dieu⁷²⁷. Il met en garde contre les retards dans le lever mais il prévoit que lors des vigiles au jour du Seigneur, si on est en retard, on peut abréger les leçons ou les répons⁷²⁸. Eu égard aux disputes qui peuvent survenir dans le monastère, il souligne la dimension de réconciliation opérée par la récitation par le supérieur de la prière du *Pater* à la fin des offices⁷²⁹.

Les règles pour la prière sont donc comme enrobées dans une préoccupation explicite quant à son déroulement et surtout en vue de son intégration effective dans la vie du moine. Sur des aspects plus délicats ou importants, Benoît justifie son propos par les Écritures. Ceci vaut notamment pour le cursus des heures :

Comme dit le prophète : « sept fois le jour, j'ai dit ta louange. » Ce nombre sacré de sept, nous le réalisons en nous acquittant des devoirs de notre service au moment du matin, de prime, de tierce, de sexte, de none, de vêpres et de complies, car c'est de ces heures du jour qu'il est dit : « sept fois le jour, j'ai dit ta louange ». Quant aux vigiles nocturnes, le même prophète dit à leur sujet : « au milieu de la nuit, je me levais pour te rendre grâce. » C'est donc à ces moments que nous ferons monter nos louanges vers notre créateur « pour les jugements de sa justice » : à matines, prime, tierce, sexte, none, vêpres et complies ; et la nuit, « nous nous lèverons pour lui rendre grâce »⁷³⁰.

La fondation des prescriptions de la Règle bénédictine dans les Écritures vaut surtout pour les aspects proprement spirituels. Ainsi en va-t-il avant tout dans les chapitres 19 sur la tenue dans la psalmodie qui avec le chapitre 20 sur la « révérence dans l'oraison, couronnent le directoire liturgique de la *RB* :

Nous croyons que la divine présence est partout et que « les yeux du Seigneur regardent en tout lieu les bons et les méchants ». Cependant, c'est surtout quand nous assistons à l'office divin

⁷²⁶ *RB* 9, 8 : « On lira aux vigiles les livres d'autorité divine de l'Ancien Testament aussi bien que du Nouveau, ainsi que les commentaires qu'en ont faits les Pères catholiques réputés et orthodoxes » ; sur l'importance des lectures, voir *SChr* 181, p. 39.

⁷²⁷ *RB* 9, 6-7 : « Deux répons seront dits sans gloria, mais après la troisième leçon, celui qui chante dira le gloria. Quand le chantre commencera de le dire, aussitôt tous se lèveront de leurs sièges en signe d'honneur et de révérence pour la Sainte Trinité » ; *Ibid.*, XI, 3 : « c'est seulement au quatrième répons que celui qui chante dira le gloria. Quand il l'entonnera, aussitôt tous se lèveront avec révérence » ; voir aussi ch. 19, 1 – 20, 5.

⁷²⁸ *RB* 11, 11-13 : « Cette ordonnance des vigiles sera gardée le dimanche également en toute saison, que ce soit en été ou en hiver, sauf si – à Dieu ne plaise – on se lève en retard : on abrégera un peu les leçons ou les répons. Mais qu'on mette tous ses soins à éviter que cela n'arrive. Si cela se produisait, que celui qui est responsable de l'accident par sa négligence en fasse une digne satisfaction à Dieu dans l'oratoire ».

⁷²⁹ *RB* 13, 12-14 : « Assurément, la célébration matinale et vespérale ne s'achèvera jamais sans que, en dernier lieu dans l'ordonnance de l'office, l'oraison dominicale soit dite par le supérieur, de façon à être entendue par tous, à cause des épines de disputes qui ont accoutumé de se produire. Ainsi l'engagement pris par cette oraison qui leur fait dire : "pardonne-nous comme nous pardonnons nous-mêmes" les mettra en demeure de se purifier de cette sorte de vice ».

⁷³⁰ *RB* 16, 1-5, qui renvoie à Ps 118, 164 et Ps 118, 62.

que nous devons le croire sans le moindre doute. Aussi rappelons-nous toujours ce que dit le prophète : « Servez le Seigneur dans la crainte » ; et encore « Psalmodiez sagement » ; et « En présence des anges je psalmodierai pour toi »⁷³¹.

On notera ici que ces références scripturaires sont tirées avant tout des psaumes et que Benoît présente l'auteur des psaumes avec l'expression « ce que dit le prophète ». Par ailleurs, dans une formule célèbre de ce même chapitre 19, Benoît souligne en particulier la nécessité d'un accord entre l'attitude extérieure (l'acte qui se réalise) et l'attitude intérieure : « Considérons donc comment il nous faut être en présence de la divinité et de ses anges, et quand nous nous tenons debout pour psalmodier, faisons en sorte que notre esprit concorde avec notre voix (*ut mens nostra concordet voci nostrae*) »⁷³².

L'ensemble de ce directoire liturgique de la *RB* manifeste des caractéristiques originales si on les compare à d'autres sources normatives. La *RB* exprime avant tout un souci global concernant la vie des moines dans sa totalité sans jamais isoler la liturgie des autres aspects : les besoins physiques comme le sommeil, mais aussi les visées spirituelles que sont la communion avec le Seigneur et avec les frères. Le but fondamental de ces prescriptions est en définitive l'intégration d'une vie de prière communautaire avec l'ensemble de la vie monastique, une expérience du temps polarisée par la recherche de la présence à Dieu qui n'est pas réservée à la seule célébration. Et cet ensemble de prescriptions est comme englobé dans la méditation des Écritures qui sert de fondement à ce mode de vie et donc à la manière de célébrer.

3.2 Le modèle liturgique de la Règle de Saint Benoît et celui de la *Diataxeis*

Après avoir considéré la *Règle de St Benoît* en tant que monument législatif exemplaire dans lequel la liturgie est l'un des aspects d'une vie monastique abordée comme un tout, il est important de comparer cette approche monastique avec celle de la *Tradition Apostolique* ou *Diataxeis*. Nous avons déjà rencontré plus haut ce document fondamental pour l'histoire de la normativité liturgique, un témoignage de l'Antiquité qui a fait l'objet de nombreux travaux et de débats sur lesquels il n'est pas nécessaire de revenir ici⁷³³.

⁷³¹ *RB* 19, 1-5, qui renvoie à Prov 15, 3 ; Ps 2,11 ; Ps 46, 8 ; Ps 137,1 ; dans ce passage, la *RB* suit le commentaire (et les références) du *Pater* de Cyprien de Carthage.

⁷³² *RB* 19, 6-7 ; la formule est citée au n. 11 de la Constitution sur la liturgie du Concile Vatican II, à propos des dispositions personnelles dans la liturgie : « Mais, pour obtenir cette pleine efficacité, il est nécessaire que les fidèles accèdent à la liturgie avec les dispositions d'une âme droite, *qu'ils harmonisent leur âme avec leur voix*, et qu'ils coopèrent à la grâce d'en haut pour ne pas recevoir celle-ci en vain » ; voir également *SC* 90 : « Comme en outre l'office divin, en tant que prière publique de l'Église, est la source de la piété et l'aliment de la prière personnelle, les prêtres et tous ceux qui participent à l'office divin sont priés dans le Seigneur *d'harmoniser lorsqu'ils l'acquittent leur âme avec leur voix* ; et pour mieux y parvenir, ils se procureront une connaissance plus développée de la liturgie et de la Bible, et principalement des psaumes ». (c'est nous qui soulignons).

⁷³³ Cf. *supra*, note, p. 205 ; voir aussi : P. F. BRADSHAW, M. E. JOHNSON, L. E. PHILLIPS, *The Apostolic Tradition. A commentary*, Minneapolis, Fortress Press, « Hermeneia », 2002 ; et aussi la recension de Paul De Clerck de cet ouvrage : *LMD* 236, 2003, p. 177-187.

C'est un texte bien antérieur à la Règle bénédictine puisque même si l'attribution à Hippolyte de Rome est désormais largement abandonnée, la datation retenue habituellement, à savoir le début du III^e siècle (vers 215), n'est pas vraiment remise en cause. Parmi les sources chrétiennes qui abordent la prière chrétienne, la *Diataxeis* en tant que document tenu comme étant d'origine romaine, appartient à la même aire culturelle occidentale que la *RB*. Elle propose comme la *RB* une discipline des heures de la prière exprimée dans un style littéraire assez étranger à celui de la *RB*. Il y a donc entre la Règle bénédictine et la *Tradition Apostolique* (en abrégé *Trad. Apost.*) des différences évidentes et de grande portée : la *Diataxeis* ne vise pas à régler la vie d'une communauté monastique mais à régler la vie de communautés chrétiennes dans le cadre d'une *paroikia* ou d'un *dioikèsis*⁷³⁴. Elle présente en effet une série d'aspects totalement absents dans la *RB*. Elle comporte notamment d'amples développements concernant les pratiques sacramentelles, y compris des textes euchologiques. On y rencontre notamment un rituel de l'initiation chrétienne⁷³⁵, un autre pour l'ordination de l'évêque⁷³⁶, suivi d'un modèle d'anaphore pour la célébration eucharistique de l'ordination⁷³⁷. Elle comporte également un rituel de l'ordination des prêtres et de celle des diacres⁷³⁸.

Il y a cependant un point commun significatif dans le cadre de notre recherche sur la normativité en liturgie. Dans ces deux monuments, la vie liturgique est comme intégrée à une vie chrétienne pensée comme totalité. On peut donc dire que parallèlement à l'évolution constatée à travers l'œuvre législative des conciles qui conduit à isoler tel ou tel aspect, un modèle que l'on peut qualifier d'holistique va perdurer à travers le temps. Certes on pourrait dire que ce modèle va être surtout le fait du monde monastique mais ce serait oublier l'influence qu'exercera le monachisme sur l'Église et la société notamment au Moyen Âge.

Destinée à la prière personnelle⁷³⁹ pour les membres de communautés chrétiennes dans un contexte où il s'agit de consolider la vie de communautés chrétiennes minoritaires et parfois persécutées, la *Diataxeis* cherche à organiser la vie ecclésiale en reliant les Écritures, la catéchèse et la liturgie. Cependant comme cela apparaît dès le départ dans le premier paragraphe du prologue, la préoccupation semble être prioritairement de relier les charismes dans le peuple chrétien avec la structuration des ministères : « La (partie) du discours qui concerne les charismes, nous l'avons exposée comme il fallait : tous (ces charismes) que Dieu, dès l'origine,

⁷³⁴ Cf. Pierre MARAVAL, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, p. 180-182.

⁷³⁵ Cf. *Trad. Apost.* 21 : « De la tradition du saint baptême ».

⁷³⁶ *Trad. Apost.* 2 – 3.

⁷³⁷ *Ibid.*, 4 ; ce formulaire est la base de la Prière eucharistique II du Missel romain de 1970.

⁷³⁸ *Ibid.*, 7 : « Prêtres » ; 8 : « Diacres ».

⁷³⁹ *Ibid.*, 35 : « Du moment où il faut prier » et 41 ; ces prescriptions visent en effet à la fois la prière commune et la prière personnelle, particulièrement quand il n'est pas possible de se rendre à la *synaxe*.

accorda aux hommes selon sa volonté, ramenant à lui cette image (Gn 2, 26-27) qui s'était éloignée »⁷⁴⁰.

Et cette recherche d'articulation entre charismes et ministères s'appuie sur une vision de la Tradition fortement appuyée et destinée « à ceux qui sont à la tête de l'Église » de telle sorte qu'on peut penser que l'auteur cherche à préciser les contours de cette tradition qu'il expose. Ce faisant, il fait œuvre de législation, afin de résoudre une crise dont il attribue la cause à l'« ignorance » et aux « ignorants »:

Maintenant, mus par la charité envers tous les saints, nous sommes arrivés à l'essentiel de la tradition qui convient aux Églises, afin que ceux qui sont bien instruits gardent la tradition qui a subsisté jusqu'à présent, suivant l'exposition que nous en faisons, et que, en en prenant connaissance, ils soient affermis - à cause de la chute ou de l'erreur qui s'est produite récemment par ignorance, et (à cause) des ignorants - l'Esprit-Saint conférant à ceux qui ont une foi droite la grâce parfaite, afin qu'ils sachent comment doivent enseigner et garder toutes (ces) choses ceux qui sont à la tête de l'Église⁷⁴¹.

De la Diataxeis à la Règle de St Benoît : la structuration du temps chrétien par les heures de la prière

Pour la prière qui doit être faite au matin, le développement manifeste clairement le lien entre l'assemblée, l'écoute des Écritures et l'enseignement au point que l'on peut reconnaître une réelle continuité entre ce que prescrit la *Tradition Apostolique* et la *Règle de St Benoît* :

Tous les fidèles, hommes et femmes, quand ils se lèvent le matin de leur sommeil, avant d'entreprendre quelque travail, se laveront les mains et prieront Dieu, et ainsi ils se mettront à leur travail. S'il y a quelque instruction de la parole, chacun préférera y aller, estimant en lui-même que c'est Dieu qu'il entend en celui qui instruit⁷⁴².

Fait remarquable la *Diataxeis* insiste sur l'importance de se rendre sans retard à l'église pour profiter « de ce que l'Esprit-Saint te donnera par celui qui fait l'instruction ». Mais tout en indiquant la signification de la démarche, « On te dira aussi là-bas ce qu'il te faut faire chez toi », elle fournit une précision concernant l'importance de la relation des fidèles aux Écritures : « Si c'est un jour où il n'y a pas d'instruction, quand chacun est chez soi, il prendra un livre saint et il y fera une lecture suffisante qui lui paraîtra profitable »⁷⁴³.

Or même si la répartition dans la journée du temps de travail et de lecture est différente, le cadre de vie posé par la *Diataxeis* et dans lequel le travail et la *lectio* sont pensés de manière

⁷⁴⁰ *Ibid.*, Prologue.

⁷⁴¹ *Ibid.*

⁷⁴² *Trad. Apost.* 41, « Du moment où il faut prier » ; cf. *RB* 8, 3.

⁷⁴³ *Trad. Apost.* 41.

conjointe, rejoint directement ce que Benoît prévoit pour le moine dans le chapitre sur le travail, où il relie également le travail et la *lectio divina*⁷⁴⁴.

Par ailleurs, l'interprétation des références bibliques directes et indirectes est fortement marquée par la mentalité antique, dans un style qui joue avec l'allégorie et la typologie pour manifester la signification des différentes heures de la prière. *La Tradition apostolique* associe ainsi à chaque heure de la prière, un moment de vie du Christ relu à la lumière de l'Ancien Testament, façonnant ainsi une interprétation allégorique du cycle quotidien ce qui en renforce la dimension de règle à caractère d'obligation. Pour la prière à la troisième heure, la *Diataxeis* précise ainsi :

Si tu es chez toi, prie à la troisième heure et loue Dieu. Si tu es ailleurs en ce moment, prie Dieu dans ton cœur. Car à cette heure on a vu le Christ attaché au bois. C'est pourquoi aussi dans l'Ancien (Testament), la Loi a prescrit qu'on offre le pain de proposition à la troisième heure, comme symbole du corps et du sang du Christ ; et l'immolation de l'agneau sans raison est le symbole de l'Agneau parfait. Car le Christ est le pasteur, il est aussi le pain qui est descendu du ciel⁷⁴⁵.

La *Diataxeis* évoque également la prière de la sixième heure en la mettant en relation avec les ténèbres qui couvraient le Christ en croix et en invitant à imiter le Christ au moment de la crucifixion par une « prière puissante »⁷⁴⁶. Toujours avec cette référence au Christ en croix et à l'horloge de la Passion, la prière à la neuvième heure est présentée à partir du côté percé où se « répandit de l'eau et du sang ». Mais il convient de souligner que cette fois, la perspective intègre en totalité le mystère du salut avec ses aspects de mémorial de la résurrection et de louange, mais également sa dimension fondamentalement ecclésiale puisqu'elle concerne « l'âme des justes » parce que Dieu « s'est souvenu de ses saints »⁷⁴⁷. Il convient aussi de souligner que ces prescriptions concernant le rythme de la prière chrétienne, prévoient une prière avant le coucher et même une prière au milieu de la nuit, y compris pour les couples, en suggérant que le mari doit la faire même si son épouse n'est pas chrétienne⁷⁴⁸.

Nous avons vu plus haut comment, plus de trois siècles après, la *RB* réinterprète ce cycle des heures dans le cadre de la vie monastique, et donc pour une part, autrement mais en

⁷⁴⁴ cf. *RB* 48,1-2 : « L'oisiveté est ennemie de l'âme. Aussi les frères doivent-ils être occupés en des temps déterminés au travail manuel, et à des heures déterminées aussi à la lecture divine (*lectio divina*). Nous croyons donc que ces deux occupations seront bien réparties selon les temps dans l'horaire que voici ».

⁷⁴⁵ *Trad. Apost.* 41.

⁷⁴⁶ *Ibid.*

⁷⁴⁷ *Ibid.* : « On fera aussi une grande prière et une grande louange à la neuvième heure pour imiter la manière dont l'âme des justes loue Dieu qui ne ment pas, qui s'est souvenu de ses saints et envoya son Verbe pour les éclairer. A cette heure donc, le Christ percé au côté répandit de l'eau et du sang, et éclairant le reste du jour le mena jusqu'au soir. C'est pourquoi, quand il commença à s'endormir, en faisant commencer le jour suivant, il donna une image de la résurrection ».

⁷⁴⁸ *Ibid.*, 41 : « Prie aussi avant que ton corps se repose au lit. Mais vers minuit, lève-toi, lave-toi les mains et prie. Si ta femme est présente, priez tous les deux ensemble ; mais si elle n'est pas encore fidèle, retire-toi dans une autre chambre, prie, et reviens à ton lit. N'hésite pas à prier : celui qui est dans les liens du mariage n'est pas impur ».

conservant les grands piliers de cette structuration de la prière, notamment les différentes heures de la prière diurne et également la prière nocturne⁷⁴⁹. Mais même sans rappeler le lien des heures avec la Passion, la *RB* n'est pas étrangère à l'interprétation christologique de la prière chrétienne. En effet, les commentateurs de la *RB* n'ont pas manqué de rapprocher deux versets significatifs car ils résonnent comme des formules résumant un programme : « ils ne préféreront absolument rien au Christ »⁷⁵⁰ et « on ne préférera rien à l'œuvre de Dieu »⁷⁵¹. Cependant comme Balthasar Fischer l'a montré, il semble que sur ce point, Benoît prenne une réelle distance à l'égard du christocentrisme de la *Règle du Maître* dont il s'inspire, et qui interprétait même le Notre Père comme étant adressé au Christ⁷⁵².

Aussi bien la *Diataxeis* que la *RB* font recours à l'autorité de la tradition biblique pour justifier et fixer les moments de prière durant la journée. Pourtant, dans les deux documents, l'approche est très différente. La *Diataxeis* rattache l'obligation de la prière aux sources scripturaires en soulignant à travers le récit de la Passion, un aspect de type émotionnel, ce que la Règle bénédictine ne connaît pas. Ce faisant la *Diataxeis* fait le lien entre la prière chrétienne et sa source dans le mystère pascal. Benoît ne semble pas préoccupé par le même objectif. En citant deux fois le psaume 118 (v. 62 et 164), il justifie la pratique elle-même plus que sa signification. Ces versets récités à l'office parlent par eux-mêmes et la célébration est ainsi érigée en signe d'obéissance à la Parole. Par ailleurs, le genre littéraire des deux documents marque aussi le rapport à la question. Alors que la *Diataxeis* déploie le propos sur plusieurs paragraphes, Benoît adopte le régime de la concision d'une législation destinée à des moines. Dans un temps et une région où le « christianisme » a déjà laissé une empreinte profonde, argumenter sur le plan théologique pour justifier en détail une pratique liturgique n'est plus une nécessité.

Une normativité ouverte fondée sur les Écritures

Si la *RB* s'écarte pour une part du modèle normatif des sources liturgiques plus anciennes comme la *Diataxeis*, c'est sur le fond d'une réelle continuité comme nous l'avons vu, plus haut. Mais il convient de souligner que l'écart joue également par rapport à la législation civile en vigueur à l'époque, et notamment le *Corpus Iuris Civilis*. Il suffit ici de citer un article concernant le droit des testaments :

⁷⁴⁹ *RB* 16, 1-5, qui évoque les sept offices de la journée : matines, prime, tierce, sexte, none, vêpres et complies, ainsi que les vigiles nocturnes.

⁷⁵⁰ *RB* 72, 11 : « *Christo omnino nihil praeponant* ».

⁷⁵¹ *RB* 43, 3 : « *nihil operi Dei praeponatur* ».

⁷⁵² Voir Balthasar FISCHER, « Prière commune institutionnelle et prière personnelle libre dans la Règle de Saint Benoît », *LMD* 143, 1980, 153-173 ; sur la question du rapport entre christologie et liturgie, voir notamment p. 169-172.

Si un testament est accusé de faux, et qu'un légataire forme la demande de son legs, on doit lui en faire la délivrance, en donnant par lui caution de rendre le legs si le testament est déclaré faux ; ou bien on doit examiner si le legs est dû. Mais si le légataire avait lui-même accusé le testament de faux, il ne peut point demander son legs lorsque le juge a commencé à prendre connaissance de la question⁷⁵³.

Si un décalage est perceptible entre la *Diataxeis* et la *RB* quant à la manière de penser la normativité, l'écart est encore plus frappant quand on compare l'œuvre législative de Benoit et le régime des lois civiles de son temps dont l'objectif premier est de régler avec précision le cadre juridique d'une question. Par leur genre littéraire, leur langage mais surtout par leur visée, les règles monastiques appartiennent à une autre rationalité que le droit romain. Cependant la *RB* a sans doute été influencée par l'esprit et la concision d'un droit romain qui, par ailleurs, dans la période impériale est de plus en plus influencé par le christianisme⁷⁵⁴.

Mais, et c'est là qu'apparaît l'importance décisive du rapport aux Écritures, les critères qui gouvernent la législation dans l'ἐκκλησία s'écartent radicalement de la législation civile : la normativité est un chemin qui balise un itinéraire spirituel placé sous le signe de l'obéissance et donc de l'écoute de la Parole de Dieu. De ce point de vue, le Prologue de la Règle bénédictine donne une image saisissante de ce principe fondamental de la normativité chrétienne :

Écoute, ô mon fils, ces préceptes de ton maître, et tends l'oreille de ton cœur. Cette instruction de ton père qui t'aime, reçois-là cordialement, et mets-la en pratique, effectivement. Ainsi tu reviendras, par ton obéissance laborieuse, à celui dont tu t'étais éloigné par ta désobéissance paresseuse. A toi donc, qui que tu sois, s'adresse à présent mon discours, à toi qui, abandonnant tes propres volontés pour servir le Seigneur Christ, le roi véritable, prends les armes très puissantes et glorieuses de l'obéissance⁷⁵⁵.

La normativité dans la vie ecclésiale de l'Antiquité appartient donc à un autre registre, et ceci vaut aussi bien pour le fondement de son autorité que pour sa mise en œuvre. La notion de « normativité ouverte » proposée par C. Theobald nous semble donc correspondre à ce que révèle l'examen des sources liturgiques et patristiques. Les règles sont celles d'un jeu relationnel, dont la source se trouve dans les Écritures portées par la Tradition en tant que celles-ci dessinent un chemin :

Quelle est en effet la page, quelle est la parole ayant Dieu pour auteur, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, qui ne soit une norme parfaitement droite pour la vie humaine ? Quel est le livre des saints Pères catholiques qui ne nous fasse entendre comment courir tout droit jusqu'à ce que nous parvenions à notre créateur ?⁷⁵⁶.

⁷⁵³ *Corpus Iuris Civilis, Digeste*, 2^e partie, livre V, titre III, art. 6 dans *Les cinquante livres du Digeste ou des pandectes de l'empereur Justinien*, traduits en français par feu M. Hulot et M. Berthelot, Metz, Behmer et Lamort, imprimeurs-Libraires, Paris, Rondonneau, au dépôt des Lois, 1803, réimprimé par Scientia Verlag Aalen, Allemagne, 1979, p. 403.

⁷⁵⁴ Cf. Nicola JAEGER, *Il diritto nella Bibbia, Giustizia individuale e sociale nell'Antico et nel Nuovo Testamento*, Assisi, Edizioni pro Civitate Christiana, 1960, p. 216-219.

⁷⁵⁵ *RB* Prologue, 1-3.

⁷⁵⁶ *RB* 73, 3-4.

Toutefois, on ne peut oublier, que le droit romain va exercer progressivement son influence sur la législation chrétienne. Mais jusqu'au V^e siècle, c'est comme on l'a vu plus haut, davantage à propos de la discipline ecclésiastique et à travers les décisions issues de synodes et de conciles. Il est possible que dans cette évolution vers une approche juridique plus accentuée, le fait que, depuis le IV^e siècle (et ceci subsistera jusqu'au Moyen Âge), les décisions des assemblées ecclésiastiques devaient être approuvées par le pouvoir politique, ait joué un rôle réel.

C'est surtout à partir du VI^e siècle, qu'avec la progression du mouvement de christianisation de l'Empire, une sorte de « fusion » entre les systèmes juridiques civils et ecclésiastiques apparaît plus clairement. Le *Code Justinien* publié le 7 avril 529⁷⁵⁷ se présente comme un *corpus* rassemblant des lois et des décrets, provenant de diverses périodes et souvent remaniés pour répondre à de nouveaux besoins. Il remplit une fonction « encyclopédique » qui est aussi pratique, puisqu'il comprend les normes en vigueur à l'époque de sa publication. Il est important de noter ici, que depuis la chute du système républicain romain, le pouvoir de légiférer va graduellement se concentrer entre les mains de l'empereur. Celui-ci apparaît assez souvent comme la source de l'autorité d'où émane la loi.

Or tout en affirmant d'emblée (titre I) la souveraineté de la Trinité et de la foi catholique, le *Code Justinien* rassemble dans son premier livre une longue série de prescriptions concernant la vie ecclésiastique : l'administration de biens et les successions, les relations entre les Églises, celles avec les hérétiques et les juifs, mais également l'interdiction ou la permission du mariage des clercs voire des dispositions pénales comme les punitions exercées à l'égard des fautes commises par un ecclésiastique. On voit apparaître ainsi un facteur important qui va faire évoluer le cadre normatif dans cette période de consolidation qui suit les premiers siècles chrétiens. Tant que les pouvoirs politiques restaient en dehors du christianisme (et même souvent en opposition, au point de mener une politique de persécution contre les chrétiens), dans l'Église, c'était le Christ, et après lui, les évêques, successeurs des apôtres, qui détenaient l'autorité fondamentale pour élaborer des normes. Dans ce cadre, la tradition ecclésiastique consigne alors par écrit, comme c'est le cas dans la *Diataxeis* ou dans les *Constitutions Apostoliques*, un enseignement dont la valeur tient avant tout dans sa relation profonde avec les

⁷⁵⁷ *Les douze livres du Code de l'empereur Justinien*, 2^e édition, traduits par P.-A. Tissot, Metz, au dépôt des Lois Romaines, Behmer, Éditeur-propiétaire, 1807, réimprimé par Scientia Verlag Aalen, Allemagne 1979 ; le plan de ce code est très significatif d'une nouvelle donne juridique : livre I : droit ecclésiastique ; livre II : procédure judiciaire ; livres III à VIII : droit privé ; livre IX : droit pénal ; livre X : droit fiscal ; livres XI et XII : droit administratif. Sur ce document majeur pour l'histoire de l'Orient chrétien, et dont les dispositions visaient à renforcer la puissance de l'État et de son organisation hiérarchique, voir notamment : Alain DUCÉLLIER, *L'Église byzantine. Entre Pouvoir et Esprit (313-1204)*, Paris, Desclée, 1990 ; et surtout Georges TATE, « Codification et réforme du droit », dans ID., *Justinien, l'épopée de l'empire d'Orient (527-565)*, Paris, Fayard, 2004, p. 423-441.

Écritures. Sur ce point, le prologue de la *Règle de Saint Benoît*, cité ci-dessus, est exemplaire puisqu'il présente le Christ sous la figure du « roi véritable ».

Certes à la différence des *Constitutions Apostoliques*, la *RB* n'a pas recours au procédé littéraire de la pseudépigraphie, pour attribuer directement ses directives au Christ ou aux apôtres. Certes encore, même si elle fait référence dès ses premiers mots, aux préceptes de « ton maître », elle n'attribue pas comme le fait le *Corpus Iuris Civilis*, la paternité de certaines lois à tel empereur ou tel juriste. Mais comme on l'a vu à propos des heures de la prière, le prologue comporte un long développement appuyé sur les Écritures et spécialement sur les psaumes, qui a précisément pour fonction d'arrimer l'œuvre législative de la *RB* à sa source scripturaire⁷⁵⁸. Pour Saint Benoît, « servir le Christ, le roi véritable »⁷⁵⁹ implique l'obéissance à la Loi fondamentale des Écritures, une loi qui s'exprime sur le mode du dialogue et donc dans une structure d'alliance⁷⁶⁰. Cette symbolique relationnelle implique en réponse, une obéissance fondamentale, non à un règlement mais à une relation à Dieu fondée sur l'écoute d'un « précepte » (*praeceptum*) et qui s'exprime en termes « d'habitation » car le monastère est la « maison de Dieu »⁷⁶¹ :

Nous avons donc interrogé le Seigneur, frères, au sujet de celui qui habitera dans sa demeure, et nous avons entendu le précepte donné pour y habiter, mais pourvu que nous remplissions les devoirs (*officium*) incombant à l'habitant. Il nous faut donc tenir nos cœurs et nos corps prêts à servir sous la sainte obéissance due aux préceptes⁷⁶².

Il s'agit donc d'une proposition personnelle à caractère spirituel qui implique l'ouverture du cœur et l'abandon de la volonté propre en tant qu'elle s'oppose à cette relation comme l'énoncent les chapitres du directoire spirituel de la *RB*⁷⁶³. Dans cette ligne, on comprend que la *RB* ne cherche pas de soutien dans le droit naturel, mais elle s'inscrit dans une tradition monastique dont elle désigne les piliers porteurs en renvoyant notamment aux œuvres de Jean Cassien et de Basile le Grand⁷⁶⁴.

⁷⁵⁸ *RB* Prologue 8-44.

⁷⁵⁹ *RB* Prologue 1-4.

⁷⁶⁰ *RB* Prologue 8-13 : « Levons-nous donc enfin, puisque l'Écriture nous éveille en nous disant : « L'heure est venue de nous lever du sommeil », et les yeux ouverts à la lumière de Dieu, écoutons d'une oreille attentive ce que la voix divine nous remontre par ses appels quotidiens : « aujourd'hui si vous entendez sa voix, n'endurcissez pas vos cœurs » ; et encore : « Qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux églises ». Et que dit-il ? « Venez, mes fils, écoutez-moi, je vous enseignerai la crainte du Seigneur. Courez pendant que vous avez la lumière de la vie, de peur que les ténèbres de la mort vous atteignent » ; cf Rm 13, 11 ; Ps 94, 8 ; Ap 2, 7 ; Mt 11, 15 ; Ps 33, 12 ; Jn 12, 35.

⁷⁶¹ *RB* Prologue 33-34 ; voir également 31, 19 ; 53, 22 ; 64, 5.

⁷⁶² *RB* Prologue 39-40.

⁷⁶³ *RB* 4 : « Quels sont les instruments des bonnes œuvres ? » ; 5 : « De l'obéissance » ; 6 : « De la taciturnité » ; 7 : « De l'humilité ».

⁷⁶⁴ *RB* 73, 5-6 : « Et encore les *Conférences* des Pères et leurs *Institutions* et leurs *Vies*, ainsi que la Règle de notre saint Père Basile, que sont-elles d'autre que les instruments des vertus pour les moines de bonne conduite et obéissants ? » ; sur l'identification de ces références, voir *Ibid.*, note de bas de page (*SChr* 182), p. 673.

Une telle conception de la normativité comme cadre et même comme réponse à une offre d'alliance a évidemment des conséquences sur la conception des prescriptions liturgiques. Il n'y a pas d'amoindrissement dans l'importance qui leur est accordée, mais elles reçoivent une juste place. Parce qu'elles visent à faire que l'esprit concorde avec la voix⁷⁶⁵, qu'il y ait harmonie entre l'action et l'être intérieur, elles peuvent et doivent s'adapter aux circonstances.

Cette normativité aussi concrète qu'elle puisse être, garde cependant toujours la tension d'une marche dont l'horizon fondamental est eschatologique. Dans la « stabilité » que symbolise la clôture du monastère, c'est en réalité une course dont il s'agit, parce que le royaume est le terme de la course, comme le signifient les derniers mots de la *RB*⁷⁶⁶. On voit ainsi avec quelle subtilité, et comme la *Didachè* le faisait avec sa manière propre, la *RB* garde cette mémoire eschatologique qui fait de la venue du Seigneur une réalité proche. En même temps, tout en assumant à l'instar des lois civiles, l'objectivité des prescriptions, cet horizon eschatologique qui imprègne la forme de vie des moines, instaure une grande distance aussi bien par rapport aux normes civiles que par rapport à celles de la discipline ecclésiastique. En effet, la figure du Christ, à la fois Roi et Prêtre, n'inspire pas de la même manière la fonction « paternelle » de l'abbé d'un côté, et la figure « sacerdotale » de l'évêque ou du prêtre, de l'autre.

La figure de l'abbé est d'une importance centrale dans le régime monastique et elle est rapportée au Christ. L'abbé n'est pas un « grand prêtre » mais il représente le Christ et occupe la charge de Père de la communauté⁷⁶⁷ mais aussi de pasteur du troupeau, de guide et de maître⁷⁶⁸. Cette figure est donc différente de celle que confère le sacrement de l'ordre : l'autorité de l'abbé vient en effet de l'Esprit d'adoption filiale⁷⁶⁹, c'est-à-dire du sacerdoce baptismal commun à tous, mais elle vient aussi du service⁷⁷⁰ qui fonde la vie fraternelle. Dès lors, la responsabilité de la liturgie, source de vie du monastère, repose sur la communauté monastique tout entière et non sous celle d'un seul, fût-ce celle de l'abbé.

La différence de type d'autorité attachée à la fonction abbatiale ou épiscopale influe sur la conception de la liturgie. La concision des règles liturgiques de la *RB* renvoie certes, à un style juridique de type pragmatique, mais ces prescriptions manifestent un tout autre type de normativité. Il s'agit en fait d'une discipline intégrale qui vise toute la vie monastique, à travers

⁷⁶⁵ *RB* 19, 7.

⁷⁶⁶ *RB* 73, 8-9 : « Toi donc, qui que tu sois, qui te hâtes vers la patrie céleste, accomplis avec l'aide du Christ cette toute petite règle pour débutants que nous avons fini d'écrire ; et alors seulement tu parviendras, grâce à la protection de Dieu, à ces sommets plus élevés de doctrine et de vertus que nous venons de mentionner. Amen ».

⁷⁶⁷ *RB* 2, 2-3 : « L'abbé qui est digne de gouverner le monastère, doit toujours se rappeler le titre qu'on lui donne, et vérifier par ses actes son nom de supérieur. Il apparaît en effet comme le représentant du Christ dans le monastère puisqu'on l'appelle de son propre nom, selon le mot de l'Apôtre : « Vous avez reçu l'esprit d'adoption filiale, dans lequel nous crions : abba, père ! ».

⁷⁶⁸ *RB* 2, 7.11-12.38 ; voir aussi 64 : « De l'ordination de l'abbé ».

⁷⁶⁹ *RB* 2, 3.

⁷⁷⁰ *RB* 2, 16-21.

des usages liturgiques spécifiques et des instructions rituelles. C'est ainsi qu'au chapitre 18, Benoît peut « relativiser » l'ordre psalmique qu'il a lui-même décrit en détail dans les chapitres précédents, tout en fixant comme repère « absolu » le principe de la récitation intégrale du psautier sur une semaine⁷⁷¹. Il y a là trace d'une normativité ouverte où le plus important n'est pas l'ordre des psaumes, mais la prière continuelle et, en définitive, la relation entre l'homme et son Créateur. La règle ouvre donc la possibilité que le monastère puisse suivre une autre ordonnance en matière de psalmodie. La véritable finalité de la norme est la recherche de la communion dans la communauté et ultimement avec le Seigneur. Si la vocation monastique ultime est la perfection à l'image du Christ, Benoît est très conscient des limites de la condition humaine. La liturgie en tant que lieu privilégié de la communion avec Dieu, est donc un chemin de vérité aussi bien pour la relation avec Dieu, que pour celle avec les frères. Et cette quête implique l'être humain intégralement, même si elle reste en attente de son plein accomplissement : « Considérons donc comment il nous faut être en présence de la divinité et de ses anges, et quand nous nous tenons debout pour psalmodier, faisons en sorte que notre esprit concorde avec notre voix »⁷⁷².

Reprise synthétique

La réglementation de la liturgie se révèle une affaire très complexe dès la première période chrétienne. Les témoignages des Pères ou les descriptions rituelles figurant dans les documents ecclésiastiques comme la *Didachè* ou la *Diataxeis*, manifestent qu'il y a des manières fort différentes de l'aborder même si ce qui demeure commun à cette époque, est l'absence de normes positives exprimées en termes de normes positives.

Les débats et combats provoqués par les schismes et les hérésies vont favoriser l'apparition d'un deuxième modèle où le principe hiérarchique et sacerdotal joue un rôle majeur. La dynamique des synodes et conciles réunis pour régler des conflits va utiliser la discipline liturgique pour affermir l'unité de la vie et des pratiques dans l'Église. Dès lors, on trouve d'un côté, un régime lié à la portée normative interne à la liturgie, et de l'autre, une approche plus « juridique » issue des décisions prises dans le cadre d'assemblées épiscopales.

Mais peu à peu, se fait jour un réel changement : de plus en plus, la liturgie devient l'objet d'interventions ecclésiastiques où se concentre l'exercice d'un pouvoir disciplinaire qui

⁷⁷¹ *Ibid.*, ch 18, 22-25, *SChr* 182, p. 534-535 : « Par-dessus tout, nous donnons cet avertissement : si quelqu'un n'aime pas cette distribution des psaumes, qu'il établisse une autre ordonnance, s'il la juge meilleure... ».

⁷⁷² *Ibid.*, ch. 19,6, p. 537.

est avant tout celui des évêques. En réglant les pratiques rituelles, et à travers elles, c'est souvent un pouvoir qui s'exerce sur les clercs d'abord et sur le peuple.

Tout en assurant une certaine continuité avec le premier modèle, la tradition monastique apparaît comme un modèle de normativité ouverte, même si, par la suite, les développements médiévaux vont marquer cette tradition de son formalisme rubrical.

TROISIEME PARTIE

LES NORMES SUR LA LITURGIE

*Je trouve dans la voie de tes exigences
plus de joie que dans toutes les richesses.
Je trouve mon plaisir en tes exigences :
ce sont elles qui me conseillent.*

*Mon bonheur, c'est la loi de ta bouche,
plus qu'un monceau d'or ou d'argent.
Qu'elle est douce à mon palais, ta promesse :
le miel a moins de saveur dans ma bouche !*

*Tes exigences resteront mon héritage,
la joie de mon cœur.
La bouche grande ouverte, j'aspire,
assoiffé de tes volontés.*

Ps 118 (119), 14.24, 72.103, 111.131

Mardi, 19^{ème} Semaine du Temps Ordinaire — Année Paire

CHAPITRE VI

L'ELABORATION D'UNE TRADITION NORMATIVE ECRITE

C'est un processus très long, étalé sur des siècles, qui a abouti à l'élaboration et à la codification d'un véritable système de règles liturgiques⁷⁷³, un édifice qui est parvenu jusqu'à son état actuel à travers de multiples mutations. Ce processus dépasse de beaucoup la seule sédimentation de règles s'accumulant comme des éléments venant s'ajouter à une base fondamentale car il fallait un véritable saut épistémologique dans sa mise en place. Le processus démarre en effet à l'aube de la modernité et ne trouve son apogée qu'avec l'idéalisme qui fait du « système » une exigence absolue. La dimension juridique connaît alors un essor hors pair et elle s'intègre dans une évolution générale qui se réalise sous l'influence de la logique mathématique. Les systèmes juridiques en reçoivent une marque de scientificité qui tend à accorder aux normes une valeur ontologique voire mythique. Cependant ce processus trouve déjà des anticipations dans les élaborations canoniques médiévales qui, en Occident, et avec l'appui actif des institutions ecclésiastiques, créent progressivement un nouveau paradigme juridique⁷⁷⁴.

⁷⁷³ Cf. Martin HEIDEGGER, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, « Classiques de la philosophie », 1977, p. 53-65 ; en suivant Heidegger pour qui, on ne peut parler de système qu'à partir du début de la modernité avec l'émergence des sciences et d'une compréhension mathématique du monde, une compréhension large de cette notion induit une double possibilité : le système peut être authentique, un cadre de repérage qui comporte une ouverture dynamique, mais il peut aussi être inauthentique comme un amoncellement.

⁷⁷⁴ Cf. Jean-François COURTINE, *Nature et empire de la loi, Études suarésiennes*, Paris, Édition de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales – Librairie Philosophie J. Vrin, « Contexte », 1999, p. 9-43.

1. La mise par écrit des rites et des règles

En liturgie, et avec sa force normative propre, la coutume ainsi que la mise par écrit de rites et de leurs règles ont coexisté sous de multiples formes durant des siècles, jusqu'à l'élaboration d'un système normatif structuré et codifié dans des livres spécifiques, destinés à l'usage exclusif des acteurs de la liturgie⁷⁷⁵. Ce système complexe est composé à la fois par des autorités ecclésiastiques et par des organes responsables de sa mise en œuvre, un processus qui requiert l'application et l'adaptation des normes prescrites, mais aussi parfois quand c'est nécessaire, la création de certaines normes pour répondre à des besoins particuliers. Il génère la publication de manuels « pratiques » - par exemple des cérémoniaux - rassemblant pour la commodité les règles, mais aussi des instructions à caractère disciplinaire (décrets, lettres circulaires, etc.). Encadrée par un système normatif, les coutumes en général, et particulièrement les coutumes liturgiques, qui auparavant se transmettaient par l'usage et oralement, sont désormais, de plus en plus, une réalité spécifique, à savoir celle d'une clé pour interpréter les lois, qui prend place dans une vie ecclésiale encadrée par le droit canonique :

« *Consuetudo est optima legis interpres* ». Cette formule passe du juriste Paulus au Digeste de Justinien. De cela au Sixte de Boniface VIII pour enfin parvenir au Code de 1917 (can. 29), elle est particulièrement vraie en droit liturgique : la pratique vivante a précédé la rédaction des rubriques et continue d'en éclairer le vrai sens. Elle supplée à leurs lacunes et obscurités, elle décide de leurs divergences⁷⁷⁶.

Sans entrer ici dans la question de la coutume comme source possible de « déviation » en matière de liturgie, ce rôle de clé d'interprétation de la loi, accordé à la coutume (et cela même dans le cas où elle subsiste sous forme désuète et non applicable) est affirmé aussi bien par le Code de 1917 que celui de 1983⁷⁷⁷, reconnaissant ainsi sa portée normative. La maxime juridique « *Consuetudo est optima legis interpres* » qui plonge ses racines dans le droit romain a donc influencé la pratique chrétienne jusqu'à nos jours. On peut affirmer sans excès qu'une partie considérable des règles écrites consignées dans les livres liturgiques ont été d'abord des coutumes rituelles éprouvées qui ont reçu l'approbation formelle ou non, des autorités ecclésiastiques et des communautés en tant que forme authentique du culte chrétien. Certaines de ces coutumes ont fait l'objet d'une décision positive à caractère disciplinaire ou, alors qu'il s'agissait de pratiques locales, ont connu un processus de réception leur conférant un statut de pratique reçue universellement. En outre, au-delà de ce statut de complément ou d'interprète de

⁷⁷⁵ Voir Eric PALAZZO, *Le Moyen Âge. Des origines au XIII^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1993, pour une introduction générale sur la typologie des livres liturgiques au Moyen Âge.

⁷⁷⁶ A. G. MARTIMORT, « Structure et lois de la célébration liturgique », dans : ID., *L'Église en prière*, p. 74.

⁷⁷⁷ CDC 1917, can. 29 ; CDC 1983, can. 27 : « La coutume est la meilleure interprète de la loi » (*Consuetudo est optima legum interpres*).

la loi, de nouvelles coutumes ont été intégrées par les communautés et elles finissent par s'imposer en modifiant ou en remplaçant une loi écrite devenue obsolète⁷⁷⁸.

Plusieurs facteurs ayant une intensité variable selon les époques et les sujets, et cela de manière diverse, ont influencé la mise par écrit des rites et des règles. Ainsi au milieu du II^e siècle, le contexte de communautés minoritaires face à un pouvoir romain qui ne les comprenait pas, a conduit Justin dans sa Première Apologie à décrire les processus majeurs de la ritualité chrétienne, à savoir le baptême et l'eucharistie. Adressée à l'empereur, dans un but de défense des chrétiens, cette première mise par écrit n'était certes pas destinée à dessiner une norme en ce domaine. Mais comme production littéraire, elle atteste au moins que les coutumes liturgiques, sont déjà, à cette époque haute (v. 150), assez clairement identifiées pour être présentées comme telles au pouvoir romain. Par ailleurs, la mise par écrit de textes euchologiques, était probablement à l'époque mobilisée par le souci de servir d'aide-mémoire pour ceux qui exerçaient un ministère liturgique : président (évêque), diacre, chantre, etc.

Au-delà de ces facteurs d'ordre pragmatique, le souci de garder l'orthodoxie de la foi par le moyen de textes éprouvés, a sans doute joué un rôle majeur. L'exercice de la liturgie dans le cadre d'une oralité absolue comportait en effet le risque de glissements sur le plan dogmatique. Ces déviations pouvaient être volontaires, particulièrement dans une époque de développement multiforme des hérésies, mais elles pouvaient aussi venir d'un déficit de connaissance de la Tradition ou simplement d'un manque de discernement⁷⁷⁹. Le développement d'une hiérarchie ecclésiastique placée sous la direction des évêques, (avec prêtres et diacres, mais aussi d'autres fonctions comme par exemple celle de lecteur) invitait à

⁷⁷⁸ Le can. 28 du CDC 1983 précise le rapport loi et coutume et encadre donc la capacité de la coutume à modifier la loi : « Restant sauves les dispositions du can. 5, la coutume contraire à la loi ou en dehors d'elle est révoquée par une coutume ou par une loi contraire ; mais à moins de les mentionner expressément, la loi ne révoque pas les coutumes centenaires ou immémoriales, et la loi universelle ne révoque pas les coutumes particulières » ; voir également les canons 25- 27 du Code de 1917 qui inséraient la capacité de la coutume dans des limites strictes : can. 25 : « La coutume obtient force de loi dans l'Église uniquement par suite du consentement du supérieur ecclésiastique compétent » ; can. 26 : « La communauté capable tout au moins de recevoir la loi ecclésiastique peut introduire une coutume qui obtiendra force de loi » ; can. 27 : « §1. Aucune coutume ne peut déroger en quoi que ce soit au droit divin, positif ou naturel ; elle ne peut non plus porter préjudice au droit ecclésiastique, à moins d'être raisonnable et légitimement en usage pendant quarante années continues et complètes ; seule la coutume raisonnable qui est centenaire ou immémoriale peut être invoquée contre une loi ecclésiastique munie de la clause prohibant les coutumes futures. §2. La coutume qui est expressément réprochée dans le droit n'est pas raisonnable ».

⁷⁷⁹ Parmi les premières attestations d'une régulation dans la prière, se trouve semble-t-il un Concile d'Hippone de 393 : Cf. *Bréviaire d'Hippone* [= concile de Carthage, 397], can. 21, dans *Concilia Africae, A. 354 – A. 525*, Charles MUNIER (éd.), Turnhout, Brepols, CCL 149, 1974, p. 39 : « a) *Ut nemo in precibus uel Patrem pro Filio uel Filium pro Patre nominet ; et cum altari adistitur semper ad Patrem dirigatur oratio.* b) *Et quicumque sibi preces aliunde describit, non eis utatur nisi prius eas cum instructoribus fratribus contulerit* » ; voir également Cf. Serge LANCEL, « Hippone (Concile d') », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. 24 (1993), col. 640-642 ; Gustave BARDY, « Conciles d'Hippone au temps de saint Augustin », *Augustiniana*, 5/ 4, 1955, p. 441-458.

une unité sur le plan rituel afin d'assurer l'identité de l'Église locale. C'était aussi un moyen de renforcer le pouvoir et l'autorité des évêques sur les clercs⁷⁸⁰.

La centralisation du pouvoir à partir de grands centres urbains et entre les mains des métropolitains ou des patriarches (Rome, Antioche, Alexandrie, Jérusalem et Constantinople) va jouer dans le sens d'une unité des pratiques rituelles de l'Église mère qui est érigée en modèle⁷⁸¹. L'institutionnalisation progressive du christianisme à cette époque va aller de pair avec la reconnaissance de sa place comme religion officielle de l'Empire : c'est un appareil rituel de plus en plus formalisé qui devient alors le culte officiel dans l'État. L'Église s'assimile ainsi, peu à peu, le *modus procedendi* d'un État juridiquement structuré et organisé par une législation précise pour chaque situation.

Sans revenir ici sur la portée juridique des racines juives du christianisme et sa répercussion en liturgie, la place des Écritures dans la liturgie chrétienne apporte les dimensions juridiques du culte vétérotestamentaire, notamment à travers la figure de l'alliance, mais aussi à travers la codification présente dans les livres de l'Exode, du Lévitique ou encore du Deutéronome. En dépit des distances exprimées dans les Évangiles, le corpus paulinien ou encore dans la Lettre aux Hébreux, le christianisme intègre peu à peu cet héritage comme fondement de sa liturgie.

A travers cette liste non exhaustive de facteurs ayant influencé l'émergence progressive d'une normativité liturgique, ce qui apparaît massivement, c'est la très grande complexité des processus qui la supportent, et qui interdit les généralisations hâtives comme l'observe Alain Le Boulluec :

Éviter de parler d'« orthodoxie » à propos des débuts du christianisme ne revient pas, au demeurant, à nier l'institution de règles. Ce serait absurde. La régulation est inhérente à la constitution de toute communauté religieuse, à son identité, et elle se manifeste de maintes manières chez les chrétiens de premiers siècles. L'erreur serait de généraliser ou d'effacer d'une priorité irréductible telle forme particulière de régulation et d'y voir l'anticipation des normes qui ont caractérisé plus tard le type ecclésiastique⁷⁸².

Il est donc nécessaire d'éviter une vision idéalisée voire naïve de l'élaboration d'un système de règles liturgiques qui auraient figuré immédiatement dans des livres liturgiques

⁷⁸⁰ Cf. *Bréviaire d'Hippone*, can. 1, dans *Concilia Africae*, CCL 149, p. 33 : a) « Ut lectores populum non saluent » ; b) « Ut ante xxv aetatis annos nec clerici ordinentur nec uirgines consecrentur ».

⁷⁸¹ Sur l'exemplarité de la Pentarchie et la place de Rome dans cet ensemble voir : Bernard SESBOÛE, *Histoire et théologie de l'infailibilité de l'Église*, Bruxelles, Lessius, « La Part-Dieu » 22, 2013, p. 59-60.

⁷⁸² A. LE BOULLUEC, « Hétérodoxie et orthodoxie. Remarques sur les notions d'hérésie et d'orthodoxie » dans MAYEUR-PIETRI, t. 1 (2000), p. 270, qui précise : « Autre chose est de chercher à discerner quels processus sociaux (structuration des groupes, conflits entre communautés, changements dans le recrutement, dans les relations avec les autorités politiques, phénomènes d'acculturation) et indissociablement religieux (mémoire des missions fondatrices, représentation de rapports avec le Christ et avec les apôtres, ritualisation des assemblées, du baptême, de la Pâque, de la prière, de la pénitence, en lien avec les formules de la foi, formation de la doctrine scripturaire) ont fait émerger ce type. Là est sans doute la tâche de l'historien ».

ayant ainsi l'autorité de la « volonté divine ». Les premiers livres liturgiques ne sont pas immédiatement liés à l'existence d'un « système », même rudimentaire, de règles à la différence de ce qui adviendra à partir du Moyen Âge tardif ou du début de l'époque moderne. Oublier cela risque de fausser les raisonnements quant à la valeur et à la force de la normativité liturgique et quant aux options adoptées par l'Église à des moments précis de la démarche ecclésiale.

Toutefois par le recueil d'un corpus de prières prévues pour différentes célébrations, ou encore par la description d'ordines servant de guide pour les cérémonies, le surgissement du livre liturgique avec son indéniable fonction d'instruction⁷⁸³, constitue une étape majeure de l'émergence d'une normativité dans le culte chrétien. Un tel constat pourrait donner à penser que le processus va alors s'exprimer sous la forme d'un développement historique de type linéaire. Or en réalité, dans un temps où les livres sont manuscrits (et ceci demeure jusqu'au moins au XVe siècle) les choses vont encore garder longtemps un caractère bien plus complexe lié à l'intrication entre des prescriptions positives et des coutumes locales.

C'est donc à travers un cheminement historique très complexe et qu'il est même très difficile de repérer et encore moins de cerner, que l'on a abouti à la situation de la normativité liturgique caractéristique de la modernité. L'invention de l'imprimerie, mais aussi la réaction catholique à l'éclatement de la chrétienté occidentale à la suite des réformes du XVIe siècle a en effet puissamment contribué à l'émergence d'un nouveau type de normativité liturgique. Et c'est sur la base de ces évolutions décisives qui se réalisent surtout entre les XVIIe et XIXe siècles que l'œuvre de réforme Vatican II prendra appui.

Les livres en usage dans la liturgie

Tout d'abord en rigueur de termes, il est nécessaire d'affirmer qu'en milieu chrétien, comme auparavant en judaïsme, les premiers livres en usage dans la liturgie furent les livres scripturaires eux-mêmes. Certes les rouleaux ou les Codex contenant les saintes Écritures n'étaient pas exclusivement réservés aux célébrations liturgiques, et devaient aussi servir pour l'étude. Les premières communautés chrétiennes disposaient de copies du Pentateuque, d'Isaïe et des Psaumes. Très tôt aussi des copies des lettres de Paul et des Évangiles synoptiques vont circuler. La proclamation dans la liturgie a d'ailleurs fonctionné comme critère par excellence pour discerner le canon des Écritures⁷⁸⁴.

⁷⁸³ Cf. Patrick PRETOT, « Points de repères pour une histoire de la formation en liturgie », *LMD* 284, 2016/2, 13-45.

⁷⁸⁴ Emmanuel BOURQUE, *Étude sur les sacramentaires Romains*, première partie : *les textes primitifs*, Roma, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di archeologia cristiana, 1948, p. 3.

Ainsi, la sainte Écriture apparaît bien comme le premier et même le véritable livre dans les célébrations liturgiques, la source fondamentale et permanente de la normativité en liturgie depuis les origines du culte chrétien jusqu'à aujourd'hui. Le livre des Écritures occupe le lieu symbolique de la présence : la Parole (de Dieu) qui est la Loi (divine) est au milieu de la communauté lors de la célébration. Ensuite, à l'intérieur d'une culture où l'oralité marque en profondeur les pratiques cultuelles, la Parole-Loi et la coutume suffisaient habituellement pour régler le culte. Enfin, comme E. Bourque le souligne à partir de l'étude des sources, de leurs rites, les communautés chrétiennes primitives tendent certes à garder des traces écrites, mais en termes d'archives et non pour en faire un « système » de règles⁷⁸⁵. Cependant l'expansion du christianisme va peu à peu nécessiter de trouver un moyen de transmission de la tradition rituelle plus stable que la seule tradition orale. Ainsi, on peut donc dire que c'est conjointement l'Écriture et la tradition orale, qui dans une tension créatrice, ont contribué au processus qui fait émerger le corpus des textes liturgiques et également celui des prescriptions rituelles.

Dans les célébrations, qui par nature touchent l'ensemble de la communauté, la question de l'orthodoxie de la foi reçue des Apôtres est donc essentielle. Dans ce cadre, les décisions conciliaires en matière de liturgie, destinées à préserver la foi des fidèles, contribueront à susciter une orthopraxie dans le culte chrétien⁷⁸⁶. Parce que la communion dans la foi passe par l'unité liturgique, c'est un penchant vers l'uniformité rituelle qui va se faire jour. Cette uniformisation peut être considérée comme un véritable risque voire une sorte de tentation, car elle tend à durcir la dimension normative dans le sens d'un protocole uniforme et à mettre un obstacle à la nécessaire adaptation aux conditions concrètes des célébrations. Il existe donc une tension permanente entre la coutume qui porte la tradition liturgique et les normes liturgiques : la souplesse du fonctionnement oral va céder peu à peu la place à un régime où la mise par écrit des rites et surtout des règles est destinée à garantir, au risque de l'uniformité, cette unité dans le culte. Dans l'équilibre entre Parole et Loi, la Loi tendra peu à peu à occuper une place suréminente.

Le caractère répétitif du rite correspond à sa fonction : un acte de mémoire, mais aussi de supplication, d'action de grâce ou de louange adressé à Dieu. Ce fait religieux constitue l'arrière-plan des processus de fixation des formes cultuelles. La mise par écrit des rites forgés au départ par la coutume, vient alors confirmer sa formalisation au risque d'alimenter un penchant naturel pour le « rubricisme » qui consiste à attacher plus d'importance à l'exécution formelle qu'à la signification religieuse du rite lui-même.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 2-11.

⁷⁸⁶ B. BOTTE, « Rites et familles liturgiques. 2. Période de formation de formulaires (milieu du IV^e siècle, - fin du VII^e siècle) », dans A. G. MARTIMORT, (dir.), *L'Église en prière*, p. 36.

Cette description phénoménologique sommaire d'un processus de formalisation a l'avantage d'élargir l'horizon de notre recherche. Car lorsqu'il s'agit de la liturgie chrétienne, les sources qui sont disponibles au chercheur invitent à considérer l'écart existant entre les différentes approches du fait liturgique : description d'un rite à des fins catéchétiques ou proprement cérémonielles ; enseignement pastoral ou moral ; exposé apologétique appuyé sur des pratiques rituelles ; échanges d'informations entre les communautés ; organisation des temps et des fêtes, avec les cycles de lectures ; décisions conciliaires ou synodales sur tel aspect débattu ; etc. Certes, ces sources sont importantes pour l'étude des aspects historiques et théologiques de la tradition liturgique. Cependant, il n'est pas opérant de les placer toutes sur le même plan ; et de plus, sauf à céder à des formes d'anachronisme, il ne faut pas trop les confondre avec des « livres liturgiques » au sens moderne du terme.

Ce n'est pas la mise par écrit des rites qui en détermine le caractère normatif. Mais à condition d'en mesurer l'irréductible diversité, ces sources écrites constituent de précieux témoins de la mise en place de la normativité liturgique. C'est pourquoi, l'étude de la dimension normative propre aux livres liturgiques est une démarche nécessaire dans le cadre de notre recherche.

Qu'est-ce qu'un « livre liturgique » ?

En raison de la complexité des processus et surtout de la diversité des genres de mise par écrit, définir ce qu'est un « livre liturgique » constitue un véritable défi. Les définitions qui ont été proposées s'attachent souvent à la description formelle du livre. Dans le cadre de la discipline canonique du code de 1917, le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie* (en abrégé *DACL*) propose une définition simple et en même temps très féconde du livre liturgique : « un recueil officiel de formules ou de cérémonies, dont le contenu est approuvé ou imposé par l'Église »⁷⁸⁷. En évoquant le processus de formation et d'évolution des livres liturgiques, le *DACL* note encore que « les formules liturgiques traversent généralement une période préliminaire, où elles se cristallisent et se transmettent oralement sans presque aucune altération »⁷⁸⁸. Ce type de définition ne cherche pas à rendre compte du régime normatif qui se dégage des livres eux-mêmes, même si elle désigne le processus culturel et ecclésial qui préside à sa composition. La dimension juridique apparaît à propos de l'institution qui publie le livre ou encore du cadre juridique de la publication.

L'article « Liturgie » du *Dictionnaire critique de théologie* (en abrégé *DCTh*), dû au P. Gy, est beaucoup plus récent, et surtout ne poursuit pas les mêmes objectifs académiques que

⁷⁸⁷ H. LECLERCQ, « Livre liturgique », *DACL*, t. IX/2 (1930), col. 1882-1883.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 1884.

celui du *DACL*. Il aborde les choses de manière très différente car il part d'une approche globale de la liturgie (et non des livres) en mettant en lumière deux grands aspects du culte chrétien considéré « spécialement dans ses formes historiques » : « son rapport avec la tradition de l'Église » et « les règles de sa discipline »⁷⁸⁹. Il est possible qu'une telle approche puisse faire l'objet de critiques de la part de certains spécialistes. Elle traduit cependant un regard classique, que beaucoup, de l'intérieur ou de l'extérieur de l'Église, ont porté sur la liturgie.

Sans entrer dans le détail de cette grande question, dans le cadre de notre recherche, le plus important est de constater la mise en lumière par Pierre-Marie Gy, de la dimension disciplinaire de la liturgie. Rédigé plus de trente ans après Vatican II, l'article présuppose le lien vital entre la liturgie et sa dimension normative. Lorsqu'il s'agit de traiter des livres et du droit liturgique, le P. Gy traite la question à travers une présentation brève des divers livres liturgiques en usage. Mais il souligne surtout que les livres n'ont pas toujours été au cœur de la pratique liturgique et plus encore qu'ils n'ont pas toujours eu le même statut :

Dans l'histoire et la pratique, la liturgie a été pratiquée de mémoire et par coutume, pendant des siècles et dans une large mesure, plutôt qu'en faisant usage des livres, mais elle a progressivement fait une place de plus en plus grande à l'écrit — aux livres liturgiques et aux règles écrites — ainsi qu'au désir de se conformer à la pratique des principales Églises, surtout celles de Rome et de Constantinople. En Occident, les livres liturgiques se sont répartis d'abord d'après le rôle de chaque personne (évêque, prêtres, diacres, chantres) dans la liturgie, puis, en raison de l'importance croissante de la messe privée et de la récitation individuelle de l'office divin, selon les actions liturgiques complètes (missel, bréviaire)⁷⁹⁰.

On le voit, la mise par écrit des rites dans les livres a transformé le rapport entre le rite et la règle, mais aussi a modifié le rapport à l'action liturgique elle-même. Certains livres comme le missel plénier ou le bréviaire (en usage surtout à partir du XIII^e s.) ont privilégié le rapport entre le ministre (prêtre en l'occurrence) et l'action au détriment de la relation entre l'action et l'assemblée. La normativité ouverte qui caractérisait la vie liturgique du premier millénaire évolue vers un cadre disciplinaire concernant avant tout les ministres en raison de l'apparition de livres spécifiques pour telle ou telle célébration⁷⁹¹.

Cette évolution qui donne aux livres liturgiques la force contraignante d'un protocole écrit et fixe, appelant une obéissance ponctuelle, pousse à une conception du système rituel comme une réalité apparemment enfermée dans une sorte de « clôture » symbolisée par les pages du livre, mais aussi par le jeu des couleurs : le noir indique ce qui est à faire (dire) mais le rouge précise comment il faut le faire. En outre, l'élaboration de livres propres à chaque rite conduit à accorder à ces actes un statut particulier bien différent d'autres actes ecclésiastiques.

⁷⁸⁹ Pierre-Marie GY, « Liturgie », *DCTh*, p. 797.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 798.

⁷⁹¹ Cf. à ce sujet, Pierre-Marie GY, « Typologie et ecclésiologie des livres liturgiques médiévaux », *LMD* 121, 1975/1, 7-21.

A partir du Haut Moyen Âge, on ne cessera plus d'inventer des livres destinés exclusivement à une action spécifique : sacramentaire, missel, bréviaire, rituel, mais aussi livres de chants. C'est cette spécialisation qui d'ailleurs pousse à l'émergence de livres de type mixte qui associent deux actions : psautier-collectaire, graduel-lectionnaire, rituel-processionnal⁷⁹². Dans une réflexion sur la typologie des livres liturgiques, Pierre-Marie Gy attire l'attention sur un possible anachronisme concernant la manière dont ces écrits ont été composés à une période donnée, et encore plus, si on compare des livres appartenant à des époques différentes⁷⁹³. Tout en ayant conscience de la complexité de la question, nous garderons la nomenclature courante de ces livres.

Les livres liturgiques comme institutions normatives

Si l'on tient compte du contexte historique dans lequel sont apparus les premiers livres liturgiques, l'impact de ces déplacements s'avère de grande portée. Durant le Moyen Âge en effet, et donc avant le surgissement de l'imprimerie (la Bible de Gutenberg aurait été achevée d'imprimer le 23 février 1455 à Mayence), la confection d'un livre est très coûteuse et réservée à des choses d'importance vraiment conséquente. À cet égard, la liturgie est reconnue comme une réalité essentielle qui mérite qu'on y consacre d'importants moyens y compris sur le plan financier. De plus, une préoccupation croissante qui consiste à vouloir conserver intactes les traditions reçues, fait quitter l'approche holistique de l'Antiquité en matière de ritualité au profit d'un regard « scientifique ». Dans un temps qui distingue, classe et regroupe les divers domaines de la connaissance, l'approche de la liturgie et de ses livres adoptera les traits de ce regard « scientifique » qui érige la science liturgique en savoir portant sur les rites. Le Moyen Âge connaît ainsi l'apparition de spécialistes des offices et surtout de grandes compilations du savoir sur la liturgie⁷⁹⁴.

Cette « scientificité » de l'approche mais également la progressive concentration du pouvoir en ce domaine sur le siège romain, qui, en cette matière, s'impose peu à peu comme

⁷⁹² Sur les livres liturgiques, voir dans la collection « Typologie des sources du Moyen Âge occidental », Turnhout, Brepols, les volumes consacrés aux sources liturgiques par ex. Jacques DUBOIS, *Les martyrologes du Moyen Age latin* (n° 26, 1978) ; Michel HUGLO, *Les livres de chant liturgiques* (n° 52, 1988) ; Aimé-Georges MARTIMORT, *Les lectures liturgiques et leurs livres* (n° 64, 1992), Marcel METZGER, *Les sacramentaires* (n° 70, 1994).

⁷⁹³ Pierre-Marie GY, « Typologie et ecclésiologie des livres liturgiques », *LMD* 121, 1975, p. 82.

⁷⁹⁴ Cf. notamment, JOHANNES BELETH, *Summa de ecclesiasticis officiis*, ed. Heribert DOUTEIL, Turnhout, Brepols, « Corpus christianorum, Continuatio Mediaevalis » [= CCCM] 40-41A, 1976 ; BERNOLD DE CONSTANCE, *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, PL 151, 979 sv. (appelé aussi Bernold de St Blaise, Bernold est un moine bénédictin du XI^e s., v. 1050-1100) ; SICARD DE CREMONE, *Mitræ seu De officiis ecclesiasticis summa*, PL 213, 13-436 ; *Sicardi Cremonensis episcopi Mitræ de officiis*, ed. Gábor SARBÁK et Lorenz WEINRICH, Turnhout, Brepols, CCCM 228, 2008 ; (Sicard de Crémone, v. 1155-1215, devient évêque de Crémone en 1185) ; DURAND DE MENDE, *Rationale divinarum officiorum*, ed. Anselme DAVRIL et Timothy M. THIBODEAU, Livres I-IV, Turnhout, Brepols, « CCCM » 140, 1995 ; Livres V-VI, ed. A. DAVRIL et T. M. THIBODEAU, CCCM 140A, 1998 ; Livres VII-VIII, ed. A. DAVRIL, T. M. THIBODEAU, adjuvante B.-G. GUYOT, CCCM 140B, 2000 ; sur Guillaume Durand, cf. Pierre-Marie Gy, (éd.), *Guillaume Durand, évêque de Mende (vers 1230-1296), canoniste, liturgiste et homme politique*, Actes de la table ronde du CNRS, Paris, CNRS, 1992.

autorité principale voire unique, comme le besoin de manifester l'enracinement des traditions liturgiques dans la vie des Églises. De même l'accent sur ritualité et ses règles fait passer au second plan leurs fondements bibliques ou apostoliques pour assurer la sacralité des rites. La présence de normes dans les livres suffit à garantir l'autorité des formes rituelles.

Dès lors, notamment à partir du IX^e siècle, l'interprétation de la ritualité change de statut et à côté d'une description concrète et souvent extrêmement détaillée des actions, les développements sur leurs significations occupent une grande place dans ce savoir liturgique. D'un côté, l'herméneutique allégorique des rites transmis par les livres liturgiques tend à une compréhension spirituelle des « saints mystères »⁷⁹⁵. Les règles concernant ces rites font l'objet de normes écrites consignées dans les livres, elles ont avant tout une fonction de règlement pratique. D'un autre côté, mais un peu plus tard, à partir du XII^e siècle, les théologiens considèrent les sacrements en dehors de la célébration et à partir d'une rationalité théologique qui puise ses outils conceptuels dans la *speculatio* scolastique⁷⁹⁶. L'intelligence de la vie sacramentelle se trouve ainsi peu à peu séparée de la liturgie.

Dans une société où souvent l'Église domine le pouvoir civil, et où dans tous les cas, elle exerce le pouvoir spirituel, on ne ressent plus le besoin comme dans les premiers temps chrétiens, de justifier sa tradition en matière rituelle. La liturgie est devenue non seulement un pilier de l'institution mais le lieu même où au-delà des aléas et des vicissitudes de l'Histoire, elle se manifeste comme réalité immuable, et comme miroir stable de son être. Il faut, et ce sera le cas notamment aux XVI^e et XVII^e siècles à la suite des critiques virulentes des réformateurs protestants, que l'authenticité de sa pratique liturgique soit contestée pour qu'on reprenne une forme d'apologétique appuyée sur les Écritures et la Tradition⁷⁹⁷. Mais ce qui caractérise globalement la situation qui se met en place en Occident à partir du Haut Moyen Âge, c'est que le discours théologique s'éloigne du rite et se concentre sur le sacrement. Les aspects proprement liturgiques sont alors pris en charge par la spiritualité et la morale et ils sont appréhendés sur la base de la nouvelle conception du droit canonique qui émerge alors peu à peu⁷⁹⁸.

Si l'époque de la mystagogie antique, celle qu'ont illustrée en Occident, Ambroise de Milan ou Augustin d'Hippone, et en Orient Cyrille de Jérusalem, ou Jean Chrysostome, est

⁷⁹⁵ Voir notamment AMALAIRE DE METZ, *De ecclesiasticis officiis libri IV* (appelé aussi *Liber officialis*): cf. *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, ed. J. M. HANSENS, 3 vol., Cité du Vatican, « Studi e testi », 138-140, 1948-1950 ; cf. également, Hélène BRICOUT, « L'interprétation allégorique : une pédagogie ? », *LMD* 282, 2015/2, 55-78.

⁷⁹⁶ Damien VAN DEN EYNDE, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050-1240)*, Rome, Antonianum/Louvain, Nauwelaerts, 1950 ; Irène ROSIER-CATACH, *La parole efficace, Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, « Des travaux », 2004.

⁷⁹⁷ Voir notamment à ce sujet : *Les anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels ?* Propositions soumises aux Églises, sous la direction de K. LEHMANN et W. PANNENBERG à la demande de l'évêque E. Lohse et du Cardinal J. Ratzinger, Paris, Cerf, 1989 ; original allemand, *Lehrverurteilungen-Kirchentreneud ?*, Freiburg in. B., Herder, 1986.

⁷⁹⁸ Cf. Jean GAUDEMET, *Le droit canonique*, Paris, Cerf, 1989 ; ID., *Les sources du droit canonique (VIII^e-XX^e siècle)*, Paris, Cerf, « Droit canonique », 1993 ; ID., *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris, Cerf, 1994.

révolue, au moins depuis le IX^e siècle, la liturgie occupe cependant une place à part dans les institutions chrétiennes, et même une place privilégiée en raison de sa dimension sacrée et de sa relation avec la structure ecclésiastique. La pompe liturgique qui se déploie dans les cathédrales, collégiales ou encore dans les grands monastères, donne à la ritualité une grandeur et une somptuosité qui en renforce le caractère « normatif »⁷⁹⁹. La précision d'une gestuelle de plus en plus complexe et codifiée, la délimitation des espaces liturgiques (par exemple les clôtures entourant le chœur) ou la richesse de la paramentique, mais également une musique de plus en plus raffinée : tout concourt à faire de la liturgie un apparaître cérémoniel qui désigne non seulement l'importance de la fonction liturgique mais aussi sa nature spécifique d'action sacrée devant être protégée de toute atteinte⁸⁰⁰.

La sacralité du culte apparaît donc de plus en plus comme une évidence que manifeste tout ce qui entoure les rites : elle n'a pas besoin d'autre justification que la pratique elle-même. Et ceci va se renforcer à l'époque moderne, lorsqu'une nouvelle mentalité, plus pragmatique, et où la vérité et l'efficacité vont ensemble, deviendra dominante. La finalité de la liturgie est donc désormais inséparablement reliée à sa formalisation. La fixation des livres et surtout la possibilité de leur diffusion rapide et surtout à moindre coût si on le compare à celui des manuscrits, contribue alors à faire du livre liturgique, l'instrument par excellence d'une vision où la norme est la gardienne d'une vie liturgique raffinée et complexe.

2. Le livre liturgique : la *lex orandi* mise par écrit ?

Il arrive que la nature du livre liturgique soit abordée à partir de l'adage *lex orandi, lex credendi*, un adage formulé à partir d'un traité de Prosper d'Aquitaine dans le cadre de la querelle pélagienne⁸⁰¹. Au moment de la célébration surtout, mais même en dehors, le livre liturgique est alors considéré comme le support de la Tradition tandis que la *lex orandi* (aussi bien les textes que les règles pratiques) est considérée comme le garant intangible de la *lex credendi*. Dès lors, dans une telle approche, toute modification des rites – et des livres – conduit à une modification de la foi.

Dans cette position, le livre, érigé en règle absolue est considéré comme « la règle de la liturgie ». Ceci correspond à une perspective anhistorique, exprimée parfois à travers le slogan : « la messe de toujours » qui ne prend pas en compte l'évolution des livres à travers l'histoire,

⁷⁹⁹ Cf. N. M. DENIS-BOULET, « Notions générales sur la messe », dans A. G. MARTIMORT (dir.), *L'Église en prière, introduction à la liturgie*, p. 286.

⁸⁰⁰ C'est même à partir de ces aspects plus qu'à travers la composition des livres liturgiques eux-mêmes que se jouent parfois des transformations significatives de la conception de la liturgie : cf. Jürgen BÄRSCH, « Une réforme liturgique à l'époque baroque ? Pour un autre regard sur la vie culturelle aux XVII^e et XVIII^e siècles dans l'espace germanophone », *LMD* 278, 2014/2, 83-106.

⁸⁰¹ PROSPER D'AQUITAINE, *Indiculus*, cap. 8, *DH*, n. 246, p. 86-87.

mise en lumière notamment par Josef Andreas Jungmann dans *Missarum sollemnia*⁸⁰². Au-delà de ce rapport anhistorique à la Tradition, se profile également une conception positiviste de la loi en liturgie. Ceci est d'ailleurs lié à une approche théologique où la dissociation entre sacrements et liturgie joue dans le sens d'une réduction des rites à un enveloppement cérémoniel d'un rite essentiel qui garantit l'efficacité et la validité du sacrement.

Ce type de position dévoile les difficultés identifiées depuis longtemps quant à l'interprétation du fameux adage. Mais le caractère binaire de la formule *lex orandi, lex credendi*, qui comme telle n'appartient pas au texte original de Prosper d'Aquitaine, tend à poser la liturgie et la doctrine comme si elles étaient en relation immédiate l'une avec l'autre⁸⁰³.

D'un côté, on peut affirmer que la liturgie apparaît comme *tradition en acte* et à ce titre, cela souligne l'importance du livre dans le jeu de la liturgie. C'est le mystère célébré qui est mis en évidence en tant que cœur de la célébration et le livre fonctionne comme pièce maîtresse de ce jeu où s'actualise le mystère du salut. D'un autre côté, en affirmant une identité entre la *lex orandi* et la *lex credendi*, on accorde au mot *lex* un statut de point commun entre les deux réalités. Pourtant, la signification du terme *lex* n'est pas identique dans les deux cas. De plus on ne peut penser un rapport de subordination entre la foi comprise comme *lex credendi* et la liturgie comme *lex orandi*. Car la *lex credendi* n'est pas la foi comme telle, mais la confession de la foi, garantie par une doctrine assurant son orthodoxie. La *lex orandi* n'est pas non plus, comme telle, le contenu du livre, à savoir les rites consignés par écrit, mais comme le rappelle Paul De Clerck, à la suite de Prosper d'Aquitaine, un fait, qui est en même temps une obéissance à la Parole de Dieu. Pour ce disciple d'Augustin, en effet, la *lex orandi* résulte d'une obéissance à l'ordre de Paul vécue constamment dans la liturgie de l'Église. Le contenu de la *lex orandi* est donc d'abord l'ordre donné par Paul dans la première Lettre à Timothée (1 Tm 2,1-2) et en second lieu, la réponse que l'Église donne en obéissant à cet ordre. Ce n'est qu'en troisième lieu, que cette *lex* rejoint le contenu du livre.

Si on peut considérer la liturgie à la fois comme prière et acte de foi, il est délicat d'affirmer un rapport de causalité entre la *lex orandi* et la *lex credendi*. Ce type de position peut séparer liturgie, foi et sacrements et réduire la liturgie à l'exécution de règles à l'intérieur d'une structure formelle. Tout en voulant distinguer les deux ordres, le dualisme de l'approche sépare

⁸⁰² Josef Andreas JUNGSMANN, *Missarum sollemnia, explication génétique de la messe romaine*, t. I, II et III, Paris, Aubier, « Théologie » 19 (1951), 20 (1952) et 21 (1954).

⁸⁰³ L'adage est équivoque comme le souligne Paul De Clerck en commentant l'expression originale de Prosper d'Aquitaine qui est : « *ut legem credendi lex statuat supplicandi* »; cf. Paul DE CLERCK, « *Lex orandi, lex credendi*. Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque », *QL* 59, 1978, 193–212, avec le texte cité p. 196 : « considérons également les rites des invocations sacerdotales qui, transmis par les apôtres, sont célébrés de la même manière dans le monde entier et dans toute l'Église catholique, de telle sorte que l'ordre de supplier détermine la règle de foi »; (*obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab apostolis tradita in toto mundo atque in omni Ecclesia catholica uniformiter celebrantur, ut legem credendi lex statuat supplicandi*); cf. Patrick PRETOT, « Liturgie et confession de la foi. A propos de quelques questions actuelles », *Documents épiscopat*, n. 11, 2009.

de fait la foi et la prière et la portée théologique de ces deux réalités. Même si la distinction se limite à une démarche d'ordre analytique, elle devient un obstacle à la compréhension plénière de la liturgie. Parce qu'il n'y a pas de prière sans foi ni de foi sans prière, la loi de la prière et la loi de la foi ne sont en fait qu'une seule et unique loi. La célébration est un acte de foi posé en Église et par l'Église. Il s'agit même de l'acte de foi par excellence de l'Église. La liturgie est tradition en acte c'est-à-dire la tradition toujours actualisée, qui « foment » et fait vivre dans l'assemblée et en chacun des participants, la foi de l'Église, et qui donc ne peut jamais être enfermée dans le cadre étroit d'un livre.

Afin de maintenir l'équilibre entre les deux pôles de l'adage, Bernard Sesboüé interprète le rapport intime entre liturgie et foi au moyen de la notion de « connaturalité ou symbiose »⁸⁰⁴. En faisant référence à la source baptismale où, selon le témoignage d'Irénée, sont engendrées, et la profession de foi et la foi elle-même, la célébration est foi en acte et en même temps foi vécue. En outre, B. Sesboüé met en parallèle la régulation de la liturgie et l'autorité de l'Église en matière d'annonce de la Parole. La parole annoncée correspond à la Loi nouvelle qui manifeste la foi primordiale de l'Église : Dieu est amour. La liturgie proclame la mort du Seigneur, célèbre sa résurrection dans l'attente de sa venue. Elle célèbre l'amour qui se donne. À travers la Loi de l'amour, liturgie et annonce de la Parole ne font qu'un.

La confusion entre l'acte de foi qui se réalise dans l'action liturgique et la forme rituelle consignée dans le livre emporte de multiples conséquences. Elle autorise une séparation entre foi et liturgie, cette dernière étant réduite aux règles liturgiques. Elle fait du livre un code qui sacralise les règles et tend à effacer la place du livre par excellence, à savoir la Sainte Écriture. Il y a un transfert dans la symbolique : le livre avec ses règles devient le symbole de la liturgie elle-même, et devient un moyen privilégié d'assurer la transmission de la foi. Considérée comme un instrument gardant le dépôt de foi, elle se trouve réduite à un corpus disciplinaire. Dans ce cadre, le rubricisme est une logique juridique qui devient une clé de compréhension de la normativité en liturgie. Il est donc important de repérer ce qui favorise l'adoption du rubricisme comme la voie la plus sûre en matière de normes liturgiques.

La mise par écrit des textes et des rites a fortement contribué à la construction de ce rapport spécifique à la liturgie qui fait du livre un protocole à exécuter. Le propos de cette codification est avant tout de maîtriser l'exécution du rite pour garantir l'obéissance et la fidélité à l'Église de ceux qui célèbrent. Cette obéissance devient le plus souvent une catégorie morale et traitée de ce point de vue notamment dans la formation du clergé. L'absence de prise en compte de l'assemblée dans les rubriques médiévales et modernes (par ex. dans *le Ritus servandus* de 1570) est un des ressorts majeurs de cette orientation. Le livre – et donc son

⁸⁰⁴ Bernard SESBOÜÉ, *L'Évangile et Tradition*, Paris, Bayard, 2008, p. 113.

contenu et les règles pratiques – entre alors dans l’univers du droit canonique, et la liturgie quitte celui de la théologie, tandis que la théologie ne considère plus la dimension rituelle de la confession de la foi. La théologie médiévale en mettant l’accent sur l’*ex opere operato* des sacrements tend à isoler un rite essentiel, un « noyau sacramental » qui en quelque sorte, au moins dans les représentations, se détache du mémorial. Ainsi la liturgie de la Parole, en tant qu’expérience fondamentale de l’alliance perd son statut et se trouve réduite à une cérémonie de lectures, considérée parfois comme facultative. Par conséquent, la Parole comme point fondamental de liaison entre la liturgie et la foi sera fragilisé.

Il y a un véritable paradoxe à considérer qu’un certain type d’interprétation de l’adage qui tend à identifier la foi et le rite, conduit en réalité à une dichotomie entre les deux. Les incidences de cette dichotomie entre prière liturgique et foi constituent une question permanente.

A la suite du Mouvement liturgique, qui a redécouvert à travers l’étude de la liturgie durant les premiers siècles, un régime normatif bien différent de celui qui s’était durci au fil du temps et notamment depuis l’époque moderne, comme on l’a vu dans la première partie de ce travail, le Concile Vatican II a repensé la place de la liturgie dans l’édifice de la vie de foi. Elle n’est pas uniquement une expression rituelle du dépôt de la foi, elle actualise le mystère pascal et ce faisant elle plonge le baptisé dans le mystère de la foi. Au cœur de la prière eucharistique, l’assemblée répond à l’invitatoire « Il est grand le mystère de la foi » par une confession en acte du mystère qui se réalise sous ses yeux : « Nous proclamons ta mort, Seigneur Jésus, nous célébrons ta résurrection, nous attendons ta venue dans la gloire ». La *lex*, celle de la prière et celle de la foi, devient dans l’action liturgique une réalité « une », celle d’une Nouvelle Alliance qui correspond à la Loi de l’amour. Et c’est l’Esprit Saint, qui en répandant l’amour dans les cœurs (cf. Rm 5, 5) accomplit ce mystère.

3. Le livre : un instrument non absolu de la normativité liturgique

Au milieu de l’apparente stabilité suscitée par la constitution des livres liturgiques et l’encadrement normatif qui en résulte, le Moyen Âge verra se développer avec la dévotion populaire, notamment autour du culte des saints, un mouvement qui conteste le caractère institutionnel des livres, en dépassant par sa spontanéité et son exubérance, l’ordre des prescriptions imposé par les règles ecclésiastiques. Au début du deuxième millénaire, alors que l’art roman, puis l’art gothique déploient une iconographie très riche, la célébration de la liturgie eucharistique est comprise avant tout comme une « représentation » de la vie du Christ. La passion sert de guide pour penser le déploiement des rites de la messe. L’interprétation allégorique soutient un lien direct entre les rites et les événements de la vie de Jésus, comme

cela apparaît notamment chez Durand de Mende (vers 1230-1296) un liturgiste dont l'influence sera considérable⁸⁰⁵. En même temps, les saints, spécialement ceux dont on attend des miracles incarnent pour une grande partie des chrétiens, une figure plus proche de l'amour de Dieu. La dévotion aux reliques et la démarche de pèlerinage vers des sanctuaires constituent alors, plus que la liturgie, les chemins privilégiés de l'expérience croyante. On obtient ainsi le pardon de ses péchés, on va chercher la guérison d'une maladie ou un autre bienfait⁸⁰⁶. Certes, cette piété s'enracine dans l'expérience chrétienne depuis l'Antiquité⁸⁰⁷ et ces expressions de la religiosité dépassent l'« attestation historique » car elles conduisent « à la réalité de l'événement qui en fonde la sainteté »⁸⁰⁸. Mais elle désigne un éloignement du peuple à l'égard d'un édifice liturgique, des fidèles que le maintien du latin et un rapport formel aux livres liturgiques rendent étrangers à l'action. La liturgie devient alors l'affaire des clercs, qui sont délégués au culte, alors que pour les fidèles, la dévotion prend le relais de l'expression religieuse.

Ainsi, ce n'est pas par hasard que se développe durant le Moyen Âge tout un appareil dévotionnel au sujet de l'eucharistie – on peut penser ici à l'élévation après les *verba Christi*, ou encore les processions du Saint Sacrement - qui transforme le rapport au mystère eucharistique lui-même. Dans un contexte ecclésial qui valorise la dimension « pénitentielle » et sacrificielle de la vie chrétienne, les fidèles s'éloignent de la communion eucharistique. La dévotion populaire rejaillit sur l'appréhension de l'eucharistie : la vue de l'hostie supplante la communion⁸⁰⁹.

Pour maintenir le lien avec la liturgie, on se concentre sur les gestes ou des aspects qui sont investis à la manière des « objets » de la dévotion populaire. La piété colore toute la vie chrétienne et l'expérience liturgique. La dévotion populaire répond aussi à une soif de l'individu : devenir acteur de sa vie de croyant. La symbiose entre piété populaire et liturgie qui caractérise le phénomène religieux médiéval renforce alors la portée normative de la liturgie : à côté des manifestations de piété, la liturgie apparaît de plus en plus comme le culte officiel fixé par les livres. Ceux-ci assurent l'« immuabilité » des rites dans un monde médiéval qui connaît d'importantes mutations sociales, politiques, et scientifiques. On assiste donc à une sorte de dichotomie ecclésiologique : la liturgie qui est fondamentalement l'affaire des clercs est réglée par des normes de plus en plus précises, et la dévotion populaire est un espace de

⁸⁰⁵ Cf. GUILLAUME DURAND, *Le sens spirituel de la liturgie*, trad. par Dominique MILLET-GERARD, présentation de Claude BARTHE, Paris, Ad Solem, 2002.

⁸⁰⁶ Pierre MARAVAL, « Motivations et pratiques des pèlerins des premiers siècles », dans Gilles DROUIN (dir.), *Liturgie de pèlerinage et piété populaire*, Paris, Salvator, 2018, p. 80.

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 68-71 ; voir notamment ÉGERIE, *Journal de voyage (itinéraire)*, P. MARAVAL (éd.), Paris, Cerf, « *Schr* » 296, 1982.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 77.

⁸⁰⁹ Cf. Edouard DUMOUTET, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, Beauchesne, 1926 ; *Corpus Domini : Aux sources de la piété eucharistique médiévale*, Paris, Beauchesne, 1942 ; voir également Chanoine F. BAIX, Dom C. LAMBOT, *La dévotion à l'Eucharistie et le VII^e centenaire de la Fête Dieu*, Gembloux, Duculot, Namur, La Procure, s.d. [1946].

liberté et de créativité pour les fidèles. Toutefois, l'absence d'autorité centralisée (la Congrégation des rites ne sera instituée qu'à la fin du XVI^e siècle⁸¹⁰) et la transmission sous forme manuscrite, vont conserver un contrepoids à cette évolution qui radicalise le caractère normatif des livres. Jusqu'à la fin du Moyen Âge, on ne cesse d'adapter les livres aux particularités des lieux et des traditions particulières.

Il y a donc une tension réelle entre la dynamique dévotionnelle (y compris sans doute celle des clercs) et la fixation des normes par le jeu de l'écriture. Dans un temps où le modèle de normativité ouverte que nous avons repéré par exemple dans les *Constitutions Apostoliques* ou dans la Règle bénédictine, semble avoir cédé le terrain à une normativité garantie par le livre qui fait loi, la dynamique de la vie chrétienne déborde l'enclos du livre et de ses rubriques. La politique ecclésiastique qui consiste à imposer un modèle uniforme se heurte à des résistances par attachement aux coutumes locales. Mais beaucoup plus profondément, cette politique uniformisatrice se heurte au jeu de la liturgie elle-même car l'action déborde toujours l'appareil prescriptif. Plus encore la nature relationnelle propre à la vie liturgique tend à ramener sans cesse les besoins existentiels des fidèles dans les manières de célébrer. Et ce paradoxe prend sa source comme on l'a vu à propos de la Lettre aux Hébreux dans la rupture instauratrice que provoque le mystère pascal dans la ritualité : c'est la vie du ressuscité communiquée à travers la liturgie, qui déploie sa puissance sans cesse renouvelée, casse les chaînes et fait sortir les morts des tombeaux (cf. Ac 12, 7).

4. Le livre liturgique : un enjeu théologique

La liturgie est l'une des instances du triptyque classique par lequel on saisit la vie de l'Église : *martyria*, *leitourgia* et *diakonia*, ce qui renvoie aux trois *munera* du Christ⁸¹¹ déployées par les Écritures, à savoir les fonctions prophétique, sacerdotale et royale. En tant que pratique, qui actualise la foi de l'Église par la grâce de l'Esprit, la liturgie rejoint la diaconie par laquelle, à travers des actes de charité, l'Église se met au service des plus pauvres s'emploie à restaurer dans leur dignité. Par l'annonce kérygmatisée que la liturgie opère, elle rejoint la mission prophétique de l'Église, qui se manifeste dans l'enseignement, la catéchèse et les multiples initiatives missionnaires, continuant ainsi l'œuvre du Christ qui par sa Parole, agit dans la puissance de l'Esprit. En continuant l'œuvre de la création, l'Église entre dans l'économie trinitaire : par la célébration du mystère pascal, elle poursuit l'œuvre de son Seigneur, l'unique et véritable Prêtre de la Nouvelle Alliance, salut de l'humanité. Le lien étroit

⁸¹⁰ SIXTE V, Constitution apostolique *Immensa aeterni Dei*, 11 février 1588.

⁸¹¹ Cf. Yves Congar, « Sur la trilogie : prophète-roi-prêtre », *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 67, 1983/1, p. 97-115.

qui existe entre les *tria munera*, reflète à sa manière le paradigme trinitaire. Il imprime par conséquent sur la *litourgeia*, les dimensions royale et prophétique. Elle prend la dimension royale quand elle consacre les baptisés par l'onction ou quand elle invite les pécheurs à la conversion. Elle prend la dimension prophétique chaque fois qu'elle proclame les Écritures, mais aussi lorsqu'elle dénonce les injustices de ce monde et qu'elle invite tous les peuples à entrer dans l'Alliance nouvelle et éternelle que Dieu, dans le Christ, a scellé avec toute l'humanité. Dans cette ligne, la liturgie apparaît comme expérience fondamentale de la Tradition vivante car elle est vécue avant tout dans la foi. Elle est l'espace-temps où se rencontrent la Pâque du Christ et la vie quotidienne des fidèles. Dans un tel cadre, le livre liturgique est un *instrumentum* à travers lequel se réalise cette rencontre de grâce entre la vie de Dieu et l'aujourd'hui de son Église. Loin d'être un condensé de règles, il est le signe d'une tradition toujours vivante, toujours en attente d'actualisation dans la vie de la foi.

Il faut bien reconnaître néanmoins, qu'il n'en a pas toujours été ainsi. Au cours de l'histoire, le livre liturgique est apparu souvent comme un marqueur spécifique qui distingue ce qui est « liturgique » de ce qui ne l'est pas et qui par là même instaure au contraire une distance entre la liturgie et les autres aspects de la vie chrétienne. Il est même significatif de relever dès le début de l'Instruction sur la musique sacrée de 1958, que la définition du caractère liturgique est liée à la qualité du célébrant, et également à l'usage d'un livre approuvé par l'autorité ecclésiastique :

« La sainte liturgie constitue le culte public intégral du Corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire de son Chef et de ses membres. » C'est pourquoi sont « actions liturgiques » ces actions sacrées qui, par institution de Jésus-Christ ou de l'Église et en leur nom, selon les livres liturgiques approuvés par le Saint-Siège, sont accomplies par les personnes qui y sont légitimement députées, pour rendre le culte qui leur est dû à Dieu, aux Saints et aux Bienheureux (cf. can. 1256) ; les autres actions sacrées qui sont accomplies soit dans l'église soit au dehors, même si le prêtre y est présent, ou les préside, sont appelées « pieux exercices »⁸¹².

Ces deux composants, le livre et l'approbation ecclésiastique, désignent une conception de la normativité nettement différentes des perspectives du premier millénaire. Durant cette période en effet, le caractère « liturgique » d'une célébration était lié à l'assemblée chrétienne au point qu'à Rome jusqu'au V^e siècle au moins, le rite du *fermentum* signifiait la communion de toutes les célébrations avec le rassemblement eucharistique dominical présidé par le Pape⁸¹³.

⁸¹² SACRÉE CONGREGATION DES RITES, Instruction sur la Musique Sacrée et la Sainte Liturgie selon l'esprit des Encycliques de Pie XII *Musicae Sacrae Disciplina* et *Mediator Dei*, 3 septembre 1958, *AAS* 50, 1958, 630-663, n. 1 ; *Instruction de la S.C. des Rites sur la Musique Sacrée et la Liturgie « De Musica sacra »* (3 septembre 1958), Paris, Bonne Presse, 1958 ; cf. CDC 1917, can. 1257 ; PIE XII, Encyclique *Mediator Dei* du 20 novembre 1947, *AAS* 39, 1947, 528-529 ; Lettre encyclique *Musicae sacrae disciplina*, 25 décembre 1955, *AAS* 48, 1956, 5-25 ; Paris, Bonne Presse, 1956.

⁸¹³ Cf. Dom Fernand CABROL, « Fermentum et Sancta », *DACL* V, 1 [1922], c. 1371-1374 ; Dom Jean GAILLARD, « Fermentum », *Catholicisme*, IV [1956], 1191-1193.

Dans le modèle consacré par le droit canonique de 1917 au contraire, le caractère liturgique est lié à deux éléments d'ordre institutionnel et normatif. Même si, à la suite de la Constitution conciliaire *Sacrosanctum Concilium*, le canon 837 du Code de 1983, insiste sur la dimension communautaire en tant que marqueur liturgique fondamental⁸¹⁴, l'influence de ces vues demeure actuelle à travers le canon 838 du Code de 1983, modifié par la lettre apostolique en forme de *Motu proprio Magnum Principium*, qui prévoit le partage des responsabilités entre le Saint-Siège et les évêques en matière de publication de livres liturgiques⁸¹⁵.

La réduction de la liturgie à ce qui est consigné par écrit dans les livres, avec ses conséquences sur le plan théologique et ecclésiologique, renforce l'idée que le livre fixe les règles de l'action. Ce processus de « canonisation » des rites, qui ne se consolida que progressivement, imprègne en profondeur le rapport à la liturgie dans la Tradition de l'Église latine. Il a provoqué l'« effacement » de la coutume comme source authentique de normativité et aussi un accroissement du *corpus* des normes dans les livres et surtout en dehors des livres, notamment à travers les décisions et les réponses de la Congrégation des rites⁸¹⁶.

En tant qu'institution liturgique, le rôle du livre dans l'émergence d'un modèle de normativité liturgique est assez complexe. Mais cet aspect laisse apparaître un aspect majeur qui a fait l'objet d'un déplacement massif à partir du Moyen Âge et surtout à l'époque moderne. Et ce déplacement tient aux conceptions ecclésiologiques qui président à la normativité. Car la question de la *lex orandi* touche avant tout celle du sujet de la liturgie. Ou bien la liturgie est avant tout confiée à un corps de clercs agissant comme un personnel spécialisé dans l'exercice du culte, ou bien la liturgie est la manifestation d'un corps, celui de l'Église corps du Christ, et sa normativité émerge de cette dimension communautaire fondamentale. Dans le premier cas, le livre se mue en code disciplinaire d'une action sacrée ; dans le deuxième cas, il est l'aide-mémoire qui garantit la communion avec la Tradition reçue.

Par ailleurs, si la liturgie est pensée comme l'œuvre conjointe du Christ et de la communauté des croyants, le lien fondamental entre les *tria munera* (*diakonia, martyria* et *leitourgia*), constitue le cœur de toute régulation de la vie ecclésiale. La séparation entre les trois fonctions tend à isoler la liturgie au risque de la réduire à une pratique réglée qui n'inspire plus la vie chrétienne.

⁸¹⁴ CDC 1983, can. 837 : « § 1. Les actions liturgiques ne sont pas des actions privées, mais des célébrations de l'Église elle-même qui est « sacrement d'unité », c'est-à-dire peuple saint, rassemblé et ordonné sous l'autorité des Évêques ; c'est pourquoi elles concernent le corps de l'Église tout entier, le manifestent et le réalisent ; mais elles atteignent chacun de ses membres de façon variée selon la diversité des ordres, des fonctions et de la participation effective. § 2. Puisque de par leur nature même les actions liturgiques comportent une célébration communautaire, elles seront célébrées avec l'assistance et la participation active des fidèles, là où cela est possible » ; cf. Concile Vatican II, Constitution sur la liturgie, n. 26-29.

⁸¹⁵ Cf. *supra*, notes de p. 161-162, le texte du can. 838 modifié par *Motu proprio Magnum Principium*.

⁸¹⁶ Voir *Decreta authentica congregationis Sacrorum rituum ex Actis ejusdem collecta*, ed. Aloisius GARDELLINI, Editio Tertia novissimis locupletata decretis, Rome, S. Congregationis de Propaganda Fide, 1871-1899.

À ce propos de l'histoire complexe des livres liturgiques, dans son introduction du volume sur *les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Victor Leroquais en souligne la complexité et la riche diversité à l'époque qui précède le Concile de Trente :

On sait qu'avant la réforme de Pie V, chaque diocèse, chaque ordre religieux possédait sa liturgie particulière, et, en l'espèce, son missel spécial. Sur le fond romain importé à l'époque de Charlemagne, chacun avait bâti un peu selon ses goûts. De là, la variété presque infinie de livres liturgiques pendant le Moyen-Âge et la Renaissance. La découverte de l'imprimerie ne fit qu'accentuer la situation en fixant et en propageant cette diversité. Car il est à peine besoin de le dire, les premiers missels imprimés n'étaient pas autre chose que la rédaction la plus récente des mêmes ouvrages manuscrits : c'était, si l'on veut, la dernière édition⁸¹⁷.

Des immenses travaux de V. Leroquais sur les sources écrites de la liturgie, il ressort que le modèle de normativité ouverte s'est conservé en liturgie beaucoup plus longtemps qu'on ne le pense habituellement. En dépit des transformations ecclésiologiques et théologiques que les livres eux-mêmes enregistrent parfois, au moins jusqu'à la fin du XII^e siècle, c'est la diversité des usages qui caractérise la vie liturgique. Et c'est seulement la réforme issue du Concile de Trente qui met fin à ce modèle fondamental.

V. Leroquais relève plusieurs indices qui caractérisent le processus de transformation du rapport au livre qui fait passer lentement d'une normativité ouverte à une fixation grandissante de la liturgie à travers les livres : la transformation de l'euchologie par la composition de Graduels où sont combinées différentes traditions liturgiques (gélasiens, grégorien, sacramentaires gallicans) ; les évolutions concernant les fonctions liturgiques qui accordent un rôle de plus en plus central au ministère du prêtre et réduisent réciproquement celui des autres ministères ; l'adjonction dans les livres de la notation musicale, qui tend à fixer les canons du chant ecclésiastique ; l'insertion des lectures dans le missel, et en conséquence l'invention du missel « plénier » ; la dimension esthétique et artistique des livres (calligraphie, enluminure, iconographie) qui en fait un objet précieux et donc inscrit dans une temporalité longue. Par ailleurs, des déplacements théologiques participent à ces évolutions : il en est ainsi surtout du passage entre un temps qui, même s'il s'agit de la croix, privilégie la représentation du Christ en gloire, du roi ressuscité, et un temps qui privilégie le Christ souffrant ou mort sur la croix⁸¹⁸.

⁸¹⁷ Victor-Martial LEROQUAIS, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, Mâcron, Protat, 1924, t. I, introduction, p. 10.

⁸¹⁸ *Ibid.*, introduction, p. 34-37 ; la figure glorieuse reste majoritaire jusqu'au début du XIV^e siècle, même si elle connaît des évolutions à partir du XII^e ; la figure souffrante devient majoritaire à partir du XV^e s.

Le travail de catalogage des livres conduit V. Leroquais à dessiner un visage contrasté de la vie liturgique dans le christianisme médiéval. Si le livre offre un cadre, ce cadre est loin d'être uniforme et immuable. Certes certains aspects de la vie liturgique sont plus fixés que d'autres : c'est le cas notamment de l'*ordo* de la messe. Mais on constate une circulation des textes euchologiques, des emprunts de fêtes au niveau des calendriers liturgiques et l'adoption de rites propres à tel diocèse ou monastère. Le livre permet donc une réelle communication des pratiques liturgiques. À cet égard, le « succès » de la réforme liturgique menée dans l'empire carolingien est un indice de la relative flexibilité de la liturgie encore à cette époque⁸¹⁹. Une pastorale attentive aux besoins des fidèles continue à irriguer la vie liturgique de telle sorte que la tension entre le règlement ecclésiastique et le peuple croyant féconde positivement l'expérience chrétienne. Le caractère « ouvert » de la normativité liturgique ne tient pas à l'existence ou non de rubriques ou de normes écrites, mais à la pluralité des rituels qui atteste la permanence de la dimension coutumière de la vie liturgique et donc de sa créativité.

Dans une perspective historique un peu différente, l'Abbé Emmanuel Bourque met en évidence le décalage entre le siège romain et les autres pôles du christianisme en Occident et en Orient dans le processus de l'élaboration des sacramentaires⁸²⁰. Par la suite cependant, la circulation des livres fera que les sacramentaires issus de Rome s'imposeront en Occident mais avec des transformations d'origine gallicane⁸²¹. En historien, E. Bourque cherche notamment à préciser le contexte d'élaboration de ces sacramentaires. Au-delà de la diversité des documents liturgiques de l'antiquité tardive, que nous avons identifiée plus haut dans ce travail, d'après Bourque, c'est à la fin du IV^e siècle⁸²² que s'initie une première production de recueils liturgiques⁸²³. La créativité qui caractérise ce moment comporte des risques pour l'orthodoxie que les Pères de l'Église et des conciles locaux cherchent à conjurer par des règlements⁸²⁴.

⁸¹⁹ Cf. *Les ordines Romani du haut Moyen-Âge*, vol. II : *Les textes (Ordines I-XIII)*, Michel ANDRIEU (éd.), Leuven, Imprimerie J. Duculot, « Spicilegium sacrum Lovaniense » 23, 1948, ch. préliminaire, 42-45.

⁸²⁰ E. BOURQUE, *Étude sur les sacramentaires Romains*, p. 30-38.

⁸²¹ *Ibid.*, p. 264-269.

⁸²² *Ibid.*, p. 295 : « De nombreux témoignages, précis à souhait, nous montrent partout, en Gaule, en Espagne, en Afrique, en Italie, et jusqu'aux portes de Rome, la composition de sacramentaires, d'hymnaires, d'antiphonaires et de lectionnaires à la fin du IV^e siècle ».

⁸²³ *Ibid.*, p. 2-30 ; voir aussi : Cyrille VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge*, Spolète/Turin « Bibl. Studi mediev. » 1, 3^e éd., 1981, p. 23 : « L'activité créatrice en matière liturgique, assez réduite jusque vers 375, à en juger par les épaves parvenues jusqu'à nous, semble avoir pris son essor à partir de cette date. L'effervescence littéraire est liée au phénomène encore inexplicable de la diversification des différents rites dans l'Église (familles occidentale et famille orientale), et au fait qu'en Occident, par différence avec l'Orient, chaque messe du temporel et du sanctoral est équipée d'un formulaire spécial, abstraction faite de l'anaphore (*canon missae*) qui demeure inchangé. L'on ne peut dire d'ailleurs si cette activité créatrice est le symptôme, la cause ou la conséquence du phénomène de la différenciation rituelle à partir d'un schéma préconstantinien, commun à toutes les communautés chrétiennes ».

⁸²⁴ *Ibid.*, p. 12-15 ; cf. *supra*, concile d'Hippone, p. 224-227.

Reprise synthétique

Cet examen concernant la dynamique de la liturgie entre l'antiquité tardive et le haut Moyen Âge attire l'attention sur l'importance accordée à la régulation de la liturgie en raison de sa place dans la vie chrétienne. Au-delà de cette place privilégiée qui en fait le cœur de la vie ecclésiale, l'existence de normes écrites ne supprime pas l'existence d'une large marge de créativité et d'ouverture dynamique à la vitalité des communautés.

CHAPITRE VII

ÉMERGENCE D'UNE NORMATIVITE ECRITE ET RESISTANCES DE LA NORMATIVITE OUVERTE

Dans le processus de structuration des normes en liturgie, réalisé à travers la mise par écrit des rites et la composition de livres, les « sacramentaires » ont été une étape décisive : même les premières élaborations de ces livres pourraient remonter au V^e siècle, leur consolidation à partir du VI^e siècle, et leur diffusion, notamment en Gaule, à la fin du VIII^e siècle a été déterminante pour la mise en forme d'un cadre normatif⁸²⁵.

Des feuillets où l'on avait consigné des formulaires de messe - des *libelli*⁸²⁶ - ont été conservés dans les sacristies depuis le cours du V^e siècle et constituent les sources probables des sacramentaires. Certains subsisteront à l'état isolés (sans intégration dans les sacramentaires) et serviront de ressources complémentaires. C'est à partir de ce contexte qu'E. Bourque définit les sacramentaires de la manière suivante :

Il y avait donc le livre du prêtre ou de l'évêque officiant, qu'on appelait sacramentaire ; le livre du diacre, l'évangélaire ; celui du sous-diacre, le lectionnaire ou épistolaire ; celui des chantres, l'antiphonaire ou *liber gradualis* (et à Rome, *cantatorium*). Quelquefois les lectures étaient groupées dans un seul livre appelé *comes*, ou encore décrites en de simples listes qu'on désignait sous le nom de *capitulare*. Le plus précieux de ces livres, c'est bien, à tous égards, le sacramentaire. Outre les prières de la messe réservées au célébrant (canon, préfaces, oraisons), il contenait les formulaires pour l'administration des sacrements et des sacramentaux. Ces derniers textes, mis en relation avec le sacrifice eucharistique, étaient diversement répartis, mais la plupart du temps avec une admirable logique théologique. Ainsi le baptême et la confirmation faisaient partie de la liturgie de la vigile de Pâques et de la Pentecôte ; les rites du sacrement de pénitence se trouvaient au mercredi de cendres et surtout au jeudi saint ; les ordinations se fusionnaient avec les cérémonies de la station du samedi des Quatre-Temps⁸²⁷.

⁸²⁵ Cf. Antoine CHAVASSE, *Le sacramentaire Gélasien (Vaticanus Reginensis 316), sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VI^e siècle*, Paris-Tournai, Desclée, 1958, p. 680-682.

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 15-20 ; voir également E. BOURQUE, *Étude sur les sacramentaires Romains*, pp. 41-47, 61-62 et 157-159 ; Pierre-Marie GY, « Typologie et ecclésiologie des livres liturgiques », *LMD* 121, 1975, p. 82.

⁸²⁷ E. BOURQUE, *Étude sur les sacramentaires Romains*, Avant-propos, p. 7.

La manière dont E. Bourque présente le sacramentaire aide à percevoir sa nature spécifique dans l'évolution des livres liturgiques mais aussi de repérer la portée théologique d'un document structuré par l'eucharistie et le temps liturgique, un noyau central autour duquel gravitent les autres formes rituelles. La diversité des livres en lien avec les différents ministères met en évidence le caractère pluri-ministériel de la vie liturgique à cette époque. Par ailleurs, le fait qu'il y ait pour une même occasion (notamment telle fête) plusieurs formulaires, témoigne de la marge de liberté qui revenait à celui qui préside l'assemblée. Même si, en soi, l'existence d'un livre signale une orientation vers une forme de contrôle ecclésiastique, ces éléments manifestent une discipline souple.

Condensé de la mémoire rituelle de la communauté, le livre à cette époque « permet l'actualisation de la célébration, à la mesure où il dessine sa structure, indique son contenu et manifeste le mystère »⁸²⁸. Toutefois, cet instrument composite ne s'identifie ni avec la célébration ni avec son objet : il est construit à partir de divers types de textes, ayant une valeur instrumentale, rituelle ou théologique⁸²⁹. Parmi ces valeurs, le livre gardera surtout son double caractère instrumental : dépôt et outil. Comme dépôt écrit, il conserve la mémoire théologique et rituelle d'une tradition. Comme outil, il s'insère dans un contexte pour que la célébration soit vécue avec authenticité. Dès lors, en tant qu'instrument, le livre est toujours modifiable pour atteindre son but et répondre aux besoins de l'Église⁸³⁰. Cette fonction de dépôt-témoin du livre peut aboutir cependant à le figer dans une forme d'incapacité (voulue ou non) à répondre aux besoins pastoraux. L'immuabilité de la tradition liturgique peut alors devenir une excuse pour se dispenser de l'herméneutique qui seule assure un échange nécessaire entre la vie et la foi.

1. Une sédimentation de la normativité par couches successives

Plusieurs facteurs ont contribué à l'intégration dans les livres des prescriptions liturgiques jusqu'à parvenir à la composition d'un système normatif positif. Des raisons théologiques ou ecclésiologiques, mais aussi des motifs pastoraux et, plus encore, des besoins concrets induits par l'aspect pratique de la vie liturgique agissent en interaction pour contribuer à l'évolution des rites et des livres et surtout, à l'élaboration d'un corpus de règles.

Comprendre le fonctionnement des normes consignées dans les livres revêt donc de multiples intérêts pour notre recherche. Il s'agit en premier lieu de déterminer un style de normativité. En second lieu, la question est de savoir dans quelle mesure cette normativité

⁸²⁸ Pietro SORCI, « Il Messale Romano come strumento della tradizione celebrativa », dans : *Il messale romano. Tradizione, traduzione, adattamento. Atti della XXX Settimana di Studio dell'Associazione di Liturgia. Gazzada, 25 - 30 agosto 2002*, ed. Cesare Giraudo, Roma, CLV-Edizioni Liturgiche, 2003, p. 37.

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 37.

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 38 : le livre « guide l'interaction du dynamisme propre de l'humain et du divin, qui trouve dans la célébration son point de convergence et de synthèse ».

influence le déploiement rituel. Enfin, il est important de repérer quels modèles théologiques et ecclésiologiques ont suscité les mutations de l'édifice normatif occidental jusqu'au Concile de Trente.

Le livre n'est pas la seule source normative. Le caractère composite du jeu rituel se règle en effet de plusieurs manières. L'étude des rites mis par écrit manifeste que le phénomène n'est pas uniforme. Non seulement les livres sont divers mais des changements sont perceptibles au fil du temps et, dans un même livre, il peut donc exister plusieurs styles normatifs. Ainsi, les livres I et III du Sacramentaire Gélasien identifié par Antoine Chavasse, comme « un sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle », sont dotés d'un appareil rubrical, qui est absent du livre II⁸³¹. On peut parler ainsi de « normativité explicite » dans les livres I et III et de « normativité implicite » dans le livre II, au sens d'une normativité qui provient du programme liturgique lui-même. Sur ce point le livre II du Gélasien est proche du *Sacramentaire de Vérone* un document romain plus ancien désigné aussi comme « Sacramentaire léonien » parce qu'il a été attribué au pape Léon le Grand (440-461)⁸³².

a) Une normativité « implicite »

L'expression « normativité implicite » vise donc à rendre compte d'un phénomène présent dans les documents liturgiques anciens : l'absence de rubriques ne signifie par l'absence de normativité. Ainsi par son vocabulaire et la forme littéraire de son matériel eucharistique, le *Sacramentaire de Vérone* plonge ses racines à la fois dans la tradition biblique et dans les formes littéraires de la tradition romaine. Le vocabulaire juridique imprègne ce corpus de prières liturgiques : *testamentum* (4 occurrences), *lex* (29), *ius* (28), *legalis* (3), *iudex* (1), *iustitia* (30), *iustus* (32). Les termes *iustitia* et *iustus* appartiennent autant à l'univers juridique romain qu'au vocabulaire des Écritures⁸³³. Si ces mots ont une grande variété de sens selon les différents livres de l'Écriture (Pentateuque, Proverbes, Psaumes, Évangiles ou lettres de Paul),

⁸³¹ Cf. *Liber sacramentorum romanae aeclesiae ordinis anni circuli*, (Cod. Vat. Reg. Lat. 316 / Paris, Bibl. Nat. 7193, 41/56) (*Sacramentarium Gelasianum*), Leo Cunibert MOHLBERG (éd.) avec la collab. de Leo EIZENHÖFER, Petrus SIFFRIN, 3^e éd. améliorée et augmentée par L. EIZENHÖFER, Roma, Casa Editrice Herder, « Rerum ecclesiasticarum documenta, Series major, Fontes » IV, 1981 ; trad. partielle par A. Chavasse, *Textes liturgiques de l'église de Rome. Le cycle liturgique romain annuel selon le sacramentaire du « Vaticanus Reginensis 316 »*, Paris, Cerf, « Sources liturgiques » 2, 1997 ; cf. Antoine CHAVASSE, *Le Sacramentaire gélasien (Vaticanus Reginensis 316) : Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle*, Paris-Tournai, Desclée, 1958.

⁸³² *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80])*, éd., Leo Cunibert MOHLBERG, Leo EIZENHÖFER, Petrus SIFFRIN (éd.), Rome, Casa editrice Herder, « Rerum ecclesiasticarum documenta, Series Maior Fontes » I, 1966 ; nous nous limitons ici à la question de la normativité dans ces documents anciens ; sur l'histoire de ces documents, voir Cyril VOGEL, *Introduction aux sources* ; cet ouvrage a été mis à jour par une traduction américaine : William G. STOREY et Niels Krogh RASMUSSEN, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, Washington, D.C., Pastoral Press, 1986 ; voir aussi E. BOURQUE, *Étude sur les sacramentaires Romains*, p. 79-169.

⁸³³ A. DESCAMPS, « Justice et justification », *DBS*, t.4, (1949), col. 1422-1510.

dans l'euchologie romaine ils entrent en dialogue direct ou indirect avec l'univers juridique et théologique dans lequel ils résonnent.

On peut noter que ces textes euchologiques sont parvenus jusqu'à nous et demeurent l'une des sources majeures du Missel de 1970. Dans un article sur l'inculturation de la liturgie en Occident⁸³⁴, Pierre-Marie Gy relève que, tout en empruntant un vocabulaire disponible, le christianisme en a cependant changé en profondeur la signification. Ceci vaut notamment pour des mots comme *confiteor* et *absolutio*⁸³⁵. Par un processus d'inculturation, la liturgie s'approprie un terme juridique et l'incorpore au vocabulaire rituel. La charge « juridique » de ces mots est donc renouvelée par le sens théologique que l'Église leur attribue dans le contexte de l'usage rituel. Ainsi la préface de la messe pour la fête des apôtres Pierre et Paul du sacramentaire léonien constitue un exemple particulièrement remarquable de ce processus de transformation⁸³⁶. L'expression *fidei confitendae* qui figure dans cette pièce peut s'entendre dans un double sens : d'une part, la confession de la foi à la suite de l'héritage reçu du Christ par l'annonce des apôtres Pierre et Paul à l'Église de Rome, mais aussi d'autre part, l'exemple de ceux qui ont été, par leur martyre, associés au Christ dans un destin semblable au sien. La liturgie actualise leur présence dans l'Église en les évoquant comme des vivants : faire mémoire des apôtres constitue un acte où s'opère le renouvellement de la foi qu'ils ont transmise. La confession de foi renouvelle l'identité de la communauté et en même temps, elle apporte le pardon des fautes. Le baptême de sang des apôtres qui leur a procuré la couronne impérissable de la vie éternelle est une promesse pour les chrétiens qui célèbrent leur mémoire. Le vocabulaire juridique est donc réinterprété en profondeur à la lumière du mémorial : il fonctionne comme une forme littéraire qui souligne l'extrême importance et le sérieux de la célébration en mémoire des fondateurs de l'Église de Rome. La confession (*confiteor*) est celle de la participation des apôtres à la passion, et invite à l'amour du Christ qui se donne pour le salut du monde.

Dans le formulaire de la messe III, la collecte emploie le verbe absoudre (*Absolue*) au sens juridique du pardon accordé à quelqu'un qui s'avoue coupable⁸³⁷. Toutefois en demandant l'amour dans la pratique de la justice, apparaît la tension entre un vocabulaire juridique et

⁸³⁴ Pierre-Marie GY, « L'inculturation de la liturgie en Occident », *LMD* 179, 1990, p. 58-60.

⁸³⁵ Dans le *Veronense* figurent 25 occurrences d'*absolutio* et 11 de *confiteor*, avec leurs déclinaisons.

⁸³⁶ *Sacramentarium Veronense*, 374, 1-12, p. 51 : « *Uere dignum : cuius prouidentia donisque concessum est, ut festiuitatem nobis annuam beatorum Petri et Pauli triumphos prestet insignem. Par mundo uenerabile, apostolatus ordine primus et minimus, sed gratia et passione participes : hic princeps fidei confitendae, ille intellegendae clarus adsortor ; hic Christum filium dei uiui pronuntiauit diuinitus inspiratus, ille hunc eundem uerbum sapientiam dei adque uirtutem uas factus electionis adstruxit ; hic Israheliticæ deliuationis instituens aeclesiam primitiuam, ille magister et doctor gentium uocandarum. Sic dispensatione diuersa unam Christi familiam congregantes, tempore licet discreto, recurrens una dies in aeternum et una corona sociauit* » ; voir l'apparat critique pour les fautes du manuscrit : ex. *triumphos* au lieu de *triumphus*, *adsortor* au lieu de *adsertor*, etc.

⁸³⁷ *Ibid.*, 431,24, p. 58 : « *Absolue, domine, quaesumus, iniquitates nostras ; et ut tua dona mereamur percipere, fac nos amare iustitiam* ».

l'horizon spirituel de la prière. La formation de la tradition euchologique romaine s'est donc faite dans le cadre d'un phénomène d'inculturation : ce fut un laboratoire pour exprimer avec la concision et la précision des expressions issues de l'univers juridique de l'Empire, les aspects les plus décisifs de la vie chrétienne et notamment une théologie de la grâce par laquelle Dieu rejoint ceux qui bénéficient de la Loi nouvelle.

La normativité implicite du sacramentaire léonien s'exprime encore par un autre aspect. Malgré les imprécisions ou les fautes des copistes, les indications (titres des fêtes, des rites, des temps liturgiques) manifestent une première étape dans la structuration de la vie liturgique à travers un recueil euchologique. Elles fonctionnent non comme des « rubriques » au sens propre du terme, mais comme des orientations pour une célébration réglée par la coutume et alors que le régime laisse un espace de manœuvre à la créativité de la communauté chrétienne.

Ce processus de mise en ordre, est déjà un indice du phénomène de sédimentation des sources. Il n'est pas encore question d'une unification des pratiques et des textes eucologiques, mais il s'agit de mettre en ordre des archives qui commencent à dessiner un corpus. Il est probable que la diversité des ministères dans la liturgie de l'époque et un contexte de transmission orale aient joué dans cette dynamique de sédimentation des ressources.

b) La normativité « explicite » des rubriques

Dans la version du manuscrit conservé aujourd'hui sous la cote de la bibliothèque vaticane *Vaticanus Reginensis* 316, le Sacramentaire Gélisien présente de réelles différences si on le compare au recueil du *Veronense*. On peut dire qu'il s'agit d'un document nettement plus élaboré qui dessine déjà les contours de ce que l'on qualifie par l'expression de « livre liturgique ». Le titre même du manuscrit, *Liber sacramentorum ... ordinis anni circuli*, exprime un propos organisé selon un programme liturgique et pas seulement une collection de pièces d'archives⁸³⁸. Beaucoup plus riche en rubriques précisant l'emploi de prières et des indications pratiques, il désigne de manière plus précise les formulaires de messes ce qui confère une allure plus organique et systématique à ce recueil.

Les rubriques se trouvent distribuées tout au long du recueil, notamment dans les livres I et III⁸³⁹. Elles sont variées et correspondent à différentes fonctions : indiquer une fête ou un rite spécifique, une action ministérielle, les réponses du peuple, du matériel à utiliser ou encore le moment de la proclamation des lectures. On entrevoit ainsi que les rubriques renvoient aussi à d'autres documents de statut équivalent. Ainsi pour ce qui est des lectures scripturaires, les

⁸³⁸ Cf. *supra*, p. 271, en note de bas de page la référence bibliographique au *Liber sacramentorum romanae*.

⁸³⁹ Voir dans l'annexe, p. 351, la liste intégrale avec l'indication de rubriques cataloguées dans les différentes parties du *Sacramentarium Gelasianum*.

rubriques de la Veillée Pascale et celles de la Veillée de Pentecôte se limitent à indiquer les livres de la Bible dans lesquels sont puisées les lectures. On peut donc supposer plusieurs hypothèses quant au fonctionnement : l'usage de feuillets avec la désignation précise des lectures propres pour ces célébrations ou de notes marginales dans les livres bibliques ; voire encore, ce qui se rapprocherait du fonctionnement actuel de la liturgie romaine, l'existence de lectionnaires comportant pour chaque célébration les lectures propres⁸⁴⁰. Cependant on peut conclure à l'existence d'une organisation déjà précise du fonctionnement des célébrations, caractérisée par la pluralité des ministères et son corollaire : celle des livres. Antoine Chavasse a montré par ailleurs que les rubriques du Gélisien peuvent venir d'origines et d'époques diverses si l'on en juge par le genre littéraire dans lesquelles elles sont exprimées⁸⁴¹. Il estime que les plus anciennes sont formulées à la deuxième personne (« tu ... ») alors que les plus récentes le sont à la troisième⁸⁴². En outre, plus la cérémonie est complexe, plus l'appareil rubrical est riche et comporte des ajouts⁸⁴³.

Le recueil daté du VII^e siècle qui compose le premier livre et le troisième livre du Sacramentaire Gélisien est caractérisé par un appareil normatif beaucoup plus explicite qui annonce déjà la fusion future entre l'euchologie et les rubriques du rite correspondant. Il y a ici l'exemple d'une normativité indicative qui n'entre pas dans le moindre détail et qui est destinée à guider les acteurs en vue d'une harmonie dans l'action liturgique. Ainsi les rubriques concernant la procession vers la fontaine baptismale restent générales. Pour reconstituer l'action, il faut faire référence à d'autres sources, sans que l'historien puisse lever toutes les obscurités de son enquête. En effet, dans chaque lieu, en fonction des dispositions de l'espace, et notamment de l'emplacement de la fontaine baptismale, mais aussi en fonction des coutumes et usages locaux, cette procession prenait des allures différentes⁸⁴⁴. Un espace de liberté se maintient dans le cadre d'une même circonscription ecclésiastique⁸⁴⁵, afin de faire droit à la différence des contextes : liturgie paroissiale ou liturgie papale au Latran, notamment⁸⁴⁶.

⁸⁴⁰ Dans le cadre d'une liturgie où l'oralité demeure dominante, il est bien possible, que les lecteurs connaissent par cœur ce qui devait être proclamé ; mais des attestations anciennes (par ex. déjà St Justin, vers 150) et plus encore la fonction de lecteur elle-même, semblent indiquer que la connaissance par cœur des textes n'empêchait pas le fait de la « lecture » dans l'assemblée : voir H. LECLERCQ, « Lecteur », *DACL* VIII, 2, (1929), c. 2241-2269.

⁸⁴¹ A. CHAVASSE, *Le sacramentaire gélasien*, p. 132, 159-162.

⁸⁴² *Ibid.*, p. 97, 149 et 156.

⁸⁴³ Ceci vaut par exemple, pour les formulaires des liturgies de la semaine sainte : XL, XLI, XLII, XLIII et XLVIII.

⁸⁴⁴ Cf. *Liber sacramentorum romanae aeclesiae ordinis anni circuli*, XLVIII, 443,16 (probablement à l'usage des *tituli* romains), la rubrique prévoit une descente à la fontaine baptismale accompagné par des litanies (*Inde descendis cum laetania ad fontes*) mais, dans une période proche de celle-ci, d'autres sources descriptives de la liturgie baptismale au Latran ne mentionnent les litanies qu'après l'arrivée au lieu du baptême : cf. Robert AMIET, *La veillée pascale dans l'Église latine*, Vol. 1, Paris, Cerf, « Liturgie », 1999, p. 290.

⁸⁴⁵ Cf. N. M. DENIS-BOULET, « Sources de la messe romaine », dans A. G. MARTIMORT (dir.), *L'Église en prière, introduction à la liturgie*, p. 290.

⁸⁴⁶ Cf. A. CHAVASSE, *Le sacramentaire gélasien*, p. 177-180.

Ces précisions d'ordre rubrical sont évidemment importantes pour le déroulement des célébrations mais elles n'ont rien encore d'un cadre rigide imposant une discipline uniforme ou un règlement à appliquer strictement. Il s'agit bien plutôt du résultat d'un processus de sédimentation des documents reprenant des coutumes liturgiques provenant de lieux et de périodes diverses. Certes, certaines rubriques orientent déjà vers l'imitation de la pratique romaine posée comme référence. Plus encore elles enregistrent parfois les décisions, au caractère juridique plus accentué, d'un synode qui cherchait à préserver l'orthodoxie ou à régler des conflits comme nous l'avons vu plus haut. On doit remarquer que bon nombre de ces décisions synodales visent plutôt à assurer la discipline des ministres qu'à régler les pratiques liturgiques elles-mêmes. Les deux dimensions - liturgique et ministérielle - sont cependant inséparables ce qui signale peut-être un premier déplacement d'accent dans la conception du rôle réciproque de l'assemblée et des ministres.

2. Les *Ordines romani* : le passage de l'explicite au normatif

Alors que les sacramentaires Léonien et Gélisien nous renseignent sur l'euchologie et les coutumes liturgiques romaines aux VI^e et VII^e siècles, dont l'influence va perdurer jusqu'à l'aube du XI^e siècle, la littérature très abondante conservée sous l'appellation générique d'*Ordines romani* ouvre sur une nouvelle figure pour notre enquête⁸⁴⁷. Témoins du déroulement de la liturgie romaine remontant au VIII^e siècle⁸⁴⁸, ces documents sont effet par nature d'ordre rubrical dans la mesure où ils ont été conçus comme des instruments au service de la transmission de règles liturgiques. Il s'agit en effet d'une littérature de cérémoniaires qui visent à diffuser des usages romains en dehors de la ville, et concrètement dans l'empire carolingien. En ce sens, au moins pour ce qui est de l'usage romain, les *Ordines romani*, complètent les rubriques des sacramentaires⁸⁴⁹.

Les *Ordines romani* sont donc des témoins privilégiés de l'ordre de la liturgie à la fin du premier millénaire. Parallèlement à d'autres livres (sacramentaires, antiphonaires, lectionnaires, etc.)⁸⁵⁰, elles comportent des règles sur la mise en œuvre des rites et sont donc à ce titre, un modèle de la normativité liturgique qui s'impose à la faveur de l'introduction de la

⁸⁴⁷ Michel ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut Moyen Age*, t. I – V, Louvain, « Spicilegium Sacrum Lovaniense » 11, 23, 24, 28, 29, 1931-1961.

⁸⁴⁸ Sur la datation des *Ordines Romani* voir M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani*, t. II, 23, p. 38-39, et E. PALAZZO, *Le Moyen Age*, p. 190-192.

⁸⁴⁹ M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani*, t. II, 23, p. 54 : « la messe romaine comportait en effet une longue suite d'actes rituels dont le sacramentaire ne disait rien. Ce dernier livre ne donnait que le texte des formules prononcées par le célébrant, sans décrire le cérémonial complexe qui les encadrait ».

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 38.

liturgie en Gaule à l'époque carolingienne⁸⁵¹. Ce mouvement qui commence sous Pépin le Bref dans la deuxième moitié du VIII^e siècle, trouve avec le Concile d'Aix la Chapelle de 817 une sorte de consécration⁸⁵².

D'une certaine manière, les *Ordines romani* prennent l'allure d'un « code » collectionnant les rubriques des différentes célébrations. Mais même si leur dimension prescriptive est soutenue à travers un langage influencé par une culture juridique, elles gardent un aspect plus descriptif que normatif et cela en raison de leur fonction : il s'agit comme le souligne A. G. Martimort, d'outils de communication destinés à des liturgistes et revêtant un aspect avant tout didactique :

Dès que les chrétiens ont éprouvé le besoin de fixer les formules par écrit, les gestes et l'ordonnement des fonctions sacrées étaient connus et transmis par l'exemple concret de la pratique. Mais, lorsque la liturgie romaine commença à se répandre dans tout l'Occident, il devint nécessaire, pour des usagers qui pratiquaient jusque-là d'autres liturgies et qui n'étaient pas familiarisés avec celle de Rome, d'avoir des guides décrivant les cérémonies complexes telles que la messe, le baptême, les ordinations : d'où les *Ordines Romani*, dont les premiers furent destinés à accompagner en pays franc le Gélisien et le Grégorien⁸⁵³.

Malgré le caractère simplificateur de cette présentation du processus historique à l'origine des *Ordines romani*, on peut repérer les mécanismes culturels qui ont fait passer une tradition romaine transmise oralement à un corpus de documents écrits, destinés à former aux usages romains des clercs qui étaient habitués à d'autres usages. D'un côté, l'instabilité sociale et politique qui sévit aux V^e et VI^e siècles engendre une aspiration à consolider des institutions ecclésiastiques fragilisées par les invasions barbares qui ont suivi la chute de l'Empire Romain (476) : la liturgie appartient alors à un projet plus vaste qui vise à favoriser la stabilisation et l'expansion du christianisme. D'un autre côté, l'empire carolingien cherche dans l'adoption de la liturgie romaine (mais aussi de la Règle de St Benoît) les ressources en vue d'unifier les peuples qu'il a englobés dans son giron⁸⁵⁴.

C'est cette seconde raison qui donne à la tradition romaine, celle des apôtres Pierre et Paul, une valeur de source « pure » y compris par rapport à d'autres pôles ecclésiastiques occidentaux comme Milan. Rome est la ville évangélisée par les témoins privilégiés de l'Évangile. Ce raisonnement pouvait trouver appui sur le centralisme politique romain. Il éclaire le passage progressif de l'autorité de la *cathedra Petri* considérée comme *primus inter pares* à

⁸⁵¹ Voir Matthieu SMYTH, *La liturgie oubliée : la prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*, préface de Marcel METZGER, postface de Miquel dels Sants Gros I PUJOL, Paris, Cerf, « Patrimoine Christianisme », 2003.

⁸⁵² Voir H. NETZER, *L'Introduction de la Messe Romaine en France sous les carolingiens*, préface d'Alexandre Clerval, Paris, Picard, 1910 ; réimpression, Farnborough, Greg International Publishers, 1968.

⁸⁵³ N. M. DENIS-BOULET, « Sources de la messe romaine », dans A. G. MARTIMORT (dir.), *L'Église en prière, introduction à la liturgie*, p. 297.

⁸⁵⁴ Cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani*, t. II, 23, chapitre préliminaire, p. XVII-XLIX.

une conception monarchique du pouvoir papal présenté comme successeur de Pierre, et surtout comme vicaire du Christ⁸⁵⁵.

Un autre élément aura de fortes répercussions sur la liturgie : la progressive concentration de la liturgie sur la figure christique⁸⁵⁶, un déplacement théologique et spirituel qui conduit à faire passer dans l'ombre la dynamique pascale et l'horizon trinitaire⁸⁵⁷. Par ce moyen, le modèle romain est apparu à l'image même du Christ c'est-à-dire s'imposant comme norme universalisable. La liturgie romaine va se répandre en Occident en lien avec les *Ordines Romani* : à la faveur de cette concentration christologique, elle apparaît comme le culte par excellence, puisque c'est celle de l'Église de Rome, cette Église bénéficiaire de la promesse faite à l'apôtre Pierre et du pouvoir des clés⁸⁵⁸.

2.1 Les *Ordines romani* : une normativité forte et plurielle

Au-delà d'une description des rites, les *Ordines romani* expriment aussi des réalités ecclésiologiques et politiques. A travers la liturgie, la figure du Pape incarne un visage public de l'Église et le cérémonial de la cour pontificale est donc une manifestation de l'appareil ecclésiastique avec notamment les différentes catégories du clergé et des actes qui ne relèvent pas exclusivement du rite. Les *Ordines romani* offrent ainsi des modèles de structuration de la vie ecclésiale.

L'*Ordo I* (*Ordo Romanus Primus*) donne un cadre liturgique à un acte administratif du Pape, qui a lieu le dimanche de Pâques et qui est relatif aux baptêmes célébrés la nuit précédente à Sainte-Marie Majeure⁸⁵⁹. Dans ce système cérémoniel, la dimension liturgique rejaillit sur des aspects qui ne le sont pas immédiatement car une conception intégrale de la vie chrétienne pose la liturgie comme clé de voûte de la vie sociale. Dans l'*Ordo IV*, « le pontife distribue alors aux

⁸⁵⁵ Cf. B. SESBOÛE, *Histoire et théologie de l'infaillibilité de l'Église*, p. 57, pour qui « de la *sollicitudo omnium ecclesiarum* on passe à la Rome *caput orbis*. De même que la Rome païenne se voulait la législatrice du monde, la capitale de l'empire, « la Rome de la *paradosis*, qui atteste, devient la Rome législatrice, qui commande » ; cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du pape, son histoire des origines à nos jours*, Paris, Cerf, 1992, p. 59.

⁸⁵⁶ Cf. Joseph-André JUNGSMANN, *Missarum solemnina, explication génétique de la messe romaine*, tome premier, Paris, Aubier, 1951, p. 112-113, qui souligne « l'accent mis en Gaule sur le caractère divin du Christ » et sa répercussion sur la liturgie ; voir dans le même sens, E. PALAZZO, *Le Moyen Age*, p. 87-88, qui relève l'adjonction de chants christocentriques dans l'ordinaire de la messe.

⁸⁵⁷ Dans cette perspective, voir l'histoire de l'introduction de l'*Agnus Dei* dans l'*ordo missae* : M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani*, t. II, 23 p. 48-51.

⁸⁵⁸ Cf. Mt 16, 18-19 : « Et moi, je te le déclare : Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église ; et la puissance de la Mort ne l'emportera pas sur elle. Je te donnerai les clés du royaume des Cieux : tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux. »

⁸⁵⁹ Cf. *Ordo I*, 15, dans M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani*, t. II, 23, p. 71-72 : « Die autem resurrectionis dominicae, procedente eo ad Sanctam Mariam, notarius regionarius stat in loco qui dicitur Merolanas et, salutato pontifice, dicit : *In nomine domini nostri Iesu Christi, baptizati sunt hesternae nocte in sancta Dei genetrice Maria infantes masculi numero numero tanti, feminae tantae*. Respondit pontifex : Deo gratias. Et accepta a sacellario solidum unum ; pontifex autem pergit ad stationem » ; voir *Ibid.*, p. 44.

principaux dignitaires de petits gâteaux, *pastillos*, apportés par le premier mansionnaire de l'église où a eu lieu la cérémonie »⁸⁶⁰.

La spécialisation de chacun des domaines des sciences ecclésiastiques, n'est pas encore advenue, comme cela adviendra dès la fin du XI^e siècle. En dépit de prescriptions visant une pragmatique de la liturgie (les rites ne sont pas expliqués ; les rubriques indiquent comment ils doivent être réalisés) c'est encore une normativité « ouverte » qui régit la vie rituelle : c'est la liturgie elle-même, avec la diversité des cérémonies et la souplesse permettant de les adapter, qui est la cause profonde de cette situation⁸⁶¹.

Les *Ordines romani* ne peuvent être pensées comme un code rituel conçu de manière organique. Même s'il est souvent difficile de dater les *Ordines*, si au long du temps, des retouches de copistes ont provoqué des changements dans l'écriture et la forme littéraire, ce qui a masqué des aspects du fonds romain et introduit des marques des liturgies gallicanes, la figure générale du modèle rubrical des *Ordines romani* est avant tout pratique : les formules « on prend ceci », « on fait cela », « on dit ceci », manifestent ce caractère. Certaines rubriques cependant possèdent un caractère disciplinaire : ainsi les célébrations pour les défunts sont interdites le dimanche et les jours de fête⁸⁶², ce qui signale un aspect dont les enjeux théologiques sont importants⁸⁶³. Ce type de rubrique que l'on peut qualifier d'« auto-explicative » annonce le modèle de style rubrical qui sera adopté par l'*aggiornamento* liturgique de Vatican II.

La manière dont les rubriques sont mises en rapport avec l'euchologie, joue également un rôle véritable. Beaucoup de rubriques sont en effet de nature purement didactique tout en renvoyant à un autre livre par exemple l'antiphonaire⁸⁶⁴. Dans l'*Ordo* VI, à propos du Gloria que le Pontife doit entonner, on se contente d'une rubrique concernant le moment⁸⁶⁵. Ces deux exemples indiquent une tonalité générale des *Ordines*. Ce qui apparaît c'est le fait que la règle se trouve « détachée » du texte euchologique, mise à part donc. Mais en s'exportant en dehors des murs de la ville, les *Ordines romani* invitent à un processus d'adaptation qui garantit une normativité ouverte.

Toutefois dans certains cas, les rubriques des *Ordines romani* se présentent déjà sous un mode « juridique ». C'est le cas lorsque la règle est attachée à un document euchologique

⁸⁶⁰ *Ordo* IV, 95, *Ibid.*, p. 141.

⁸⁶¹ Voir *Ordo* III, *Ibid.*, p. 125-126 qui semble un bon exemple.

⁸⁶² Voir *Ordo* XV, n° 128 à 130, dans M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani*, t. 3, 24, p. 121-122 ; M. Andrieu étudie en détail, les différences entre la pratique romaine et la pratique en Gaule : voir *Les Ordines Romani du haut Moyen Age*, t. II, 23, p. 269-281.

⁸⁶³ Comme il y avait sur ce point divergence entre deux traditions, le rédacteur de l'*Ordo* XV prend soin de justifier, même sommairement, la pratique romaine : « *Defunctorum autem qui merentur (moriuntur) die dominica Christus filius Dei ipse dat requiem, qui semetipsum pro ipsis vel pro universo hostiam obtulit* » (n° 130).

⁸⁶⁴ *Ordo* XII, 1, dans M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani*, t. II, 23, p. 459 : « Dominica prima de adventu domini. Antiphona ad Venite : Regem venturum dominum, venite. Responsoria et antiphonae sicut in capitulare habetur ».

⁸⁶⁵ *Ordo* VI, 25, *Ibid.*, p. 245 : « Quae cum finita fuerit, pontifex incipit Gloria in excelsis Deo, si tempus fuerit ».

ou bien lorsqu'elle décrit minutieusement un geste. Elle devient alors plus précise s'orientant vers une normativité stricte et les indications écrites, qui au principe étaient un résumé de la tradition rituelle, remplacent peu à peu la coutume.

Si d'un côté les transformations sociopolitiques et culturelles invitent à une normativité plurielle, de l'autre, une forme de monisme spirituel, mais aussi juridique et philosophique conduit l'Église catholique en sens opposé⁸⁶⁶. Or c'est le deuxième pôle qui va peu à peu imprégner la liturgie, même s'il ne s'imposera vraiment qu'avec l'émergence du missel plénier qui englobe la totalité des rites eucharistiques. C'est à l'aube de la modernité, quand le savoir empirique passe par un processus de subdivision des questions, que s'impose un modèle rituel unique comme réponse sûre à l'« effondrement » provoqué par la crise du XVI^e siècle. Il en résultera un grand mouvement visant l'uniformisation de la liturgie.

2.2 Des Ordines à un encadrement rubrical de la liturgie

Le processus qui tend à l'uniformisation des pratiques liturgiques par une réglementation de plus en plus précise ne cessera pas de progresser à partir de la fin du XI^e siècle. *L'Ordo VII*, un pur produit de l'époque carolingienne, présente ainsi le canon jusqu'à la communion avec une abondance de rubriques⁸⁶⁷. *L'Ordo XI* comporte les rites baptismaux, assorti aussi de multiples rubriques. Cependant cet *Ordo* qui figure « parmi les plus anciens *Ordines romani* »⁸⁶⁸ témoigne encore d'une réelle souplesse dans la ritualité, une forme de plasticité maintenue dans une époque de mutation où l'appareil normatif se met en place, mais sans être pour autant totalement pétrifié.

En ajoutant au contenu eucharistique un appareil rubrical développé, les *Ordines VII* et *XI* orientent cependant déjà vers une législation liturgique à caractère « positif » qui remplace progressivement le fonctionnement coutumier. En parlant de caractère « positif » de la législation, nous voulons évoquer ici un processus de publication et d'approbation des livres par une autorité compétente sur le plan juridique pour en garantir la validité. Certes ceci n'est pas encore le cas pour les *Ordines romani* comme telles, mais cette littérature canonico-liturgique qui servit de moyen pour transmettre la liturgie romaine au-delà des Alpes, prépare de loin une nouvelle figure de la réglementation liturgique qui s'imposera massivement à l'époque moderne. On peut parler ici d'une sorte de métissage entre la forme des sacramentaires

⁸⁶⁶ Cf. Maurice BLONDEL, *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. 3, à propos du « monisme » : « Non seulement tout monisme, c'est-à-dire toute doctrine qui prétend ramener à l'unité le principe de l'intelligibilité et le principe de l'existence, mais tout système, par cela seul qu'il est un système, est une erreur, comme toute action, inspirée par une conviction fixe, est une illusion ».

⁸⁶⁷ M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani*, t. II, 23, p. 289.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 413 ; M. Andrieu date *l'Ordo XI* « probablement » de la deuxième partie du VI^e ou du début du VII^e siècle.

– qui comportaient essentiellement des textes euchologiques – et celle des *Ordines*, qui au départ au moins, était une littérature décrivant des cérémonies.

La part de liberté créatrice pour manifester l’alliance avec Dieu dont la liturgie est le lieu premier de célébration, va se réduire à la mesure de la progressive spécialisation des normes rituelles. L’incidence du phénomène sur le « jeu » de la liturgie trouve donc son origine dans la période carolingienne à la faveur d’une réforme induite par le pouvoir civil en vue d’une recherche d’unification. Mais durant le Haut Moyen Âge, le processus est encore loin d’être parvenu à maturité même s’il a déjà reçu une impulsion décisive.

Même après la diffusion des *Ordines* en Occident, la liturgie garde donc encore les marques de la normativité ouverte qui caractérise l’espace de la ritualité chrétienne depuis l’Antiquité. En effet, il y a une tension féconde entre la Tradition reçue des apôtres et transmise par les coutumes et les besoins pastoraux des communautés locales, une dynamique qui suscite un mouvement permanent d’adaptation et donc une diversité des usages et des pratiques. L’élaboration des règles liturgiques resta par conséquent encore longtemps imprégnée par cette tension. Comme instruments de transmission, les *Ordines romani* sont même souvent la trace d’une créativité que provoque la rencontre entre l’héritage de l’Église de Rome et d’autres cultures⁸⁶⁹. Comme le souligne J.-A. Jungmann, l’évolution des conceptions ecclésiologiques et notamment la montée en puissance de la figure sacerdotale durant le Haut Moyen Âge a puissamment favorisé des évolutions vers une fixation des rubriques en vue d’encadrer strictement l’action du prêtre à l’autel⁸⁷⁰. Ce processus d’adaptation aux conditions des Églises franques a d’ailleurs parfois brisé l’harmonie de la symbolique ministérielle de la liturgie romaine. Les transformations rituelles vont notamment effacer la diversité des ministères qui caractérisait la pratique romaine surtout celle de la liturgie papale. Certes le pape occupait bien une place centrale mais symboliquement les cérémonies mettaient en évidence une assemblée structurée dans laquelle les fonctions étaient réparties sur un ensemble d’acteurs liturgiques.

La transposition des rites en pays francs fait apparaître au contraire, une nouvelle économie qui, peu à peu, affaiblit la symbolique de la communion dans la diversité que suscitait

⁸⁶⁹ Cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines romani*, t. III, 24, p. 69, à propos des adaptations de la messe romaine par l’*Ordo XI* : « Pour atteindre ce but, il fallait d’abord offrir aux prélats que l’on désirait convaincre une description de la messe papale, qu’ils puissent sans trop de peine prendre comme modèle. Ce guide était indispensable pour compléter les rubriques trop succinctes des sacramentaires venus de Rome. Or, l’*Ordo romanus primus*, dans sa teneur primitive, était mal approprié à cette destination pratique. Sur trop de points, ses directions eussent paru irréalisables. Le pape, lorsqu’il célébrait solennellement, avait autour de lui un nombreux personnel, ecclésiastique et laïque (...) l’*ordo* précisait le rôle de chacun de ces personnages, rôle qu’il fallait supprimer ou modifier, si l’on voulait implanter la messe romaine dans les diocèses cisalpins. Il y avait donc un choix à faire dans l’*Ordo romanus* ; on devait retenir ce que l’on pouvait adopter et laisser le reste. Le rédacteur anonyme de l’*Ordo XV* se chargea lui-même de ce travail (...) il n’est plus question dans le nouvel *Ordo*, des clercs et des dignitaires romains inconnus en pays francs. Autour du pontife, on ne nomme plus que des évêques, des diacres, des sous-diacres et des acolytes... La *scola cantorum*, avec ses divers dignitaires, a disparu... les rites sont simplifiés, notamment ceux de la réception des offrandes et de la communion... »

⁸⁷⁰ Cf. J.-A. JUNGSMANN, *Missarum solemnia*, t. I, p. 109-110 qui montre les transformations de la messe particulièrement la concentration sur la figure du prêtre qui préside la célébration.

une liturgie forgée par une économie de l'alliance. Le recours à un appareil normatif devient la solution pour régler la diversité dans un héritage culturel où, comme on l'a vu plus haut à propos du vocabulaire euhologique emprunté au langage du droit, la tradition juridique romaine avait semé des pierres d'attente pour ces évolutions de la normativité⁸⁷¹.

La mise par écrit, nécessitée par l'adoption de la liturgie romaine dans l'empire carolingien, a donc instauré un mouvement de formalisation des normes liturgiques qui deviendra irréversible. Dans un premier temps, la force d'une tradition liturgique façonnée par le régime de la coutume et centrée sur le noyau des Écritures et de la mémoire des événements du salut, résiste encore à une tendance où la norme sert à figer les pratiques. Mais peu à peu, l'appareil normatif va prendre l'ascendant sur cette dynamique propre de la liturgie, et ce faisant va ouvrir la porte à des débats portant sur la normativité elle-même.

3. La diversité liturgique comme forme de l'ouverture normative de la liturgie

Dès la fin de l'Antiquité et jusqu'à la réforme post-tridentine, la liturgie chrétienne a connu des transformations profondes, suscitées parfois par des interventions du pouvoir politique, comme ce fut le cas à la période carolingienne ou ottonienne, et parfois par des impulsions de réformes de l'Église comme la réforme grégorienne⁸⁷². En effet si, sous l'influence de la renaissance monastique initiée à Cluny au début du X^e siècle, le mouvement de réforme qui démarre avec Léon IX (1049-1054) et qui s'étendra jusqu'à Urbain II (1088-1099), mais qui reçut une impulsion décisive sous le pontificat de Grégoire VII (1073-1085), concerna avant tout les structures et la discipline ecclésiastiques, son influence indirecte sur la vie liturgique fut très grande. Cette période a été marquée par d'importantes transformations culturelles qui ont constitué un terrain fertile à l'émergence du droit canonique⁸⁷³ ce qui, par osmose, favorisa la tendance rubriciste dans la liturgie. Cependant cette tendance est allée de pair avec une forme de spiritualisation appuyée sur des interprétations allégoriques, dont les liturgistes du Haut Moyen Âge comme Alcuin (vers 735 – 804) et surtout, après lui, Amalraire (775-850) avaient fourni les bases méthodologiques⁸⁷⁴. Cette exégèse des textes mais aussi des

⁸⁷¹ Cf. Klaus SCHATZ, *La primauté du pape*, p. 58-59 : « ...ce qui fut propre à la Rome antique est communiqué à la Rome ecclésiastique, papale, donnant une forme nouvelle à la primauté. Cette noblesse romaine, en effet, apporte également sa façon de penser en termes juridiques avec son sens d'ordre, son charisme de gouvernement, d'arbitrage de conflits, son sens très sobre pour ce qui est pratique ainsi que son sens du pouvoir (...) Et c'est ainsi que, du complexe d'idées que la tradition avait lié à la Rome ecclésiastique, on retient de préférence ce qui peut être transcrit en termes de droit et de lois : Pierre considéré en tant que législateur ; le pape, en tant que prolongement vivant de Pierre, détenteur et héritier de son pouvoir, détenteur de la *plenitudo potestatis* ».

⁸⁷² Sur cette grande question historique, voir les chapitres 2 (par A. P. BAGLIANI) et 3 (M. PARISSÉ et J. Kloczowski) dans MAYEUR-PIETRI, t. 5 (1993), p. 57-140, notamment p. 129-133.

⁸⁷³ Cf. B. SESBOÛE, *Histoire et théologie de l'infailibilité de l'Église*, p. 75-76.

⁸⁷⁴ Cf. AMALRAIRE, *De ecclesiasticis officiis* ou *liber officialis*, dans Ioanne Michaelē HANSSSENS (édita a), *Amalarii episcopi opera liturgica omnia, liber officialis*, t. II, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948.

autres aspects de la liturgie (rites, objets, fêtes ou temps liturgiques, etc.) reprend en effet le cadre de l'exégèse médiévale des Écritures avec notamment la théorie des quatre sens : littéral, spirituel, moral et eschatologique⁸⁷⁵.

Cette méthode se traduit aussi dans la manière d'organiser son ouvrage, et par là de concevoir la vie liturgique et le rapport à ses normes. Dans un exposé sur le carême, Amalair se place dans l'horizon pascal qui oriente ce temps liturgique⁸⁷⁶. Mais l'interprétation allégorique qu'il déploie alors met l'accent sur la dimension pénitentielle de ce temps⁸⁷⁷. Si la période médiévale connaît un mouvement d'uniformisation des pratiques rituelles et de fixation des normes, cette « normatisation » est donc, d'une certaine manière, contrebalancée par le génie propre de l'allégorie. En interprétant spirituellement les rites, les liturgistes restaurent un espace de créativité et de liberté.

Dans le sillage de la *Règle de Saint Benoît* devenue depuis l'époque carolingienne, une référence essentielle ayant un impact majeur sur la vie ecclésiale, les monastères seront les foyers d'une refondation culturelle et avec elle, de l'élaboration d'éthos liturgiques diversifiés⁸⁷⁸. Les débats bien connus entre Cluny et Cîteaux sur l'interprétation de la Règle bénédictine et donc sur la vie liturgique constituent l'un des signes de l'importance du rôle de ces foyers monastiques dans l'élaboration d'un régime liturgique nouveau⁸⁷⁹. Leur influence sur le plan ecclésial mais aussi politique font, de ces lieux phares, les laboratoires où se forment de nouveaux paradigmes culturels, particulièrement en matière de pratiques pénitentielles, de célébration de la prière des heures et de l'eucharistie. Cette diversité dans le monachisme n'est cependant pas une marque propre. Elle caractérise ce temps. C'est à propos de la messe, que J.-A. Jungmann peut ainsi affirmer :

(...) la nouvelle messe venue des pays transalpins n'était qu'un type entre beaucoup d'autres. Il y avait là, dans ces nouveaux éléments conformes aux courants religieux du temps, des idées suggestives, mais aucune n'avait de force contraignante. Ces éléments étaient constamment soumis à l'influence des besoins locaux ou régionaux. Un seul prêtre pouvait très bien modifier les nouvelles prières récitées à voix basse et qui constituaient une partie essentielle du nouvel *Ordo* ; il pouvait même en ajouter des autres : elles n'étaient en effet que l'expression de la dévotion privée. Comme les rubriques ne s'occupaient que des grand'messes à nombreuse assistance, on put adapter à sa guise et de façon différente, surtout aux messes ordinaires, bien

⁸⁷⁵ Cf. Guy-Marie OURY, « Office Divin », *DSP*, t. XI, [1982], col. 695 ; la démarche des quatre a été formalisée dans un quatrain : « Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia » ; voir également Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 1^{re} partie, t. I et t. II, Paris, Aubier, « Théologie » 41, 1959 ;

⁸⁷⁶ AMALAIR, *De ecclesiasticis officiis*, p. 26, n. 1 : « *Septuagesima computatur secundum titulationem sacramentorii et antiphonarii novem ebdomadibus ante pascha Domini et finitur post pascha Domini in septima sabatti. Die dominica habet initium et in sabatti finem* ».

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 26, n. 2 : « *Populi Dei tempus captivitatis significat, qui peccando recessit a Deo, et per misericordiam eius revertitur ad requiem. Populus Dei in Babilonia detentus est captivus sub numero septuagenario ; quo numero completo reversus est in Hierusalem* ».

⁸⁷⁸ Cf. J.-A. JUNGSMANN, *Missarum solemnia*, t. I, p. 133-135 ; à partir du XII^e siècle, cette dynamique sera suivie par d'autres ordres religieux, comme les prémontrés et mendiants.

⁸⁷⁹ Adriaan H. BREDERO, *Cluny et Cîteaux au douzième siècle. L'histoire d'une controverse monastique*, Amsterdam, Maarsse, APA-Holland University Press, Lille, Diff. Presses Universitaires de Lille, 1985.

de gestes extérieurs, v. g. la façon d'élever le calice et le moment de le faire. C'est pourquoi au bas Moyen-Âge, nous trouvons une diversité extrême de toutes les parties de la messe qui ne déviaient pas des antiques Sacramentaires romains, et cela non seulement de pays à pays, mais même d'une église à l'autre et, plus encore, d'un missel à l'autre⁸⁸⁰.

Il est frappant de constater ici que les rubriques réglèrent davantage les célébrations communautaires (« grand'messes »). C'est la pratique croissante des messes « privées », qui deviendra peu à peu la forme la plus courante qui suscite un renouveau de la créativité : introduction de nouveaux éléments, adaptation voire « invention » de rites, créations ou choix eucharistiques. Un appareil de normes de plus en plus détaillées, ayant un caractère d'obligation⁸⁸¹, va donc de pair avec les premières manifestations d'un individualisme piétiste qui fleurira à la fin du Moyen Âge, et s'épanouira dans la modernité. Il y a là un paradoxe : les messes privées sont le lieu par excellence d'une transgression des normes formelles. Et souligne J. A. Jungmann, les rubriques elles-mêmes seront affectées par la mentalité que ce phénomène induit :

Parmi les nombreux missels manuscrits de la seconde partie du Moyen Âge et dont le nombre atteint le millier, il n'est que quelques-uns, selon les descriptions existantes, qui exceptionnellement concordent et chez lesquels on ne trouve aucune prière modifiée, aucune rubrique ajoutée ou retranchée⁸⁸².

Reprise synthétique

Durant la période médiévale, les normes rituelles se transforment au fur et à mesure que les rites s'adaptent pour répondre aux besoins du temps et aux marques culturelles des différentes régions. En dépit d'un glissement vers une privatisation des pratiques, et d'une évolution qui tend à concentrer la vie liturgique sur le rôle des prêtres, des changements essentiels dont la messe privée est le symbole, la liturgie médiévale garde les principes majeurs qui lui viennent de la tradition chrétienne depuis l'Antiquité. Si en effet l'appareil normatif se trouve de plus en plus formalisé dans des livres et des documents normatifs comme les *Ordines romani*, la diversité des pôles de responsabilité et surtout le dynamisme d'une culture où la dévotion populaire occupe une grande place, préservent l'émergence d'une normativité écrite de tomber dans le rubricisme.

⁸⁸⁰ J.-A. JUNGSMANN, *Missarum solemnitas*, t. I, p. 132.

⁸⁸¹ *Ibid.*, p. 133.

⁸⁸² *Ibid.*, p. 132.

Le modèle de normativité ouverte qui perdure au Moyen Âge en dépit de transformations substantielles, respecte encore la dynamique profonde d'une vie liturgique qui depuis les origines chrétiennes constitue par excellence l'expression du mystère. C'est ce modèle qui rend acceptable la pluralité des pratiques liturgiques dans un monde catholique latin qui tend, depuis la réforme carolingienne notamment, à s'uniformiser sous la conduite du siège romain. Ce pluralisme liturgique restera possible et acceptable jusqu'à la Renaissance.

Il est certain que les pratiques liturgiques médiévales, y compris la normativité qui se développe à cette époque, sont susceptibles d'être critiquées au nom même de la Tradition qui continue de les porter. C'est bien d'ailleurs ce qui constitue l'arrière-fond de la crise ouverte par Luther avec le *Traité de la Captivité babylonienne de l'Église* qui en 1520 marque une rupture décisive par rapport à cet héritage médiéval⁸⁸³. Il reste que, du point de vue de notre recherche, il semble possible d'affirmer l'existence d'une capacité de résistance de la liturgie elle-même face aux tendances centralisatrices et uniformisatrices d'une période marquée par des forces de réformes et de renouveau.

⁸⁸³ Martin LUTHER, *La captivité babylonienne de l'Église, Prélude*, Genève, Labor et Fides, 2015 : « En 1520, Martin Luther publia le *Prélude à la Captivité babylonienne de l'Église* qui, avec les autres écrits réformateurs qu'il rédigea cette même année, marqua une rupture définitive avec la papauté. Cette image éloquent de la privation de liberté fut utilisée pour condamner la manière dont, par sa conception des sacrements, l'Église de son temps opprimait les croyants » (présentation par l'éditeur) ; cf. André DUVAL, *Des sacrements au concile de Trente*, Paris, Cerf, « Rites et symboles », 16, 1995 ; Hans Bernhard MEYER, *Luther und die Messe, Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Messwesen des späten Mittelalters*, Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, « Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien », Bd. 11, 1965.

CHAPITRE VIII

D'UNE NORMATIVITE POUR INSTRUIRE A UNE NORMATIVITE DE CONTROLE

La dynamique profonde de la vie liturgique a été longtemps animée par la coutume et elle trouvait sa force dans la Tradition, qui est transmission de la foi dans le corps ecclésial. Comme on l'a vu précédemment, à partir du Moyen Âge, la régulation de la liturgie est de plus en plus étroitement liée à la discipline ecclésiastique. Ceci l'éloigne donc peu à peu du modèle de normativité ouverte que nous avons cru reconnaître aussi bien dans les *Constitutions apostoliques* que dans la Règle de Saint Benoît.

Le passage à un modèle de système normatif dans lequel tout écart, entre ce qui est prescrit et ce qui est vécu, est considéré comme une faute, qu'il convient parfois de réparer, constitue donc un changement considérable. La « réduction » des normes coutumières à des prescriptions écrites « immuables » revêtant un caractère d'obligation ne tend plus seulement à fixer des usages en vue d'assurer une unité dans les pratiques, mais elle fige les pratiques dans un formalisme rituel qui ne peut plus prendre en compte les besoins de la vie pastorale.

La concentration de la normativité sur des règles du jeu imposées à celui qui est désormais considéré comme celui qui « célèbre » (que le peuple soit ou non présent) sacralise aussi la figure du prêtre qui se trouve placé en position d'intermédiaire entre Dieu et les hommes, assumant la charge de l'Église et du monde. Ce renversement ecclésiologique « anticipe » et annonce le tournant anthropocentrique de la période moderne.

Les grandes évolutions en matière de normes liturgiques sont inséparables des transformations ecclésiologiques médiévales. Il n'est pas facile de prendre la mesure de cette période où les fondements théologiques des normes liturgiques connaissent d'importants déplacements. Définir un cadre chronologique constitue déjà un défi tandis que les multiples

transformations qui se dessinent dans une période couvrant presque dix siècles, obligent à des approches schématiques à la fois approximatives et pourtant nécessaires si l'on veut un peu éclairer le sujet. Il est donc nécessaire d'esquisser les principaux traits qui ont contribué à l'émergence d'un système que la réforme post-tridentine va consolider et même durcir.

Dans ce cadre, le Missel de 1570 promulgué par St Pie V constitue un témoin privilégié d'un processus médiéval aboutissant à la modernité. En effet dans leur travail, les liturgistes post-tridentins se trouvaient en vis-à-vis, avec les missels médiévaux et plus spécialement avec le Missel de la Curie romaine de 1474⁸⁸⁴. Le Missel de 1570 est donc un témoin de grande portée pour notre recherche car il occupe une position de transition entre la normativité médiévale dont nous venons de voir les caractéristiques, et le modèle de normativité issu de la réforme de Vatican II.

Sans vouloir ici dresser une histoire des rubriques, et moins encore, une génétique des normes, notre propos vise à comprendre comment l'intelligence des normes a évolué, une transformation profonde dont le Missel de 1570 est un révélateur de la plus haute importance. La démarche impliquera par conséquent d'emboîter les problématiques à la manière des poupées russes afin de mettre en lumière le processus de sédimentation qui préside à ces évolutions.

1. L'impact sur le système normatif d'un changement de paradigme liturgique

Parce que, au cours de l'histoire, des besoins spirituels nouveaux apparaissent en lien avec des déplacements culturels, la Tradition soit sans cesse être réinterprétée si l'on ne veut pas précipiter de véritables ruptures. L'économie de la ritualité chrétienne est en effet fondée sur le commandement nouveau de l'amour. La rupture instaurée par le mystère pascal engendre une réalité nouvelle mais qui, en même temps, continue d'être portée par la tradition précédente. Dans les déplacements théologiques qui ont transformé en profondeur la liturgie à la fin du Moyen Âge et à l'aube de la modernité, la mutation des perspectives eschatologiques a certainement joué un rôle majeur.

L'économie du salut était abordée dans le premier millénaire et représentée dans l'art, l'architecture et la liturgie de l'antiquité tardive. Dans l'art cette économie était liée à une vision de la procession des saints se dirigeant vers la cité de Dieu pour y célébrer la liturgie céleste. Dans cette perspective, la liturgie était comprise comme le culte de l'Alliance nouvelle et éternelle dont le sujet était l'Église triomphante avec le Christ ressuscité auprès de Dieu. L'assemblée liturgique était donc d'abord celle des saints invités au banquet des noces de

⁸⁸⁴ Cf. Adrien NOCENT, *La Messe avant et après Saint Pie V*, Paris, Beauchesne, « Le Point théologique » 23, 1977.

l'Agneau. La liturgie terrestre était le signe, mais aussi le type de cette réalisation plénière du Corps du Christ. La typologie biblique inspirait et reflétait une célébration où l'espérance orientait toute la vie chrétienne.

Les crises économiques, politiques ou sanitaires (en particulier la grande peste du XIV^e siècle)⁸⁸⁵ ont contribué au contraire à renforcer une vision dramatique de la destinée humaine. La vie de l'homme est alors pensée dans la perspective du jugement dernier où se joue soit la condamnation et l'enfer, soit le salut⁸⁸⁶. La liturgie et surtout les sacrements étaient présentés comme les moyens absolument nécessaires pour obtenir le salut.

Par ailleurs, dans la mesure où la dimension juridique se fait de plus en plus prégnante, et parce qu'un appareil normatif trop strict risque même d'empêcher d'accéder à la dimension théologique et spirituelle, la nécessité d'un discours explicatif sur la messe se fait plus grande. Ces explications visent donc à rendre accessible le sens des actions et des choses.

L'interprétation allégorique de la liturgie devient la clé pour décrypter le drame de la rédemption : chaque partie de la messe, chaque geste, chaque objet correspond à un moment de la vie du Christ, à d'autres figures bibliques ou à certains événements de la Sainte Écriture⁸⁸⁷. Un réalisme de la présence sacramentelle fait qu'une faute comme celle qui consiste à laisser tomber une parcelle de l'hostie semble atteindre le Christ lui-même. Dans ce contexte, la théologie du culte chrétien développée au chapitre 8 de la Lettre aux Hébreux devient moins recevable. La Loi de l'amour écrite dans les cœurs ne suffit plus pour fonder les normes liturgiques. Un paradigme juridique où la faute dans la vie rituelle devient une catégorie morale prend de plus en plus de place.

Si l'édifice des rubriques se complexifie entre les IX^e et XI^e siècles, il ne change cependant pas de nature. Le grand changement qui va s'opérer et transformer le sens même du système rubrical, c'est lorsqu'on impose des sanctions pour des « fautes » commises lors de la célébration. C'est en effet au tournant des XII^e et XIII^e siècles, marqué par le développement de la scolastique en théologie, et l'émergence du droit canon⁸⁸⁸, que les rubriques commencent à revêtir la forme d'un arsenal disciplinaire. La préoccupation est moins de décrire ce qui est à faire et la manière de le faire que d'« amender » ou corriger des comportements supposés déviants et appelant une sanction.

⁸⁸⁵ De 1346 à 1351, cette épidémie aurait fait 25 millions de morts en Europe ; les conséquences sur les mentalités et sur les pratiques religieuses furent de très grande portée.

⁸⁸⁶ Cf. Jérôme BASCHET, *Corps et âmes : une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris, Aubier - Flammarion, 2016.

⁸⁸⁷ Cf. J.-A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia*, t. 1^{er}, p. 143-161, sur le développement de l'allégorie comme interprétation courante de la messe au Moyen Âge.

⁸⁸⁸ Voir Jean GAUDEMET, *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'antiquité à l'âge classique*, Strasbourg, Presse Universitaires de Strasbourg, 2008, particulièrement ch. 7 : « L'élaboration du droit canonique en Occident du XI^e au XV^e siècle », p. 171-190, qui souligne l'influence sur la discipline liturgique et sacramentelle.

1. 1 Un déplacement ecclésiologique à la source d'un nouveau paradigme normatif

A la suite de la réforme grégorienne, c'est principalement la figure du prêtre qui se transforme. Il apparaît désormais comme la figure centrale⁸⁸⁹, à l'exemple de celle du grand prêtre de la première alliance. Une « synchronie » s'installe entre le prêtre et le Christ-Prêtre⁸⁹⁰, le prêtre étant investi, par le moyen de l'ordination, de l'autorité (*potestas*) du Christ⁸⁹¹. La perte du caractère obligatoire du lien entre le prêtre et l'Église locale ou le monastère, et donc la pratique de fait des ordinations « absolues », a eu des conséquences considérables en liturgie⁸⁹².

A partir du X^e siècle, la nécessité de combattre la simonie et le nicolaïsme mais aussi de rejeter l'influence du pouvoir temporel sur l'Église ont joué en faveur d'une sacralisation de la figure sacerdotale⁸⁹³. Si Pierre Damien dans ses écrits réformateurs rappelle encore que « tous les membres de l'*ecclesia* sont consacrés et ont une dignité sacerdotale », il ajoute que ce sont « les prêtres qui actualisent l'action du Christ parmi les hommes »⁸⁹⁴. De son côté, Humbert de Moyenmoûtier affirme « la primauté du sacerdoce dans la société, la supériorité du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel »⁸⁹⁵. Le document daté de 1075, conservé dans les archives sous le titre *dictatus papae*, composé de 27 propositions attribuées à Grégoire VII, ne semble comme tel avoir eu aucune influence à l'époque. Mais il apparaît aux historiens modernes comme une synthèse d'une conception de l'Église dominant la société et surtout la charte d'une théocratie pontificale⁸⁹⁶. Cette ecclésiologie insiste en effet sur l'origine divine de l'Église romaine, et en s'appuyant sur un syllogisme, souligne la place du pape comme successeur de Pierre, revêtu par conséquent d'une autorité suprême et même absolue « aussi bien sur l'Église que sur la chrétienté laïque »⁸⁹⁷. Cette théorie de l'autorité papale entraîne une centralisation romaine que soutient le réseau des monastères qui par l'exemption, échappait au pouvoir des évêques.

⁸⁸⁹ Cf. E. PALAZZO, *Le Moyen Age*, 1993, p. 124.

⁸⁹⁰ Cf. Paul DE CLERCK, « Les origines de la formule baptismale », dans *Rituels, mélanges offerts au Père Gy*, p. 213, qui note qu'à partir de l'époque carolingienne, les titres attribués auparavant au Christ sont désormais attribués aux prêtres.

⁸⁹¹ Cf. P. SORCI, « Il Messale Romano come strumento della tradizione celebrativa », p. 41.

⁸⁹² Cf. Cyrille VOGEL, « *Vacua manus impositio*. L'inconsistance de la chirotonie absolue en occident », dans *Mélanges Liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte O.S.B. de l'abbaye du Mont César*, à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale (4 juin 1972), Abbaye du Mont César / Louvain, 1972, p. 511-524, à propos des ordinations absolues et des évolutions sur ce sujet en Occident ; c'est le canon 6 Concile de Chalcédoine (451) qui interdit d'ordonner quelqu'un à titre propre.

⁸⁹³ Jean RIGAL, *Le mystère de l'Église. Fondements théologiques et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, 1992, p. 18 qui souligne l'influence sur la nomination des papes, des évêques et des curés à travers la « vente de charges ecclésiastiques et des biens d'Église, voire des actes du culte (...) tandis que le clergé, souvent sans vocation, vit avec femme et enfants ».

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 23 ; les deux premières 1. *Quod Romana ecclesia a solo Domino sit fundata* (L'Église romaine a été fondée par le Seigneur seul) ; 2. *Quod solus Romanus pontifex iure dicatur universalis*. (Seul le pontife romain est dit à juste titre universel).

⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 25.

Ce qui apparaît aux yeux d'Y.-M. Congar comme « le plus grand tournant que l'ecclésiologie catholique ait connu »⁸⁹⁸, révèle en réalité des fractures théologiques antérieures à l'œuvre depuis le début du Moyen Âge. Ainsi la controverse entre l'Orient et l'Occident sur la procession de l'Esprit Saint et l'insertion du *Filioque* dans le Symbole de Nicée-Constantinople font partie de ces déplacements souterrains qui ont conduit en Occident à une vision christocentrique au risque du christomonisme⁸⁹⁹. Photius, patriarche de Constantinople à l'époque carolingienne (858-867 puis 877-886) avait fortement protesté contre cette tendance occidentale en réaffirmant que l'Esprit Saint procède du « Père seul » (*ek monou tou Patros*)⁹⁰⁰.

Dans cette conception, en identifiant le pape avec le Christ, l'autorité et le pouvoir du Christ transmis à Pierre devaient donc revenir au Pape et à lui seul. Mais cette vision va se répandre sur toute la hiérarchie ecclésiastique de telle sorte que la notion de ministère (service) « glisse » vers celle du pouvoir sacerdotal. Les prêtres sont ordonnés par la seule décision des évêques, les évêques par la seule décision du Pape, le Pape étant élu par le conclave des cardinaux. Le ministre ordonné se trouve alors assimilé au Christ (*alter Christus*) et en occupe la place en tant que « dispensateur » de la grâce.

Les conséquences de ces déplacements ecclésiologiques sur la normativité liturgique furent très importantes et notamment en matière de célébration de la messe. Le lien organique du prêtre avec l'assemblée va s'effacer peu à peu. Cependant comme le souligne le dominicain Bernard-Dominique Marliangeas, à propos de l'expression *in persona Christi*⁹⁰¹, Thomas d'Aquin employait encore cette expression afin de montrer que le prêtre est comme un « instrument de l'agir même du Christ »⁹⁰², mais cela dans le contexte de l'action sacramentelle, et donc sans jamais séparer l'*in persona Christi* de l'*in persona Ecclesiae*⁹⁰³.

Cependant en appliquant l'approche sacramentelle au gouvernement, et donc au pape et aux évêques mais aussi aux prêtres et aux supérieurs religieux, la formule *in persona Christi* tend à être comprise comme si c'était le Christ qui agissait directement à travers les membres de la hiérarchie ecclésiastique. On voit ainsi combien le développement des ordinations « absolues » et la concentration sur l'*in persona Christi* du prêtre à l'autel ont provoqué une

⁸⁹⁸ Yves CONGAR, *L'Église de S. Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970, p. 130.

⁸⁹⁹ Cf. B. SESBOÛE « 4. De l'insertion du « Filioque » dans le Symbole au schisme entre l'Orient et l'Occident », ID., *Histoire de dogmes*, t. 1, p. 327 : « un lien dangereux s'établit dans la mentalité orientale entre le *Filioque* et la primauté romaine, le premier devenant le symbole de la seconde »

⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 328 ; voir aussi. SESBOÛE, *Histoire et théologie de l'infaillibilité de l'Église*, p. 58 qui renvoie à PG 102, 1900, p. 280-400 : *Photii Patriarchae, liber De sacra sanctissimi Spiritus doctrina, quodque sicuti Filius ex solo Patre nasci a sacris oraculis dicitur, ita et Spiritus Sanctus ex pisa sola ea demque causa procedere praedicatur, dicitur vero filii esse utpote et consubstantialis et per eum missus.*

⁹⁰¹ Bernard-Dominique MARLIANGEAS, « *In persona Christi, In persona ecclesiae*, note sur les origines et le développement de l'usage de ces expressions dans la théologie latine », dans Jean-Pierre JOSSUA et Yves CONGAR (dir.) *La liturgie après Vatican II, bilans, études, perspectives*, Paris, Cerf, « Unam Sanctam » 66, 1967, p. 283-288.

⁹⁰² *Ibid.*, p. 285.

⁹⁰³ Cf. Bernard-Dominique MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère*, « *In persona Christi, In persona Ecclesiae* », Préface de Y. M. Congar, Paris, Beauchesne, « Théologie historique », 51, 1978, p. 123-140.

sorte d'effacement de l'*in persona Ecclesiae*. En retour cette conception du ministère sacerdotal va provoquer l'élaboration de normes en vue de garantir le statut et la validité de l'agir sacerdotal.

La distinction des deux glaives⁹⁰⁴ induit par ailleurs, à la suite de la réforme grégorienne, un principe de subordination du pouvoir temporel à l'égard du pouvoir spirituel, qui sera justifiée dans un premier temps, par une perspective néo-platonicienne : la Loi éternelle et divine est le modèle qui commande les lois religieuses aussi bien que les lois temporelles. La philosophie aristotélicienne qui va dominer la réflexion à partir du XIII^e siècle va provoquer une inversion de la proposition : les lois positives traduisent et assurent l'application et l'accomplissement des lois « éternelles » comme par une adéquation à l'ordre de la nature. Dans les deux cas, le principe de la loi naturelle devient ce qui relie les lois divines aux lois humaines que celles-ci soient ecclésiastiques ou civiles. Les normes liturgiques en recevront une valeur de lois ayant un caractère divin.

Toutes ces marques ecclésiologiques, canoniques et théologiques valorisent l'agir des prêtres et la messe privée devient la forme de référence en matière de liturgie. Les historiens ont souligné que parmi les conséquences de cette évolution capitale, figurent notamment la multiplication des autels latéraux dans les églises mais aussi la diffusion du missel plénier. Pour Angelus Häussling, particulièrement en monde monastique, cette pratique pourrait aussi résulter du désir d'imiter la cité romaine : chaque autel d'une église était alors censé représenter les différentes basiliques romaines tandis que la messe solennelle renvoyait à la messe stationale du pape⁹⁰⁵. Pour Cyrille Vogel, la propagation de la messe privée serait due à un changement de conception de l'action liturgique elle-même :

(elle serait en effet liée) à l'obligation faite au célébrant, depuis la fin du XI^e siècle, de réciter en silence les lectures et les *preces* métriques, même quand elles sont exécutées d'autre part par les ministres ou les chantres. Le missel plénier est donc la conséquence d'une manière nouvelle de concevoir la messe : celle-ci cesse d'être une *actio* où célébrant, ministres, chantres et peuple collaborent et ont un rôle actif à remplir. Le célébrant-prêtre, désormais seul agent du processus eucharistique, sera doté d'un livre nouveau⁹⁰⁶.

Cette « privatisation » de la messe résulte probablement d'un processus complexe et multifactoriel qui conjugue des aspects d'ordre culturel, théologique, ecclésiologique et même politique. Pour ce qui nous concerne, c'est ce contexte qui va préparer le terrain à l'émergence d'un nouveau système normatif. Auparavant guidées par les *libellis missarum*, qui sont comme

⁹⁰⁴ Comme telle, cette doctrine n'a été exprimée qu'en 1302, par Boniface VIII, dans le cadre de la querelle avec Philippe le Bel (Bulle *Unam sanctam*) ; mais elle plonge ses racines dès le XII^e siècle (notamment chez Bernard de Clairvaux) dans le cadre des croisades.

⁹⁰⁵ Angelus A. HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit*, Munster-W., Aschendorff, LQF 58, 1973.

⁹⁰⁶ C. VOGEL, *Introduction aux sources*, p. 88.

des « formes embryonnaires »⁹⁰⁷ du *Missalis plenarius*, les messes privées seront orientées par ce dernier, en tant que livre spécialisé pour la célébration eucharistique.

1.2 Le missel plénier : un modèle de normativité

Parmi les livres liturgiques, le missel occupe une place centrale. Même si d'autres livres tels le Bréviaire, le Rituel ou le Pontifical ne peuvent être négligés, le missel apparaît comme le livre liturgique par excellence. Le missel plénier qui s'impose à partir du XIII^e siècle à la faveur notamment du développement des ordres mendiants est un livre liturgique « hybride ». Il comporte des éléments du lectionnaire, de l'antiphonaire et du sacramentaire. Pour chaque célébration figurent des formulaires euchologiques, des lectures et des indications des chants. Déjà en usage dans le monde monastique sous la forme de *libelli missarum*, il a un objectif de commodité. Il ne remplace pas immédiatement les anciens livres. A cet égard, la liturgie médiévale demeure marquée par la diversité.

Comme nous venons de le voir, les évolutions de la doctrine ecclésiologique à partir du VIII^e siècle et l'apparition du triptyque laïc, moine et prêtre va concentrer la représentation de la liturgie à partir du clergé et c'est dans ce cadre que le missel devient une sorte de symbole de la liturgie tout entière. Dans cette valorisation du missel, en tant que livre liturgique, et plus encore en tant que pratique réglée de la liturgie, deux phénomènes ont apporté sans doute une contribution essentielle. D'une part, et ceci en écart avec la Règle bénédictine qui sur ce point est nettement en retrait⁹⁰⁸, les réformes médiévales de la vie monastique (Cluny puis Cîteaux par exemple) ont abouti à la multiplication des moines prêtres ce qui va transformer à la fois la vie monastique et la spiritualité du monachisme. D'autre part, les mesures de réformes ecclésiastiques vont imposer au clergé séculier certains aspects du modèle monastique. Ce métissage réciproque des deux formes de vie va se répercuter dans les manières de célébrer, notamment en ce qui concerne la messe et la pénitence.

Le développement des messes privées va de pair en effet avec celui de la confession auriculaire, insistant sur la dimension pénitentielle comme aspect fondamental de la vie chrétienne. Le décret *Utriusque sexus* du Concile de Latran IV (1215) peut apparaître à ce titre comme un marqueur fondamental de cette nouvelle donne. En imposant à tout chrétien des deux sexes, le minimum annuel de la confession et de la communion pascale, il impose une discipline qui trouve son fondement dans une théologie sacramentaire orientée par la doctrine de la rédemption, ce qui valorise les sacrements comme moyens pour obtenir l'expiation de

⁹⁰⁷ E. PALAZZO, *Le Moyen Age*, p. 126.

⁹⁰⁸ Cf. *RB* 60, 1-9 ; 62,1-11.

péchés⁹⁰⁹. Cette obligation disciplinaire ouvrira de multiples débats parmi les théologiens et les canonistes quant aux différents aspects de la pénitence (vérité de la contrition, place et contenu de l'aveu, par ex.) mais aussi et surtout sur la nature de l'absolution et le pouvoir du prêtre. Ce minimum de la communion annuelle sera alors contrebalancé à partir du XIII^e siècle par une dévotion populaire envers la présence eucharistique et le développement du culte du Saint Sacrement.

Ce décret médiéval qui, à travers le rôle attribué au « propre curé », vise en première ligne à assurer l'encadrement pastoral des fidèles dans une période troublée par un renouveau des hérésies, transforme le prêtre en juge. Le caractère coercitif de certaines pratiques pastorales touchant l'administration des derniers sacrements, liée à une doctrine des fins dernières insistant sur leur nécessité pour assurer une mort chrétienne et le salut, va colorer l'ensemble de la vie chrétienne d'une lourde marque pénitentielle justifiant une discipline dont le caractère juridique est de plus en plus accusé⁹¹⁰.

Cyrille Vogel a attiré l'attention sur un phénomène complémentaire qu'il qualifie de « fracture » dans la vie liturgique à savoir « la multiplication des messes célébrées à des fins pénitentielles ». Cette pratique qui l'on justifie par une insistance sur la dimension sacrificielle de l'Eucharistie, postulait aussi « que le confesseur ou le *sacerdos* chargé de les acquitter - contre espèces - pût célébrer autant de messes qu'il était nécessaire »⁹¹¹. La mise en place d'un clergé capable d'assurer ce service des fidèles, et donc l'augmentation du nombre des prêtres (notamment de moines-prêtres) fera que la messe privée devient alors non seulement une pratique de dévotion personnelle de la part du prêtre, mais aussi une obligation car elle est pensée comme un moyen de salut au bénéfice des fidèles. C'est au cœur de ces fractures théologiques et ecclésiologiques que la structure proposée par le droit canon et la raison juridique ira s'établir comme forme susceptible d'assurer la ritualité liturgique et son efficacité sacramentelle. On passe donc de la messe comme mémorial à la messe comme instrument de salut.

La liturgie des heures semble davantage « résister » à une évolution qui renforce la dimension individuelle et la préoccupation du salut de l'âme, au détriment de la dimension communautaire du culte chrétien. Cultivée dans la vie religieuse et aussi sous certaines formes

⁹⁰⁹ CONCILE DE LATRAN IV, Chap. 21, Décret *utriusque sexus* instaurant l'obligation de la confession annuelle et de la communion pascale, dans *DH*, n. 812 : « Tout fidèle de l'un et l'autre sexe, après avoir atteint l'âge de raison, confessera personnellement et fidèlement tous ses péchés au moins une fois par an à son curé, s'appliquera, dans la mesure de ses forces, d'accomplir la pénitence qui lui sera imposée, recevant avec respect au moins à Pâques le sacrement de l'eucharistie, à moins que, sur le conseil de son curé et pour quelque raison valable, il juge qu'il lui faut s'en abstenir pour un temps ».

⁹¹⁰ Cf. Bénédicte Marie de la Croix MARIOLLE, *Un seul corps et un seul esprit dans le Christ, Le viatique à l'heure de la mort, accomplissement pascal du baptisé et participation au Christ ressuscité*, Thèse présentée pour l'obtention du Doctorat en théologie, Institut Catholique de Paris, 2019.

⁹¹¹ Cyrille VOGEL, « Une mutation culturelle inexplicée : le passage de l'Eucharistie communautaire à la messe privée », *Revue des Sciences Religieuses* 45/3, 1980, p. 245.

dans les confréries séculières, pendant le deuxième Moyen Âge jusqu'au XV^e siècle, la pratique de l'office divin conservera le modèle de la normativité ouverte caractéristique de la Tradition en ce domaine⁹¹². Cependant, même dans la vie monastique, un idéal de vie « solitaire » tend à la « privatisation » de la liturgie des heures⁹¹³.

On peut donc estimer que l'accentuation du caractère disciplinaire en matière de réglementation liturgique est liée en profondeur à une évolution vers la privatisation et vers une certaine forme de spiritualisation de la vie liturgique, une tendance qui prend de l'ampleur dans la deuxième partie du Moyen Âge. La symbolique pascale de la liturgie s'efface au profit d'une conception centrée sur la satisfaction des péchés et le salut personnel. On peut relever ici que les réformes de Trente et surtout de Vatican II, qui chacune à leur manière, soulignent le caractère communautaire de la liturgie⁹¹⁴, n'ont pas mis fin à ce modèle médiéval qui demeure prégnant jusqu'à nos jours, mais qui a connu de grandes variantes au cours du temps.

Ce qui se joue à cette époque est donc un renversement de la structure fondamentale de la normativité en liturgie. La normativité propre à la vie liturgique qui servait de ressort durant le premier millénaire se trouve progressivement recouverte par un appareil disciplinaire qui vise avant tout, à protéger la liturgie des fautes des acteurs, et ceci en vue de garantir l'efficacité des rites dans l'ordre du salut. Une « ontologisation » du ministère presbytéral a donc produit une « sacerdotalisation » du clergé qui « accentue l'aspect cultuel et le restreint dans l'espace rituel »⁹¹⁵. Il y a là une véritable rupture dans la symbolique liturgique : ce n'est plus la vie liturgique elle-même qui structure la vie chrétienne mais c'est la législation qui sert de garant à une institution qui se manifeste à travers des rites.

Adrien Nocent note cependant que cette transformation ne s'est pas faite d'un seul coup : « la liberté d'adaptation » demeure « encore d'usage au XII^e siècle ». Le missel manuscrit qu'il étudie « est surtout remarquable par son choix d'apologies dont il n'est pas avare (...) en fait, la "personnalité" de ces missels consiste surtout dans le choix de prières

⁹¹² Jean-Baptiste LEBIGUE, « Mos orandi, la législation des usages liturgiques au Moyen Âge (XII^e-XV^e s.) », *Revue de l'histoire des religions*, 299/3, 2012, p. 349-373.

⁹¹³ Cf. E. PALAZZO, *Le Moyen Age*, p. 136, qui relève que la concession faite par saint Benoît de réciter l'office en particulier en cas d'absence « devient courante dans le clergé vers le X^e siècle et trouva un nouvel essor avec les ordres mendiants au XIII^e siècle, par les activités pastorales souvent itinérantes ».

⁹¹⁴ CONCILE DE TRENTE, 22^e session, 17 septembre 1562, Doctrines et canons sur le sacrifice de la messe, ch. 6, *DH*, n. 1747 : « Le saint concile souhaiterait, certes, que les fidèles assistant à chaque messe ne communient pas seulement par un désir spirituel, mais aussi par la réception sacramentelle de l'eucharistie, par quoi ils recueilleraient un fruit plus abondant de ce très saint sacrifice. Cependant, s'il n'en est pas toujours ainsi, il ne condamne pas pour cela, comme privées et illicites, les messes où seul le prêtre communique sacramentellement ; mais il les approuve et les recommande, puisque ces messes doivent elles aussi être regardées comme vraiment publiques, en partie parce que le peuple y communique spirituellement, en partie parce qu'elles sont célébrées par un ministre public de l'Église, non pas pour lui seulement, mais pour tous les fidèles qui appartiennent au corps du Christ » ; *SC* 27 : « Chaque fois que les rites, selon la nature propre de chacun, comportent une célébration communautaire avec fréquentation et participation active des fidèles, on soulignera que celle-ci, dans la mesure du possible, doit l'emporter sur leur célébration individuelle et quasi privée ».

⁹¹⁵ Cf. Pietro SORCI, « Il Messale Romano come strumento della tradizione celebrativa », p. 41 ; voir aussi J.-A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, t. 1^{er}, p. 142-144, qui aboutit à une conclusion semblable mais qui exprime avec plus de nuances l'écart entre les cérémonies de la grand'messe et l'« économie » de la messe privée ; C. VOGEL, *Introduction aux sources*, p. 88.

qu'ils reprennent d'autres manuscrits »⁹¹⁶. La diversité des missels médiévaux en fonction de leur provenance (monastères, diocèses, etc.) est un fait bien connu⁹¹⁷, mais il faut préciser qu'à l'intérieur même de chaque missel, les nombreuses formules d'apologies, ouvraient un espace de choix pour les prêtres célébrants⁹¹⁸. Il est nécessaire cependant de relever que cet espace de choix ne relève plus que du seul prêtre. Il est probable que ceci était imperceptible pour les fidèles. Et par conséquent, le modèle antique de normativité était désormais hors du champ de conscience du peuple chrétien. Ce qui change n'est pas seulement la manière de célébrer. C'est le modèle de la messe faisant référence qui n'est plus le même. La messe stationale de l'évêque avec son *presbyterium*, une diversité de ministres et la participation des fidèles, n'est plus la forme typique de la messe. C'est la messe basse ou messe lue, dans laquelle le prêtre n'est pas seulement l'agent principal mais l'unique agent qui est devenue cette forme typique⁹¹⁹. Dès le XI^e siècle, le prêtre récite à voix basse les parties chantées par le chœur, et fait les lectures qui sont dites par le diacre et le sous-diacre⁹²⁰. Le missel devient le support de la dévotion sacerdotale qui se définit avant tout par la célébration de la messe.

2. La « canonisation » de la liturgie

La théologie patristique suppose une unité entre les différents domaines de la connaissance. Dès le Haut Moyen Âge, se met en place au contraire, un processus de spécialisation et de fragmentation du discours théologique. L'étude de la Sainte Écriture, la dogmatique, la morale, le droit canonique, deviennent des domaines particuliers et autonomes dans l'ensemble des sciences ecclésiastiques. Ce phénomène atteint non seulement la théologie mais aussi la spiritualité, et donc la liturgie.

Dans ce sillage, les normes liturgiques se détachent de l'ensemble de la vie chrétienne comme on le voit dans les documents anciens comme la *Tradition Apostolique* pour prendre le chemin d'un corpus disciplinaire dont le but est avant tout pratique, à savoir régler les usages et les mœurs. C'est donc, de manière générale, le droit canonique, qui devient le cadre d'interprétation de la normativité en liturgie. De plus, la démarche philosophique propre à la scolastique tend à assigner aux différents aspects de la réalité, matière, forme, substance,

⁹¹⁶ Adrien NOCENT, « Un missel plénier de la bibliothèque Vallicelliana », dans *Mélanges Liturgiques offert au R.P. Dom Bernard Botte O.S.B.*, p. 426-427.

⁹¹⁷ Cf. J.-A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia*, t. 1^{er}, p. 133-134 : « Les "coutumiers" particuliers aux grands monastères réformés, fixées généralement par écrit à partir du XI^e siècle, contiennent pour une bonne part des prescriptions au sujet du culte et une réglementation de la messe qui descend souvent dans les détails (...) tout ce qui concerne l'Eucharistie y est traité avec soin, depuis la préparations du pain eucharistique jusqu'à l'ablution après la communion, pour laquelle on trouve toute une série de recommandations ».

⁹¹⁸ Voir J.-A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia*, t. 1^{er}, p. 132 : pour une vue générale sur les apologies : N. M. DENIS-BOULET, « Sources de la messe romaine », dans A. G. MARTIMORT (dir.), *L'Église en prière, introduction à la liturgie*, p. 304-306.

⁹¹⁹ Cf. P. SORCI, « Il Messale Romano come strumento della tradizione celebrativa », p. 42.

⁹²⁰ Ibid., p. 42.

accidents, un rôle spécifique. Cette structure de la pensée rejoint l'aspect juridique qui tend à décomposer, à distinguer et à encadrer pour mieux apprécier les questions et appliquer la règle de droit aux situations les plus diverses.

A la fin du Moyen Âge, l'application de la méthode allégorique à la vie liturgique se complexifie et se vulgarise : même si elle continuera encore longtemps à figurer dans les manuels, elle perd alors sa capacité interprétative⁹²¹. La théologie dogmatique prend le relais mais en s'occupant presque exclusivement des actes sacramentels. Même si les collections canoniques n'intégreront pas les prescriptions liturgiques, les normes liturgiques seront donc considérées comme une partie spécifique du droit canonique, souvent désigné comme droit liturgique⁹²².

a) Yves de Chartres : la liturgie au prisme du droit

Yves de Chartres (v. 1040-1116)⁹²³ est connu spécialement comme canoniste notamment en raison d'une compilation canonique connue sous le titre de *Panormia* et qui lui est attribuée⁹²⁴. Le succès de cet écrit⁹²⁵ qui est la reprise d'une autre de ses œuvres, connue sous le titre de *Decretum* (en abrégé *Dec.*)⁹²⁶ a contribué non seulement à la notoriété de son auteur mais aussi, et même plus, à l'émergence d'une nouvelle place pour le droit. Pourtant son œuvre dépasse le seul droit canonique et porte aussi bien sur la théologie que l'ecclésiologie, car il apporta une contribution importante dans la résolution de la crise des investitures. Mais son œuvre concerne aussi la liturgie et la théologie sacramentaire. Il apparaîtra comme une référence sur le plan juridique pour des successeurs.

Au tournant entre le XI^e et le XII^e siècle, c'est le droit romain qui sert de base à Yves de Chartres pour appuyer ses propositions dans la querelle des investitures. En distinguant à

⁹²¹ Cf. J.-A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, t. 1^{er}, p. 153-154.

⁹²² Cf. CDC 1917, can. 2 : « Le Code pour l'ordinaire, ne contient pas de dispositions concernant les rites et les cérémonies réglementés par les livres liturgiques approuvés pour l'Église latine touchant la célébration du saint sacrifice de la messe, l'administration des sacrements et des sacramentaux, et l'accomplissement des autres fonctions sacrées. C'est pourquoi toutes les lois liturgiques gardent leur force obligatoire, sauf sur les points où elles ont été expressément corrigées par le Code ».

⁹²³ Charles MUNIER, « Yves de Chartres », *DSp*, t. XVI (1994), col. 1551-1564 ; les œuvres d'Yves de Chartres sont rassemblées dans *PL* 161 et 162 (Paris, J.-P. Migne, 1854-1855) en reprint : Turnhout, Brepols, 1986.

⁹²⁴ YVES DE CHARTRES, *Panormia*, *PL* 161, col. 1041-1344 ; cf. Paul FOURNIER, *Yves de Chartres et le droit canonique*, Paris, Aux Bureaux de la Revue, 1898, p. 2-3 : Yves de Chartres « conçoit le droit de l'Église comme un ensemble de préceptes qui proviennent de sources très différentes. Ces sources sont, d'après l'énumération faite par Yves lui-même, les décrétales des Pontifes romains, les canons de conciles, les règles posées par les Pères, et enfin les lois promulguées par les empereurs et les rois catholiques. Ajoutez-y la coutume, qui, les textes insérés dans une lettre d'Yves et dans son Décret en font foi, est considérée par lui comme une source du droit ecclésiastique » ; voir également Lotte KERY, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1140). A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 1999, p. 253-260.

⁹²⁵ Cf. Paul FOURNIER, « Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres (suite) », *Bibliothèque de l'école des chartes*, 58, 1897, p. 293 ; C. MUNIER, « Yves de Chartres », *DSp*, t. XVI, col. 1554-1555.

⁹²⁶ Cf. Paul FOURNIER, « Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres (suite) », p. 299-302 ; YVES DE CHARTRES, *Decretum*, *PL* 161, col. 47-1022.

propos des évêques d'un côté l'investiture sacramentelle et de l'autre l'investiture temporelle conférée par un laïc (c'est-à-dire par le seigneur du lieu où l'évêque exercera sa charge) il pose un principe d'articulation entre deux sources d'autorité. Mais surtout, il joue sur la symbolique liturgique pour donner corps à sa proposition. Les signes propres au ministère pastoral, comme la crosse et l'anneau, font partie des rites liturgiques conférant au candidat l'investiture de droit divin accordée par l'Église. L'investiture temporelle se fait alors dans un cadre non cérémoniel⁹²⁷.

Cette solution juridique qui cherchait à régler le conflit qui opposa en 1097, Hugues évêque de Die et Daimbert de Sens qui avait accepté l'investiture du souverain, représente très bien les multiples transformations de cette époque, et indique combien le droit était un outil stratégique pour les pouvoirs civils et ecclésiastiques comme le note Brian Tierney : « A partir de ce moment, la dualité persista. Il n'y eut jamais une seule structure de gouvernement, présidé par un chef théocratique incontesté, mais toujours deux structures, l'ecclésiastique et la séculière, chacun toujours jalouse de sa propre autorité... »⁹²⁸.

Sous la forme du droit canonique, le droit ecclésiastique va s'approprier une partie du discours théologique, spécialement ce que l'on désigne aujourd'hui sous le vocable de théologie « pratique » ou encore de théologie « des pratiques ». La liturgie comme lieu de représentation symbolique du pouvoir, devient un enjeu politique, une source de conflits : « les rois étaient oints comme des évêques, et les papes couronnés comme des rois »⁹²⁹.

Il convient de noter que par nature, le droit canonique est orienté vers la recherche de solutions juridiques non seulement pour des sujets mixtes comme la querelle des investitures, mais pour toutes les questions ecclésiastiques. Or si l'on considère la normativité en liturgie, la place qu'Yves de Chartres accorde au droit est particulièrement intéressante. D'abord il intègre le contenu liturgique et sacramentel dans l'ensemble des prescriptions. Ensuite, il met en exergue l'autorité de l'auteur de la disposition. Enfin, il prévoit une structure assurant la sanction et la réparation des délits. Comme dans un code, les articles du *Decretum* et de la *Panormia* sont présentés de manière numérotée avec des références aux pères de l'Église, aux papes et aux conciles, mais aussi aux Écritures. Les prescriptions sont assorties d'obligations, d'interdictions ou de prohibitions, et les sanctions sont exprimées en termes d'excommunication ou d'anathèmes⁹³⁰. Parfois, en fonction de la faute commise, on fixe la

⁹²⁷ Cf. M. PARISSÉ et J. KLOCZOWSKI « 4. Yves de Chartres et le règlement des investitures », dans : MAYEUR-PIETRI, t. 5 (1993) p. 107-110.

⁹²⁸ Brian TIERNEY, *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle (1150 – 1650)*, Paris, PUF, « Léviathan », 1993, p. 21.

⁹²⁹ *Ibid.*, p. 22.

⁹³⁰ Le *Décret* comporte tous les types de sanctions : *Dec.* I, 3 (sur le baptême), on trouve une liste de 12 anathèmes fondés sur la non-conformité de la profession de foi (voir également *Dec.* I, 44), des excommunications (*Dec.* I, 73), des obligations (*Dec.* I, 77), des prohibitions (*Dec.* I, 303), des règles liturgiques (*Dec.* I, 92-96) assorties d'explications (sur l'exorcisme et l'assignation sur le front).

durée de la pénitence. Si à propos du baptême, la tendance à manier les sanctions est déjà assez présente, elle se renforce dans la partie II du *Décret* qui traite de l'eucharistie. Autour de l'eucharistie apparaît une tendance manifeste à encadrer strictement les pratiques. La discipline est présentée alors sous le mode *crescendo*. Au n. 42 du *Decretum*, il est affirmé que seuls ceux qui ont reçu les ordres sacrés peuvent accéder licitement à l'autel et y recevoir la communion, le n. 43 l'interdit aux autres ministres⁹³¹, et le n. 137 aux laïcs.

On voit apparaître aussi des traits de casuistique : après avoir, en s'appuyant sur St Ambroise et St Augustin, présenté les principes généraux de l'eucharistie, les dix premiers articles présentent des cas concrets reliés à des moments particuliers de la messe. Yves de Chartres envisage différentes « fautes » et la sanction correspondante infligée au ministre coupable. Parmi ces fautes, on trouve le non-respect du jeûne eucharistique, le fait de vomir après avoir reçu la communion, ou encore le fait de laisser tomber les espèces par terre lors de la communion⁹³².

En ce qui concerne la liturgie, Yves de Chartres expose des règles normalement accompagnées par de justifications brèves ou même longues qui témoignent de la tradition liturgique de l'Église⁹³³. Le *Décret* et aussi la *Panormia* gardent encore la trace d'une dynamique de type « initiatique ». Le baptême, auquel la confirmation est intégrée, ouvre les deux traités, l'eucharistie figure comme le chapitre suivant. Cette structure est placée comme porte d'entrée de ses ouvrages. Pourtant, la manière d'organiser le contenu à l'intérieur de chaque partie ces deux écrits fait « écho » aux traités juridiques comme le *Corpus iuris civilis*⁹³⁴. En outre, « la législation authentique ou apocryphe des empereurs carolingiens, contenue dans les recueils d'Ansegise et de Benoît le Diacre, est largement représentée dans le *Décret* »⁹³⁵.

Yves de Chartres apparaît bien comme un maillon de la chaîne qui voit le renforcement progressif de l'empreinte du droit canonique sur la normativité liturgique. Certes, à son époque

⁹³¹ Cf. *Dec.* II, 42 : « *Ut solis ministris altares, super altare communicare liceat. Ex concilio Laodicensi, cap. 19. Solis autem ministris sacro ordini deditis ad altare accedere et communicare liceat.* » ; *Dec.* II, 43 : « *Ut nullus infra presbyterum ordinatus, rem a presbytero consecratam in altari porrigat. Ex decretis Sylvestri Papæ, cap. 7. Nullus acolythorum, vel subdiaconorum rem consecratam a presbytero iam aliis porrigat, quia aliud est minister, aliud assistens, nisi tantum supportet quod ei sacerdos imposuerit ore suo benedictum.* ».

⁹³² Pour plus de détails voir : *Dec.* II, 55-61 ; cette casuistique sera reprise dans le *De Defectibus* du Missel de 1570.

⁹³³ Yves de Chartres s'occupe aussi de la liturgie d'une manière plus globale. Le *Dec.* II discipline : la manière de chanter (n. 79) ; l'obligation de célébrer seulement une messe par jour (n. 81) ; les types de vêtements liturgiques pour célébrer l'eucharistie (n.117) ; les prières à dire lors de la messe (n. 120) ; la matière à utiliser pour la fabrication de vases liturgiques (n. 131) ; l'emploi obligatoire de vases et des vêtements liturgiques pour l'eucharistie (n. 139-140). Ces normes seront généralement accompagnées par des anathèmes et d'autres types de prohibitions, comme celle de tremper le pain dans le vin (n. 85) ou d'un laïc toucher l'eucharistie (n. 129).

⁹³⁴ Le *Décret* compte avec environ 250 fragments de droit romain ; cf. : Paul FOURNIER, *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres* (suite), p. 63 et 66.

⁹³⁵ *Ibid.*, p. 64-65.

le processus n'est pas parvenu à son achèvement, mais les grands axes d'une conception juridique de la vie liturgique sont déjà clairement en place.

b) *Durand de Mende, un « canoniste-liturgiste »*

Dans un style différent de celui d'Yves de Chartres, alors que le droit canonique est devenu une science « phare », l'évêque de Mende à la fin du XIII^e siècle, Guillaume Durand (v. 1230-1296)⁹³⁶, qui avait été professeur de droit à l'université de Bologne, compose une œuvre majeure dont l'impact en Occident fut très important au moins jusqu'au XVI^e siècle : le *Rationale divinatorum officiorum*⁹³⁷. Pour Timothy M. Thibodeau, « le grand nombre de manuscrits existants prouve que le *Rationale* (en abrégé Rat.) supplanta toutes les expositions antérieures de la liturgie et devint le traité liturgique le plus copié du second Moyen Âge »⁹³⁸. Dans son prologue, Durand manifeste l'intention de faire une œuvre qui soit, à l'image de son *Speculum judiciale*, comme une leçon, un modèle à suivre. En s'adressant à des clercs liturgistes, il adopte une démarche analogue à celle qu'il a proposée aux juristes⁹³⁹. Le contenu est certes éminemment liturgique. Il conjugue les interprétations allégorique et typologique, en citant des sources bibliques et patristiques, et en s'appuyant sur les rites et les textes euchologiques. Il mobilise aussi des traités comme celui d'Innocent III sur la messe⁹⁴⁰.

La doctrine des deux glaives de Lothaire de Segni qui deviendra pape sous le nom d'Innocent III est dans la ligne de la distinction de la réforme grégorienne entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, distinction tenue par Yves de Chartres dans la querelle des investitures⁹⁴¹. Cette distinction structure la pensée médiévale et Durand en fait usage à son tour. Son exposition des rites cependant n'introduit pas de rupture entre le temporel et le

⁹³⁶ Pour une synthèse biographique de Guillaume Durand de Mende, voir Michel ANDRIEU, *Le pontifical romain au Moyen-Âge*, tome III, le pontifical de Guillaume Durand, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, MDCCCXXL, p. 3-22 ; Jean GAUDEMET, « Durand de Mende et son œuvre canonique », dans *Guillaume Durand évêque de Mende (v. 1230-1296), canoniste, liturgiste et homme politique. Actes de la Table Ronde du C.N.R.S., Mende 24-27 mai 1990*, textes réunis par Pierre-Marie GY, Paris, Éditions du Centre National de la recherche scientifique, 1992, p. 13-17 ; sur la qualification de canoniste-liturgiste voir Roger REYOLDS, « Guillaume Durand parmi les théologiens médiévaux de la liturgie », *Ibid.*, p. 155-168.

⁹³⁷ DURAND DE MENDE, *Rationale divinatorum officiorum*, ed. Anselme DAVRIL et Timothy M. THIBODEAU, Livres I-IV, Turnhout, Brepols, « CCCM », 140, 1995 ; Livres V-VI, ed. A. DAVRIL et T. M. THIBODEAU, CCCM 140A, 1998 ; Livres VII-VIII, ed. A. DAVRIL, T. M. THIBODEAU, adjuvante B.-G. GUYOT, CCCM 140B, 2000 ; cette œuvre est aussi parfois appelée *Speculum rationale* : *Speculum* (miroir) désigne un type de littérature courant à l'époque : Durand la maîtrise si bien qu'on le qualifiera de *speculator* ; son plus célèbre « miroir » est le *Speculum judiciale* : Margot Schmidt « Miroir, 1. La littérature des Miroirs, 1^o Les Miroirs instructifs », *DSp*, t. X (1980), col. 1290-1293.

⁹³⁸ Timothy M. THIBODEAU, « Les sources du *Rationale* de Guillaume Durand », dans *Guillaume Durand évêque de Mende*, p. 143 ; Guy-Marie OURY, « Office Divin, I. En Occident, 3. La tradition médiévale » *DSp*, t. XI (1982), col. 695-696.

⁹³⁹ T. M. THIBODEAU, « Les sources du *Rationale* de Guillaume Durand », p. 150-151, qui note qu'à Paris comme à Boulogne, « l'exposition liturgique de Durand était classée avec ses traités juridiques ».

⁹⁴⁰ *Ibid.*, p. 147 : « La plus grande partie de l'exposition sur la messe est virtuellement tirée du *De missarum mysteriis* ». Cet ouvrage d'Innocent III (Lothaire de Signi) a eu comme source la *Summa de sacramentis et animae consiliis* de Pierre le Chantre ; cf. A. P. BAGLIANI « 1. Les papes romains », dans : MAYEUR-PIETRI, t. 5 (1993), p. 526.

⁹⁴¹ Voir : A. P. BAGLIANI, « La suprématie pontificale », dans : MAYEUR-PIETRI, t. 5 (1993), p. 577-580 et 595-596.

spirituel. Même pour l'administration des pouvoirs du pontife, il prend parti en faveur de la collégialité⁹⁴².

On peut qualifier le propos de Durand de discours « académique ». Car en plus de présenter un traité en liturgie, il cherche à convaincre et à former. Le droit canonique n'est pas mobilisé comme un facteur d'ordre juridique. Il développe le contenu liturgique en lui donnant une portée théologique. Dès le départ, (Rat. I, 1, 1) il annonce le contenu fondamental qui sera déployé par la suite, en faisant référence au Ps 67, 6 : « *Deus in loco sancto suo : Deus, qui inhabitare facit unius moris in domo* ». Il s'agit donc des aspects spirituels et matériels de l'*Ecclesia* en tant que *domus Dei*⁹⁴³.

Dans le livre I, Durand distribue la matière de telle façon que sa démarche apparaît très clairement. Après avoir considéré l'église dans son aspect matériel, il passe à la « sanctification » du matériel par le spirituel, ce qui justifie la dédicace ou la consécration de l'autel, et les onctions. Dans un dernier chapitre, il fait œuvre de théologien des sacrements en reprenant la distinction entre les parts visible et invisible du mystère, celle-ci se réalisant par l'action de l'Esprit-Saint. C'est la formule *mysterium fidei* du canon qui lui sert de clé de compréhension des réalités sacramentelles. Sa perspective ici rejoint celle des catéchèses mystagogiques de l'antiquité. Les gestes et les paroles sont interprétés comme des moyens pour saisir ces réalités. Dans une période de christocentrisme dominant, la place qu'il accorde à l'action de l'Esprit-Saint est remarquable⁹⁴⁴.

A propos des consécration et onctions, il développe une dialectique entre le caractère extérieur, matériel, corporel visible et le caractère intérieur, immatériel, spirituel, invisible⁹⁴⁵, dialectique qui se complexifie au fur et à mesure que son argumentation progresse.

En ce qui concerne son rapport à la normativité de la liturgie, plusieurs aspects méritent l'attention. Et sur ce point, le chapitre 9 du livre I, est particulièrement éclairant. Dans sa présentation des sacrements de l'Église (*De Sacramentis Ecclesiasticis*) Durand classe les sacrements à l'aide de catégories : nécessité, dignité, ordre et volonté⁹⁴⁶. Ceci impose un ordre

⁹⁴² *Ibid.*, p. 594.

⁹⁴³ Rat. I, 1, 1 : « *Prius est ut de Ecclesia et ejus partibus uideamus. Notandum est ergo, quod Ecclesiarum alia est corporalis in qua uidelicet divina officia celebrantur, alia spiritualis quæ est fidelium collectio, siue populus per ministros convocatus et in unum congregatus ab eo, qui unanimes habitare facit in domo. Sicut enim corporalis ex congregatis lapidibus construitur, sic et spiritualis ex diversis hominibus congregatur.* »

⁹⁴⁴ Rat. I, 8, 6 ; 9 ; 13-14 ; 17-18 ; Rat. I, 9, 1 ; 11-12 ; dans l'onction lors du baptême-confirmatio, des ordres sacrés (l'action de l'Esprit Saint par l'huile qui a oint les mains) aussi bien que dans le sacrement de l'eucharistie et du mariage, etc.

⁹⁴⁵ Rat. I, 8, 3.

⁹⁴⁶ Rat. I, 9, 4-7 ; n. 4 : « *Sacramentum necessitatis tautam est baptismus, qui in summa necessitate a quocumque, dum tamen in forma Ecclesiae collatus, proficit ad salutem : et dicitur necessitatis, quia sine eo nemo saluari potest si ex contemptu deseratur. De hoc sacramento in sexta parte, sub Sabbato Sancto dicitur. Sacramentum dignitatis et necessitatis est confirmatio : dignitatis quia a solo episcopo confertur, necessitatis quia ex contemptu illud dimittens non saluatur. De hoc etiam sub dicto sabbato dicitur. Sacramenta uero ordinis et necessitatis sunt penitencia, eucharistia, et extrema unctio* » ; n. 6 : « *Sacramento uero dignitatis et uoluntatis est ordo : dignitatis quia a solis episcopis confertur, uel quia non nisi dignus et digne ad illud assumendus est ; uoluntatis, quia sine illo quis saluari potest. De hoc dicitur in prohemio secunde partis.* » ; n. 7 : « *Sacramentum uoluntatis tantum est matrimonium, et dicitur uoluntatis, quia sine illo quis saluari potest* ».

qui brise notamment l'unité des sacrements de l'initiation. En dépit de ses efforts pour expliquer cette organisation, Durand enregistre la rupture qui s'est probablement installée depuis l'époque d'Yves de Chartres. Cependant, pour lui cette rupture dans l'ordre des sacrements ne semble pas mettre en danger la *traditio* du *depositum fidei*.

La question est aussi de savoir en quoi cette théologie médiévale des sacrements a influencé l'élaboration du système rubrical. Dans un article de la *Revue Apologétique* publié en 1934⁹⁴⁷, A. Malbois reprend le déroulement de la messe et relève que dans le Missel de 1570 se trouvent des rubriques correspondant exactement aux prescriptions citées par Durand⁹⁴⁸. Désormais interprétée à la lumière de l'allégorie, la coutume reprend sa fonction : comme le note encore A. Malbois, sans changer la norme formelle, la coutume permet de modifier les traditions reçues⁹⁴⁹.

Reprise synthétique

À l'âge d'or du droit canon les rubriques liturgiques sont l'objet d'un processus d'affinement et de complexification. À partir du XIII^e siècle, l'hylémorphisme et la doctrine de l'*ex opere operato* ouvrent la possibilité de penser séparément la liturgie et les sacrements. Le système rubrical qui se met en place consiste à assurer l'ordre des cérémonies dans un contexte de mutation et où l'itinérance des mendiants suscite de nouveaux besoins.

D'un côté, la théologie scolastique cherche à expliquer en priorité le noyau sacramentel sans considérer la ritualité. Les éléments matériels et les paroles suffisent pour que la grâce agisse efficacement. De l'autre côté, sous l'emprise du droit canon, le système normatif qui commande la liturgie adopte la même voie : il suffit d'appliquer ce qui est prescrit pour que la célébration soit légitime. Sous la pression de cette logique qui se met en place dès le Haut Moyen Âge⁹⁵⁰, les règles sont de plus en plus formalisées comme encadrement strict de l'action, sans explication, ni justification. L'encadrement normatif devient de plus en plus autonome, détaché de ses fondements théologiques : le minimum sur le plan rituel correspond à une approche théologique qui privilégie le rite essentiel au détriment de ce qui apparaît alors comme un environnement cérémoniel.

⁹⁴⁷ A. MALBOIS, « La messe et l'office au XIII^e siècle d'après Durand de Mende », *Revue apologétique. Doctrine et faits religieux*, 59, 1934, 182-201.

⁹⁴⁸ *Ibid.*, p. 186, 190 et 198 ; cf. *Missel romain, 1570, Ritus Servandus*, n. 2 à 5, qui indique au prêtre la manière de s'habiller, les types de vêtements, dans un ordre correspondant à l'exposé de Durand (Rat. III, 1, 10-18).

⁹⁴⁹ A. MALBOIS, « La messe et l'office au XIII^e siècle d'après Durand de Mende », p. 198.

⁹⁵⁰ Cf. Enrico MAZZA, *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Paris, Cerf, 1999, p. 178-187, qui à partir d'Amalraire montre comment pour l'allégorie, la liturgie est « un fait global dans lequel tout se tient » (p. 180) ; et dans son commentaire de la liturgie ; Amalraire « ne se préoccupe jamais de la sacramentalité en tant que telle » (p. 185).

L'allégorie liturgique a joué un rôle véritable tant dans l'herméneutique des normes qu'en liturgie, d'une manière générale. D'un côté, l'accomplissement des normes assure l'effectivité de l'action rituelle. De l'autre côté, la réflexion théologique se concentre sur les critères de validité de l'action sacramentelle : paroles, qualité des éléments, capacité et intention du ministre, etc. L'allégorique a couvert un double vide : le silence des rubriques sur la théologie des rites ; l'absence de discours « proprement » théologique sur l'*actio liturgica*. En même temps, l'allégorie a sauvé un espace de créativité qui a maintenu à travers notamment la diversité des formes rituelles, et au moins partiellement, des aspects de normativité ouverte.

CHAPITRE IX

UNE STRUCTURE NORMATIVE EN MUTATION

Au cours du Moyen Âge le système normatif de la liturgie a non seulement pris de l'ampleur en termes de volume, mais il a surtout changé de statut en raison de son lien de plus en plus étroit avec la montée en puissance du droit canonique et de sa place dans la vie ecclésiale. Les instruments de cette évolution ont été en priorité les livres liturgiques comme nous l'avons vu plus haut, en particulier le missel, mais aussi les sources du missel et de ses rubriques, à savoir les sacramentaires et les *Ordines Romani*. Dans cet édifice, le missel a occupé une place majeure, y compris sur le plan de la symbolique d'ensemble de la liturgie, en raison d'une vision ecclésiologique dominée par une conception sacerdotale du prêtre. Mais la concentration sur cet aspect central ne doit pas faire oublier d'autres instruments comme les coutumiers monastiques et les ordinaires liturgiques. Ces documents ne sont pas, à proprement parler, des livres liturgiques. Mais on peut les qualifier de mémentos assurant une codification des pratiques et des coutumes propres à un lieu donné et à ce titre, leur importance ne peut être sous-estimée⁹⁵¹. En faisant le lien entre les différents acteurs et les livres liturgiques, les coutumiers et les ordinaires constituent un type de réglementation qui vise à contribuer au bon déroulement des célébrations « puisqu'il codifie, réglemente les usages d'une communauté monastique, d'une cathédrale, d'un diocèse »⁹⁵².

⁹⁵¹ Voir Éric PALAZZO, « Les ordinaires liturgiques comme sources pour l'historien du Moyen Âge. A propos d'ouvrages récents », *Revue Mabillon*, 3, 1992, p. 233-240 qui souligne leur place dans la typologie des livres liturgiques médiévaux ; voir également Lin DONNAT, « Les coutumiers monastiques. Une nouvelle entreprise et un territoire nouveau », *Ibid.*, p. 5-20 ; pour les différences entre les types de documents, voir Aimé-Georges MARTIMORT, *Les « ordines », les ordinaires et les cérémoniaux*, Turnhout, Brepols, « Typologie des sources du Moyen Âge occidental », fasc. 56, 1991, p. 66-67.

⁹⁵² Éric PALAZZO, *Le Moyen Âge*, p. 228-229.

Dans la même ligne, les cérémoniaux apparaissent comme « une sorte d'aboutissement de l'évolution typologique des ordinaires à une époque (essentiellement le XV^e et le XVI^e siècle) où les livres du culte sont entrés dans une autre phase de leur histoire »⁹⁵³. Chacun avec son dynamisme caractéristique, les rituels, les pontificaux, les livres de l'office divin, et d'autres livres encore participent à un ensemble réglementaire très complexe.

C'est le cas du rite de l'élévation de l'hostie après le récit de l'institution qui prend son origine dans la liturgie à Paris au début du XIII^e siècle. L'expansion de la dévotion eucharistique centrée sur le pain et les gestes du prêtre, dans lesquels on voyait la reproduction mimétique des gestes du Christ au moment de l'institution, devint l'une des manifestations de la dévotion populaire envers la présence réelle. L'élévation du pain lors de la récitation de paroles de l'institution qui au départ était légère prend de l'ampleur, ce qui n'était pas sans risque pour la compréhension de l'eucharistie⁹⁵⁴. En déterminant que l'élévation ne devait pas avoir lieu avant les paroles de la consécration, l'évêque de Paris réglait de manière disciplinaire une question théologique qui était issue de la querelle bérengarienne. Mais ce qui est éclairant pour notre propos, c'est le processus d'universalisation d'une mesure au départ restreinte à un lieu particulier. L'élévation du pain et également du calice est donc encadrée par une disposition canonique en vue de protéger la dévotion populaire de ses excès, mais aussi en vue d'affirmer une orthodoxie de la piété dans un contexte où l'horizon théologique de l'oblation eucharistique se perd au profit d'une concentration sur la présence réelle. C'est pourquoi le moment précis du geste de l'élévation devient alors le centre d'attention. Cet exemple d'un geste liturgique qui se propage de manière universelle montre non seulement l'impact des normes sur la liturgie, mais aussi la manière de répondre aux préoccupations d'un moment.

En dépit de la place grandissante prise en matière de liturgie, durant le Moyen Âge, par la dimension juridique et le droit canonique, les ressorts d'une normativité « ouverte » demeurent prégnants en un triple sens : la liturgie s'adapte aux aspirations spirituelles des fidèles, aux circonstances, et déplacements théologiques impulsés par les instances ecclésiastiques. C'est la dynamique profonde de la liturgie, en tant qu'actualisation des mystères du salut, qui s'oppose à l'enfermement dans des pratiques codifiées. Toutefois, durant la première partie du deuxième millénaire, le poids des traditions accumulées au cours du temps, joint à celui d'une institution marquée en profondeur par un processus de cléricisation, fait que l'impact de cette dynamique diminue fortement. Alors que dans l'antiquité tardive, la dimension de mémorial de l'alliance pascale, une vision de la relation trinitaire entre Dieu et

⁹⁵³ *Ibid.*, p. 239.

⁹⁵⁴ J.-A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, t. 1^{er}, p. 158-159 : « comme l'intérêt se portait sur la présence réelle, et non sur le geste de l'oblation, et cela à un moment où le Christ n'était pas encore présent, certains évêques craignirent que les fidèles n'adorassent le pain ».

son peuple suffisait pour encadrer la ritualité, elle semble désormais « insuffisante » pour régler le jeu de la liturgie. La normativité prend le relais de ce qui se présente comme un déficit. Elle vient compenser un déséquilibre en renforçant une structure disciplinaire.

Afin de comprendre la démarche de Vatican II en matière de normes liturgiques et, particulièrement en ce qui concerne le Missel romain, une dernière étape de notre recherche apparaît nécessaire qui consiste à considérer la dimension normative du Missel de 1570. La révision du Missel de 1970 et la composition de ses *prænotandas* (*Institutio generalis Missalis romani*)⁹⁵⁵ a été en effet effectuée en vis-à-vis avec le Missel de 1570 et le *Ritus servandus*, un ensemble normatif qui était le fruit d'un cheminement long et complexe autant de l'époque médiévale que de l'œuvre réformatrice du Concile de Trente⁹⁵⁶.

Nous nous limiterons ici à identifier les lignes principales de la normativité qui caractérise cette édition du Missel romain. Pour ce faire, il est nécessaire d'en considérer les sources.

1. La Tradition à l'œuvre dans le Missel de 1570

La composition des livres liturgiques est un processus complexe ce qui rend difficile de repérer les transformations d'un système normatif et encore plus de repérer les critères d'interprétation que l'on se donne. Dans un paragraphe sous le titre « manifestation d'une tradition ininterrompue » du texte de la Constitution apostolique *Missale romanum* qui promulguait le Missel de 1970, et qui se trouve désormais intégré comme préambule de la *Présentation générale du Missel romain* (2002), le rapport à la tradition liturgique et les motivations des réformateurs post-tridentins sont évoqués de la manière suivante⁹⁵⁷ :

En des temps vraiment difficiles où, sur la nature sacrificielle de la messe, le sacerdoce ministériel, la présence réelle et permanente du Christ sous les espèces eucharistiques, la foi catholique avait été mise en danger, il fallait avant tout, pour saint Pie V, préserver une tradition relativement récente, injustement attaquée, en introduisant le moins possible de changements dans le rite sacré. Et, à la vérité, le Missel de 1570 diffère très peu du premier Missel qui a été imprimé en 1474, lequel déjà répète fidèlement le Missel de l'époque d'Innocent III. En outre, les manuscrits de la Bibliothèque vaticane, s'ils ont servi en certains cas à améliorer les textes, n'ont pas permis d'étendre les recherches relatives aux « auteurs anciens et approuvés » au-delà des commentaires liturgiques du Moyen Âge.

⁹⁵⁵ *Missale romanum*, Editio tertia typica, Rome, 2002-2008 ; la traduction française de cette 3^e édition typique du Missel romain selon les normes de *Liturgiam Authenticam* est annoncée mais non encore effective ; *Institutio generalis Missalis romani*, Rome, 2002, trad. fr. *L'art de célébrer la messe (en abrégé PGMR 2002)* ; cf. *supra* note p. 16.

⁹⁵⁶ *Missale Romanum. Editio princeps (1570)*, Manlio Sodi, Achille Maria Triacca (éd.), Edizione anastatica, Introduzione e Appendice, Città del Vaticano, LEV, « Monumenta Liturgica Concilii Tridentini » 2, 1998.

⁹⁵⁷ *PGMR 2002*, Préambule n. 7, p. 25.

Au début des années 1980, et dans un propos critique sur la situation de la liturgie après Vatican II, Joseph Ratzinger posait le même diagnostic de continuité entre le Missel de 1570 et ses sources médiévales⁹⁵⁸. Parler ainsi, c'est souligner le lien génétique entre les différentes versions du Missel romain. Cependant l'expression « tradition ininterrompue » est ambiguë en ce domaine. Transmettre fait partie de l'identité du christianisme en tant que tel, ce qui semble exclure la possibilité de ruptures dans l'acte même de la transmission. Mais parce que toute transmission implique un donner et un recevoir, parce qu'il s'agit en liturgie d'un « faire » et donc d'une tradition sans cesse réinventée dans l'action elle-même, la question du rapport entre rupture et continuité est plus complexe. Peut-on penser que la rupture survient au moment où la tradition s'opère ? La tradition doit-elle être toujours pensée comme une continuité historique ? Le défi est de penser ensemble l'idée de réforme liturgique et celle de tradition à travers une herméneutique de la Tradition qui intègre les transformations et les sauts qualitatifs de la vie liturgique.

a) *La structure normative du Missel Romain de 1570*

Ce débat central sur la tradition liturgique fut au cœur de la problématique de l'élaboration des deux versions – 1570 et 1970 – du Missel romain, et ceci dans une triple direction : le choix du modèle liturgique adopté comme base ; la question du caractère universalisable du modèle en vue de promouvoir en Occident une uniformisation des pratiques ; le statut des autres modèles. Même si d'autres modèles étaient à l'époque disponibles en Occident, la base adoptée pour la réforme tridentine fut les usages de la curie romaine, le *Missale secundum consuetudinem curiae romanae*, c'est-à-dire la liturgie pontificale et non celle des paroisses du *diocesis urbis seu romana*⁹⁵⁹. En imposant à toute l'Église d'Occident (à l'exception cependant des Églises revendiquant un usage de plus de 200 ans), la bulle *Quo primum tempore* du 14 juillet 1570, donnait un caractère universel à cette version du Missel romain issue de la révision post-tridentine⁹⁶⁰.

⁹⁵⁸ Joseph RATZINGER, *La célébration de la foi : essai sur la théologie du culte divin*, Paris, Téqui, 1985, p. 84 : « le missel qui parut en 1570 sur l'ordre de saint Pie V ne se différencie que par d'infimes détails de la première édition imprimée du *Missale romanum* publiée juste cent ans plus tôt ».

⁹⁵⁹ Cf. *Missale Romanum Mediolani, 1474*, vol. 1 : text, vol. 2 : a collection with is believed to be the first printed ed. of the Roman missal., Robert LIPPE (ed.), H. A. WILSON (indices) J. W. LEGG (introd., note and preface), London, Harrison and sons, « Henry Bradshaw Society » vol. 17, 33, 1899 (33 reprint 1907).

⁹⁶⁰ Cf. dans *Missale Romanum. Editio princeps (1570)* la bulle *Quo primum tempore* de Pie V : « [ce Missel a été publié] pour que tous accueillent partout et observent ce qui leur a été transmis par l'Église romaine, Mère et Maîtresse de toutes les autres Églises, et pour que par la suite et dans les temps à venir dans toutes les églises, patriarcales, cathédrales, collégiales et paroissiales de toutes les provinces de la Chrétienté, séculières ou de n'importe quels Ordres monastiques, tant d'hommes que de femmes, même d'Ordres militaires réguliers, et dans les églises et chapelles sans charge d'âmes dans lesquelles la célébration de la messe conventuelle à haute voix avec le Chœur, ou à voix basse selon le rite de l'Église romaine est de coutume ou d'obligation, on ne chante ou ne récite d'autres formules que celle conforme au Missel que Nous avons publié, même si ces églises ont obtenu une dispense quelconque, par un indult du Siège Apostolique, par le fait d'une coutume, d'un

Dans le cadre d'un projet d'unification du catholicisme face à l'éclatement que le XVI^e siècle avait provoqué en Occident, c'est un processus d'uniformisation qui semblait le meilleur chemin et dans cette ligne, la référence qui s'imposait était la liturgie du centre de la catholicité. En termes ecclésiologiques, ce choix réaffirmait le centralisme du pouvoir romain que la réforme grégorienne avait installé. En termes théologiques, il mettait en avant une christologie descendante qui favorisait une vision hiérarchique dont le siège apostolique était la clé. En termes liturgiques, il donnait à la tradition liturgique reçue de l'époque médiévale la force symbolique d'un instrument pastoral⁹⁶¹. Un tel choix cependant n'avait rien d'obligatoire dans le contexte de la fin du XVI^e siècle. En effet, sous l'impulsion de l'humanisme de la Renaissance, Trente aurait pu favoriser une polyphonie en matière rituelle en valorisant les traditions des Églises particulières. La publication d'instructions générales valables pour toute l'Église, ou même une version du missel qui aurait offert un cadre ouvert aux autres traditions occidentales, auraient pu conduire à un autre modèle.

Pour J.-A. Jungmann, la révision faite par les liturgistes post-tridentins qui portait notamment sur l'euchologie et le calendrier a été réalisée avec prudence⁹⁶². De fait, la structure du Missel de 1570 et ses aspects majeurs n'ont pas été influencés par les tendances humanistes de l'époque, particulièrement sur les points critiqués antérieurement par la Réforme protestante. C'est sur d'autres chantiers, comme celui de l'architecture ou de la musique, que l'humanisme de la Renaissance va susciter de profondes et parfois radicales transformations de la vie liturgique. L'aménagement de la basilique Saint-Pierre de Rome réalisé au début du XVI^e siècle, constitue l'un des exemples majeurs de cet impact de l'esprit humaniste.

La réforme du missel issue des orientations du Concile de Trente se fait donc sous une double pression. D'un côté, la vision de la Renaissance pousse au changement. D'un autre côté, les contestations des réformateurs protestants contre la doctrine eucharistique, et particulièrement à propos de la transsubstantiation, mais aussi contre la discipline en matière liturgique, par exemple la question de la communion sous les deux espèces, tend à une conservation stricte des pratiques. Cette double pression favorise une mise en avant de la tradition liturgique comme gardienne de la foi.

privilège ou même d'un serment, ou par une confirmation apostolique, ou sont dotées d'autres permissions quelconques ; à moins que depuis la première institution approuvée par le Siège Apostolique ou en vertu de la coutume, cette dernière ou l'institution elle-même aient été observées dans ces mêmes églises depuis deux cents ans au moins, d'une façon continue, pour la célébration des messes. Dans ce cas, Nous ne supprimons aucunement à ces églises leur institution ou coutume de célébrer la messe ; mais si ce Missel que Nous avons fait publier leur plaisait davantage, de l'avis de l'Évêque ou du Prélat, ou de l'ensemble du Chapitre, Nous permettons que, sans que quoi que ce soit y fasse obstacle, elles puissent célébrer la messe suivant celui-ci » ; trad. fr. de l'orig. lat. par Claude BARTHE, dans : *Histoire du missel tridentin et de ses origines*, Versailles, Via Romana, 2016, p. 119-120.

⁹⁶¹ Cf. E. MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 255-268 ; d'autres livres de la curie romaine au XIII^e siècle serviront pour l'élaboration d'autres livres : le Bréviaire romain (9 juillet 1568) ; le Cérémonial des Évêques (14 juillet 1600).

⁹⁶² J.-A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, t. 1^{er}, p. 178, qui parle d'une « correction et épuration » du missel de la curie romaine du XIII^e siècle, par le travail de « production » du Missel 1570.

C'est donc en raison des conditions spécifiques d'une époque troublée, que dans le contexte post-tridentin, un *aggiornamento* de la liturgie était très difficile. Certes, certains pouvaient souhaiter des changements et il faut relever que sur des questions disputées, le Concile de Trente avait tranché avec prudence. Il n'a en effet fermé de manière définitive ni la question de la langue liturgique⁹⁶³, ni celle de la communion sous les deux espèces⁹⁶⁴, même si dans ces deux cas, des motifs d'opportunité l'ont conduit à vouloir maintenir le *statu quo*.

Le Missel de la Curie du XIII^e siècle qui n'avait « pu être composé qu'au Latran, pour le pape et ses chapelains »⁹⁶⁵, s'était imposé peu à peu, au point que C. Vogel peut affirmer que « les ordinaires de la messe, différents suivant les églises, furent lentement résorbés par l'usage romain, fixé dans le Missel de la Curie du XIII^e s., et passé dans l'édition *princeps* du *Missale Romanum* (1474) »⁹⁶⁶. La propagation de ce Missel de la chapelle papale fut l'œuvre des ordres mendiants, notamment les Franciscains⁹⁶⁷, qui trouvaient en lui, un modèle bien adapté à leur style de vie itinérante⁹⁶⁸.

Les mutations de ce Missel et en particulier le chemin entre l'*Hadrianum* d'Alcuin et le *Missale Romanum* de 1474 ne sont pas simples à repérer. Les changements de détail sont plus complexes qu'une approche globale ne le suggère. Parmi les modifications significatives, outre l'ajout de la grande élévation après le récit de l'institution, et surtout le passage à la messe privée comme modèle central, que nous avons déjà signalés plus haut, on peut relever encore la place de l'autel, la transformation du rôle de présidence, les évolutions concernant les différents ministères, mais aussi les modifications dans la paramentique et le chant liturgique. Les changements opérés avant le Missel de 1474 sont donc loin d'être négligeables et la continuité de la tradition ne peut être pensée comme un maintien *ne varietur* des formes.

⁹⁶³ Voir CONCILE DE TRENTE, 22^e session, 17 septembre 1562, *Doctrines et canons sur le sacrifice de la messe*, ch. 8, *DH*, 1749 : « Bien que la messe contienne un grand enseignement pour le peuple fidèle, il n'a pas cependant paru bon aux Pères qu'elle soit célébrée çà et là en langue vulgaire. C'est pourquoi, tout en gardant partout le rite antique propre à chaque Église et approuvé par la sainte Église romaine, Mère et maîtresse de toutes les Églises, pour que les brebis du Christ ne meurent pas de faim et que les petits ne demandent pas du pain et que personne ne leur en donne *Lm 4,4*, le saint concile ordonne aux pasteurs et à tous ceux qui ont charge d'âme de donner quelques explications fréquemment, pendant la célébration des messes, par eux-mêmes ou par d'autres, à partir des textes lus à la messe, et, entre autres, d'éclairer le mystère de ce sacrifice, surtout les dimanches et les jours de fête ».

⁹⁶⁴ Voir CONCILE DE TRENTE, 21^e session, 16 juillet 1562, canons sur la communion sous les deux espèces et la communion des enfants, canons 1-3 : can. 1, *DH*, 1731 : « Si quelqu'un dit que, en raison d'un commandement de Dieu ou par nécessité pour le salut, tous et chacun des chrétiens doivent recevoir les deux espèces du très saint sacrement de l'eucharistie : qu'il soit anathème » (cf. ch. 1, *DH*, 1726-1727) ; can. 2, *DH* 1732 : « Si quelqu'un dit que la sainte Église catholique n'a pas été amenée par de justes causes et raisons à ce que les laïcs, ainsi que les clercs qui ne célèbrent pas, ne communient que sous la seule espèce du pain, ou qu'elle a erré en cela qu'il soit anathème » (cf. ch. 2, *DH*, 1728) ; can. 3, *DH*, 1733 : « Si quelqu'un nie que le Christ, source et auteur de toutes les grâces soit reçu totalement et entièrement sous la seule espèce du pain, parce que - comme certains l'affirment faussement - il n'est pas reçu sous les deux espèces conformément à l'institution du Christ lui-même : qu'il soit anathème » (cf. ch. 1 et 3, *DH* 1726-1727 et 1729).

⁹⁶⁵ Michel ANDRIEU, « L'authenticité du « Missel de la chapelle papale » », *Scriptorium*, 9/1, 1955, p. 34.

⁹⁶⁶ C. VOGEL, *Introduction aux sources*, p. 84.

⁹⁶⁷ Cf. P. SORCI, « Il Messale Romano come strumento della tradizione celebrativa », p. 46-47 ; Michel ANDRIEU (éd), *Le missel de la chapelle papale à la fin du XIII^e siècle*, Miscellanea Fr. Ehrle, Studi e Testi, XXXVIII, 1924, p. 348-376.

⁹⁶⁸ J.-A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, t. 1^{er}, p. 166-182.

b) Un peuple « en dehors » de la norme

L'édifice de normes qui se met en place durant le Moyen Âge ne sera pleinement achevé qu'avec la réforme tridentine. La symbiose entre liturgie et piété populaire est une réalité attestée depuis l'antiquité tardive, comme le témoignage de la pèlerine Égérie en est un bon exemple⁹⁶⁹. Pourtant, les normes distinguent de plus en plus nettement les exercices de piété et la liturgie. La piété populaire est gérée par le peuple sous la tutelle de l'Église, tandis que la vie liturgique est le fait exclusif du clergé même si les fidèles y assistent. La vie religieuse et les confréries constituent cependant de véritables alternatives à cette séparation : c'est toute une partie des fidèles qui trouve là une expression rituelle parfois très riche.

Cependant, la division entre clercs et laïcs structurée par le système des normes tenait une partie importante du peuple éloignée de la vie liturgique. Les limites que cette situation provoquait allaient susciter la recherche d'autres voies d'expression de la piété des fidèles : d'abord sous la forme d'une *imitatio* de la liturgie, puis en s'éloignant de la liturgie, sous le mode de formes de plus en plus autonomes. Ces manifestations « en dehors » de la norme officielle vont se développer sans cesse, notamment à partir du XIV^e siècle, lorsque les ravages de la peste noire provoquent un regain de religiosité. Le culte des saints et de leurs reliques, les pèlerinages prennent de nouvelles colorations et, avec les croisades, la collecte et la distribution des reliques du Seigneur (croix, vêtements, couronne d'épines, reliques des lieux), de la Vierge Marie et des Apôtres, ont engendré des sanctuaires un peu partout en Europe. Chaque lieu pouvait ainsi devenir l'occasion de manifestations populaires encadrées ou non par des normes ecclésiastiques. De ce mouvement résulte souvent une théâtralisation de la vie du Christ portée par des confréries et qui, à la faveur des grandes explorations, passera dans le Nouveau Monde, en s'y implantant comme une forme privilégiée de la vie de foi, dans un contexte où une structure cléricale dûment constituée était encore absente.

En parallèle avec la vie liturgique, la dévotion populaire va donc être, pour les fidèles, un lieu privilégié de la foi mais pour autant, elle ne sera pas vraiment prise en compte aussi bien par le Concile de Trente que celui de Vatican II⁹⁷⁰. C'est seulement en 2001 que paraîtra un *Directoire sur la piété populaire et la liturgie* (décembre 2001)⁹⁷¹, ce qui montre la difficulté

⁹⁶⁹ Cf. EGERIE, *Journal de voyage*, éd. Pierre Maraval, Paris, Les Éditions du Cerf, *SChr* 296, 1982, rééd. 2002.

⁹⁷⁰ *SC* 13 : « Les "pieux exercices" » du peuple chrétien, du moment qu'ils sont conformes aux lois et aux normes de l'Église, sont fort recommandés, surtout lorsqu'ils se font sur l'ordre du Siège apostolique. Les « exercices sacrés » des Églises particulières jouissent aussi d'une dignité spéciale lorsqu'ils sont célébrés sur recommandation des évêques, selon les coutumes ou les livres légitimement approuvés. Mais les exercices en question doivent être réglés en tenant compte des temps liturgiques et de façon à s'harmoniser avec la liturgie, à en découler d'une certaine manière, et à y introduire le peuple parce que, de sa nature, elle leur est de loin supérieure ».

⁹⁷¹ CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, décembre 2001 ; *Directoire sur la piété populaire et la liturgie, Principes et orientations*, Paris, Cerf, Bayard, Fleurus-Mame, « Documents des Églises », 2003 ; disponible sur le site du Vatican : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_fr.html

d'accorder sa place et sa valeur à la piété populaire et de l'articuler avec la liturgie. La dévotion populaire va cependant être le lieu où le sacerdoce commun des fidèles trouvera un chemin d'expression. Les fidèles, et spécialement les femmes, qui ne pouvaient avoir aucun rôle dans les célébrations liturgiques, apparaissent dans les processions et dans le chant des cantiques. Les laïcs peuvent ainsi participer activement, voire diriger (et d'une certaine manière « présider ») un exercice. L'existence de traditions fortes en ce domaine, n'empêche pas une capacité d'adaptation qui obéit au dynamisme de la vie de foi⁹⁷².

2. Le cadre normatif de la liturgie du Missel de 1570 : continuité ou rupture ?

Dans une étude sur la normativité en liturgie, deux documents fondamentaux intégrés dans le Missel romain de 1570 sont représentatifs du système normatif de l'époque post-tridentine : le *Ritus Servandus*, un document à caractère descriptif et prescriptif, et le *De Defectibus* traitant des abus et des fautes en matière rituelle. C'est la bulle *Quo primum* du 14 juillet 1570 qui accordait force de loi à cet ensemble normatif. Ces documents visent à instruire mais aussi déterminent en détail les rites, notamment les gestes et attitudes. Les fautes sont assorties de sanctions à caractère pénitentiel.

C'est donc explicitement que le Missel de 1570 dispose d'un système normatif qui fait corps avec le Missel : ce système normatif revêt par ailleurs un caractère universel par le caractère obligatoire des normes et leur diffusion avec l'aide de l'imprimerie. Le désir de suivre l'usage de l'Église romaine, en tant que reliée directement à la source apostolique, et qui s'était exprimé depuis le Haut Moyen Âge, trouvait là une voie de réalisation concrète et efficace. Le processus inédit d'uniformisation qui en résulte alors se manifeste à travers la publication des livres post-tridentins, notamment le cérémonial des évêques de 1600. Cette uniformité suppose que la communion dans l'Église passe par l'adoption universelle des mêmes usages⁹⁷³. Parmi les ressorts profonds qui ont conduit à cette nouvelle figure de la normativité, la question des abus a joué un très grand rôle, et en 1562, fut constituée une commission de *abusibus circa sacrificium Missae*.

Ce mouvement d'uniformisation avait été préparé par les Franciscains dès le XIII^e siècle : en adoptant le rite romain, en le simplifiant pour l'adapter aux besoins des religieux itinérants, ils avaient déjà codifié les rubriques. Si à cette époque, les Évêques exercent encore un pouvoir effectif sur la liturgie de leur diocèse, Rome reprend les coutumes restructurées par

⁹⁷² Cf. Creômenes TENORIO MACIEL, « La grande semaine à Ouro Preto », dans Gilles DROUIN (dir.), *Liturgie de pèlerinage et piété populaire*, Paris, Salvator, 2018, p. 35-48.

⁹⁷³ Cf. Julien VIAU, *La centralisation romaine et son influence sur le bréviaire et le missel. Du concile de Trente à Urbain VIII*. Thèse en droit canonique, Paris, Institut Catholique de Paris – ICP, 1967, p. 12.

les Franciscains⁹⁷⁴. Ces usages adoptés par la curie romaine subiront certains ajustements jusqu'à Trente, mais ils seront canonisés par la réforme tridentine et resteront inchangés jusqu'au XX^e siècle. Cependant, cette volonté uniformisatrice n'était pas totale. Il faut noter en effet, que « la majorité des pères du concile ont souhaité une certaine unification du missel et du bréviaire sans vouloir pour autant renoncer à tous leurs pouvoirs en ce domaine et à toutes les coutumes propres à leurs diocèses »⁹⁷⁵.

A la différence de Paul IV resté prudent en la matière, Pie V met en œuvre avec vigueur la réforme liturgique souhaitée par le Concile de Trente. Il supprime des éléments qui alourdissent ou déforment les rites, et il rétablit au nom d'un retour aux « formes antiques du bréviaire »⁹⁷⁶ l'office ferial et dominical qui avait été masqué par la mémoire des saints. La préservation des usages liturgiques en vigueur depuis plus de deux cents ans, semble alors moins contraignante pour l'office divin que pour le missel. Le pape souhaite imposer le nouveau bréviaire à tous y compris aux diocèses dont le bréviaire propre était plus ancien de deux cents ans, et sur ce point, on peut noter qu'aucun pape « n'était jamais allé aussi loin » car « le droit antérieur laissait beaucoup de latitude quant à l'usage de telle ou telle forme d'office »⁹⁷⁷.

Il est vrai qu'une grande partie des évêques réunis à Trente visait la restauration de l'unité de l'Église, et à corriger les abus en matière de liturgie (des abus qui justifiaient et favorisaient les courants réformateurs). Ils étaient favorables à une réforme du bréviaire et du missel, mais cela, tout en conservant les coutumes de chaque Église. La bulle de Pie V *Quod a nobis* (1568) sur le nouveau bréviaire interprétait le concile dans le sens d'une volonté d'uniformité liturgique. La bulle *Quo primum* de 1570 promulguant le Missel romain est « pratiquement une répétition, adaptée au Missel, de la bulle *Quod a nobis* »⁹⁷⁸, l'esprit de la réforme est donc le même et il vise une unification des normes⁹⁷⁹. Comme pour le bréviaire, Pie V nomme une commission chargée d'une réforme qui devait revenir à la forme antique de la messe. Mais le nouveau missel ne sera qu'une « copie » du Missel romain de 1474. La règle est que rien ne peut être changé ou ajouté au nouveau missel : « pour la première fois dans l'histoire de l'Église, le missel de Pie V devenait, en vertu d'une loi stricte, l'exemplaire type de l'Église latine. Aucune autorité n'y pouvait dorénavant apporter la plus minime modification »⁹⁸⁰.

⁹⁷⁴ *Ibid.*, p. 15-16.

⁹⁷⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁹⁷⁶ *Ibid.*, p. 78.

⁹⁷⁷ *Ibid.*, p. 87.

⁹⁷⁸ *Ibid.*, p. 105.

⁹⁷⁹ *Ibid.*, p. 106. : « En ce sens, « la promulgation du bréviaire romain était donc la pierre d'angle sur laquelle reposerait en premier lieu la promulgation du Missel romain ».

⁹⁸⁰ *Ibid.*, p. 108-109.

Avec le missel, est imposé un ensemble de rubriques, provenant en grande partie de l'*Ordo Missae* daté de 1502 et rédigé par le maître des cérémonies pontificales Jean Burckard (vers 1450-1506)⁹⁸¹. Même si une tradition rubricale existait déjà depuis longtemps, c'est le Missel de 1570 qui conduit cet ensemble normatif à un stade d'uniformisation et de généralisation.

Nous avons vu plus haut en considérant les œuvres d'Yves de Chartres et de Durand de Mende, fonctionner une dynamique prescriptive encore largement ouverte : il s'agissait alors d'instructions ayant une portée descriptive mais visant aussi à transmettre une intelligence des rites, tout en intégrant des aspects disciplinaires pour sanctionner les fautes. Mais ces normes demeuraient « soumises à la loi inéluctable du changement »⁹⁸² et ceci explique la grande diversité des livres, des usages et des rubriques comme le souligne Jean-Baptiste Lebigue : « Un bréviaire à l'usage de Paris diffère d'un autre à l'usage de Rouen, mais aussi d'un bréviaire romain, cistercien ou chartreux. Usages multiples, qui font varier, dans une même ville, la liturgie d'une église à l'autre ».

Ce sont, souligne encore J.-B Lebigue, les ordinaires en tant que description souvent très élaborée des spécificités culturelles d'une église, qui constituent de véritables codes coutumiers en matière d'usages liturgiques. Et dans cette littérature se manifeste la capacité des communautés locales à générer une normativité :

Plus que les canons, statuts et ordonnances touchant à la discipline du clergé ou à l'administration des sacrements, souvent stéréotypés, ils rendent compte de la faculté des églises locales d'édicter un droit ecclésiastique particulier. L'exercice de cette puissance législative, encore vivace à la fin du Moyen Âge, s'étiola brutalement avec l'entreprise d'unification liturgique issue du concile de Trente, relayée par les décrets de la Sacrée Congrégation des Rites, que Sixte Quint fonda en 1588⁹⁸³.

Sans conserver le caractère polyphonique de l'ensemble normatif médiéval préexistant, la réforme tridentine institue un nouveau système normatif en consonance avec un modèle ecclésiologique hiérarchique, dont le pouvoir est centralisé. Dans ce processus, la création en 1588 de la Congrégation des Rites fut décisive : il s'agissait d'une structure juridique disciplinaire qui aurait la charge de contrôler l'élaboration et la publication des nouveaux livres. La réforme tridentine a ainsi les moyens de sa finalité uniformisatrice et l'époque des coutumes liturgiques locales est révolue.

⁹⁸¹ Cf. J. Wickham LEGG, *Tracts on the Mass*, Londres, Harrison, HBS 27, 1904, p. 121-174, qui reproduit l'*Ordo Missae* de 1502 : « *Ordo Servandus per sacerdotem in celebratio Misse sine cantu et sine ministris secundum ritum sancta Romane ecclesie*, (au colophon) impressum Rome per Iohannem de Besichem. Anno Domini. M.CCCCC.i.j. die XXIX mensis Augusti. Sedente Alexandro IV. Pontifice Maximo. Anno ejus undecimo.

⁹⁸² Victor LEROQUAIS, recension de P. A. LE CAROU, « L'office divin chez les Frères mineurs au XIII^e siècle. Son origine. Sa destinée », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 15, n° 67, 1929, p. 211.

⁹⁸³ Jean-Baptiste LEBIGUE, « *Mos orandi*. La législation des usages liturgiques au Moyen Âge (XII^e-XV^e s.) », *Revue de l'histoire des religions*, 299 – 3/2012, p. 350-351.

La structure normative des rubriques générales constitue désormais la base de l'accomplissement des rites, tandis que le *Ritus Servandus* et le *De Defectibus*, fonctionnent comme deux piliers complémentaires de la discipline.

2. 1 Le caractère normatif du *Ritus Servandus*

Les racines du *Ritus Servandus* sont repérables dès le XIII^e siècle. Certains développements de Durand de Mende à propos de la messe solennelle s'y retrouvent presque littéralement. En s'appuyant sur les travaux de M. Dykmans sur *le cérémonial papal de la première Renaissance*, Pietro Sorci souligne que Jean Burckard compose un livret sous le titre *Ordo servandus per sacerdotem in celebratione misse sine cantu et sine ministris secundum ritum sancte Romane ecclesie*⁹⁸⁴. Le *Ritus Servandus* est un fruit direct de l'aménagement de l'*Ordo missae* de Burckard et cet *Ordo* est une composition fabriquée à partir de la description liturgique de Durand de Mende dans son *Rationale divinorum officiorum*. La rubriques du *Ritus Servandus* appartiennent donc à une lignée généalogique de documents imprégnés de l'esprit juridique de l'époque⁹⁸⁵. Marc Dykmans note que l'une des caractéristiques de l'œuvre de Burckard consiste à faire passer les rubriques du subjonctif à l'indicatif⁹⁸⁶. Ce changement est évidemment de grande importance en ce qui concerne la normativité liturgique, car il renforce la nature réglementaire des rubriques, en « formatant » plus directement l'action, et en limitant les possibilités d'interprétation. On a là, la marque nette d'une mentalité qui fonctionne sous le registre avant tout juridique et un éloignement radical de ce que nous avons défini comme « normativité ouverte ». La comparaison entre l'*Ordo servandus* de Jean Burckard et d'une part le *Rationale* de Durand et d'autre part le *Ritus Servandus* du Missel romain de 1570 est éclairante pour repérer le chemin parcouru en ce domaine. Dans la quatrième partie de son *Rationale*, et dans le sillage du *De sacro altaris mysterio* d'Innocent III, Guillaume Durand décrivait le déroulement de la messe solennelle et donc la pluralité ministérielle propre aux usages de la curie romaine. Le jeu de la liturgie du *Rationale* est en cohérence avec une ecclésiologie liturgique bien différente de celle de l'*Ordo servandus* de Burckard qui écrit au contraire pour la messe privée, dont le prêtre est l'acteur principal sinon unique⁹⁸⁷.

⁹⁸⁴ Cf. P. SORCI, « Il missale Romano », p. 47 qui renvoie à Marc DYKMANS, *L'œuvre de Patrizi Piccolomini ou le cérémonial papal de la première renaissance*, t. 1, livre premier, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1980, p. 95 ; le titre complet de cet *Ordo missae* de Burckard est : « *Ordo servandus per sacerdotem in celebratione misse sine cantu et sine ministris secundum ritum sancte Romane ecclesie (per Reverendum Patrem dominum Iohannem Burckardum Argentinensem, sedis apostolice prothonotarium, prepositum ecclesie sancti Flrentii Haselacensis cerimoniarum dioceses, capelle sanctissimi domini nostri pape magistrum rthorico sede vulgari quodam dicendi sermone, communibus magis intelligibili, compilatus)* ».

⁹⁸⁵ J. LESELLIER, « Les méfaits du cérémoniaire Jean Burckard », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 44, 1927, p. 17, qui note que même sans avoir obtenu les grades en droit par des examens, il a la qualité suffisante pour « conduire plusieurs procès en qualité d'avocat et de procureur, puis pour être nommé notaire ».

⁹⁸⁶ M. DYKMANS, *L'œuvre de Patrizi Piccolomini*, p. 94.

⁹⁸⁷ Cf. A. MALBOIS, « La messe et l'office au XIII^e siècle d'après Durand de Mende », p. 186-201.

En vue de satisfaire à la demande d'un rite unique de la messe afin de combattre les abus, le Concile de Trente avait établi une commission chargée de faire des propositions. La commission a opté pour « une réglementation unitaire concernant au moins le début et la fin de la messe et une compilation uniforme des rubriques »⁹⁸⁸. Sans parvenir à un consensus sur l'unification rituelle, le Concile aboutit cependant à un décret *De observandis et evitandis in celebratione Missae*⁹⁸⁹ et délègue au siège apostolique la charge de poursuivre le travail. Néanmoins, la commission indiquait déjà qu'un ordre universel pour la messe serait probablement la solution pour résoudre le problème des abus.

C'est dans cette ligne que sous le pontificat de Pie V, travaille la commission responsable de la préparation du Missel de 1570 : elle aménage le Missel de la curie de 1474, en conservant la tradition rubricale de la curie romaine tout en l'appliquant à la messe privée, selon le modèle de Burckard⁹⁹⁰. Cette opération provoque une concentration du regard sur la figure du prêtre célébrant, que ce soit en termes d'actions ou de responsabilités.

Cette concentration sur la fonction sacerdotale rendait possible de traiter jusqu'au moindre détail l'action du prêtre à l'autel. Une telle posture renforçait également l'identification du prêtre au Christ et celle de la messe au sacrifice, deux accents du Concile de Trente⁹⁹¹. Dans la célébration de la messe, le prêtre est désormais l'acteur quasi unique, le servant d'autel n'étant qu'un organe témoin d'un temps où la pluralité des ministères gouvernait la messe solennelle avec la participation des fidèles⁹⁹². En outre, c'est au prêtre qu'incombe la responsabilité en cas de faute. L'ensemble des sanctions correspondant aux « abus » et « défauts » complète donc l'appareil rubrical achevant ainsi un système normatif nouveau.

2. 2 Le caractère normatif du *De Defectibus*

Les défauts qui peuvent se produire et les sanctions prenaient appui sur une tradition enracinée dans la piété eucharistique médiévale et une spiritualité fortement christocentrique

⁹⁸⁸ P. SORCI, « Il missale Romano », p. 49.

⁹⁸⁹ CONCILE DE TRENTE, 22^e session, 17 septembre 1562, Décret sur ce que l'on doit observer et éviter dans la célébration de la messe, dans : *Les conciles œcuméniques*, t. II-2 : *Les décrets de Trente à Vatican II*, sous la direction de G. ALBERIGO, éd. fr. dir. d'A. DUVAL, B. LAURET, H. LEGRAND, J. MOINGT et B. Sesboüé, Paris, Cerf, 1994, p. 736-737.

⁹⁹⁰ P. SORCI, « Il missale Romano », p. 50.

⁹⁹¹ Concile de Trente, 22^e session, 17 septembre 1562, doctrine et canons sur le très saint le sacrifice de la messe, *Les conciles œcuméniques*, t. II-2, p. 732-741.

⁹⁹² Jusqu'à nos jours, cinquante ans après l'*aggiornamento liturgico* de Vatican II, nous ressentons les conséquences de ce tournant. Assez souvent, le prêtre président est au centre de l'action liturgique non simplement comme celui que préside, mais comme un « *factotum* ». Il décide de presque tout ce qui se passera lors de la messe ; il chante les parties de la messe qui n'appartiennent pas au président de la messe ; il prend en charge le ministère de servants d'autel et de diacres : proclamer l'évangile, proposer les prières universelles, recevoir les offrandes, préparer l'autel, chercher la réserve eucharistique, faire les annonces à la fin de la messe, etc. Si la messe est concélébrée, les prêtres concélébrant se répartissent entre eux les charges et les ministères (parfois même les lectures), comme si d'autres ministres liturgiques n'existaient pas !

dont *l'Imitation de Jésus-Christ* constitue l'un des monuments les plus significatifs⁹⁹³. Les coutumiers monastiques, les ordinaires, les traités de théologie sacramentaire comme les questions 73 à 83 de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, ou les traités de liturgie comme le *De sacro altaris mysterio* d'Innocent III⁹⁹⁴ sont des témoins privilégiés d'une tradition où l'Eucharistie occupe une place très spécifique dans la conception de la vie et de la liturgie chrétienne. Depuis la crise bérengarienne au XI^e siècle en effet, on peut observer une sorte de *crescendo* en termes d'encadrement des pratiques eucharistiques.

Innocent III : une interprétation spirituelle de la question des défauts dans la Messe

Dans la perspective de Lothaire de Segni, le futur Innocent III⁹⁹⁵, la *divina lex* se manifeste dans une triade qui articule la tradition vétérotestamentaire, la tradition néotestamentaire et le temps de l'Église. Il existe donc une loi suprême qui gouverne la liturgie et la suivre est le moyen d'atteindre la promesse de Dieu. La vie sacramentaire, notamment la célébration eucharistique, consiste à suivre ce commandement, ce qui offre d'avoir part, déjà, ici et maintenant et par l'action de l'Église, à la promesse. La liturgie est le moyen symbolique qui rend présent celui qui vient sauver. La loi divine consiste à vivre la dynamique de l'eucharistie. Elle manifeste la miséricorde du Père qui fait tuer le veau gras quand il retrouve le fils qui était perdu ; elle est le pain descendu du ciel qui se donne en partage ; elle est le festin de la Sagesse qui donne un festin et distribue son vin en abondance.

La manière dont Lothaire structure son œuvre laisse entrevoir une sensibilité que l'on pourrait qualifier d'« initiatique » : d'abord vient le rite, puis un exposé et une explication. Toutefois, quand il débute son *expositio*, c'est par les ministères liturgiques (*De sex ordinibus clericorum*) qu'il commence en comparant les six degrés du ministère et les six jours de la création et en donnant une interprétation allégorique à chaque ministère⁹⁹⁶. Ainsi transparait déjà la concentration de son intérêt sur le pouvoir du prêtre, que son œuvre léguera au *Ritus servandus* de 1570.

C'est au chapitre IV, dans un commentaire des rites de la messe qu'il aborde les fautes désignées par le mot « *pericula* ». Sans concevoir un système de sanctions, le futur Innocent III traite des questions qui seront traitées par le *De defectibus* : il propose des solutions sans envisager tous les cas possibles, et moins encore leur classement. Le nombre des *pericula* est

⁹⁹³ A. AMPE et B. SPAAPEN, « Imitation de Jésus-Christ », *DSp*, t. VII-2, col. 2338-2367.

⁹⁹⁴ INNOCENT III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, p. 773-916.

⁹⁹⁵ Cf. Véronique ROUCHON MOULILLERON, « La messe en diagrammes. Innocent III, le *De Missarum Mysteriis* et son traitement graphique. Le manuscrit Munich, BSB CLM 28609 », *Revue Mabillon*, n.s., t. 26 (= t.87), p. 107-110.

⁹⁹⁶ Cf. INNOCENT III, *De sacro altaris mysterio*, PL 217, liber primus, cap. primum – cap. VIII, col. 775-779 à compléter ; les diacres sont associés à la tribu de Lévi ; les prêtres et les évêques à Aaron et sa descendance, mais aussi à Melchisédech (Gn 14 et He 7) ; le pape à Pierre, etc.

limité⁹⁹⁷ et leur exposé en est assez succinct. La préoccupation première est d'exposer leur sens théologique à partir des sources bibliques. Mais par ce moyen, il entend mettre en lumière le caractère divin de ce sacrement et de sa célébration dans la forme du Missel romain. Dès lors, ce qui est nouveau, c'est que ce modèle de normativité comporte en arrière-fond une approche dévotionnelle de l'eucharistique⁹⁹⁸. Et, s'il écrit en *particula*, en possible allusion au pain rompu pendant le rite eucharistique⁹⁹⁹, ce fait met en exergue la dimension dévotionnelle de l'exposé liturgique du *De missarum mysteriis*. Ceci est confirmé par la manière d'aborder les rites en les fondant dans les Écritures en tant que celles-ci désignent l'institution de ces rites.

Thomas d'Aquin : une interprétation théologique de la question des défauts dans la Messe

Dans le style de la théologie scolastique, Thomas d'Aquin aborde la liturgie de la messe à la question 83 et donc seulement après l'étude de l'eucharistie comme sacrement (qu. 73-82), le sujet étant abordé dans le cadre de la théologie sacramentaire scolastique : après des questions d'ordre général (qu. 73), viennent celles concernant la matière (qu. 74), la conversion eucharistique (qu. 75-77), la forme (qu. 78), les effets (qu. 79-81), et enfin le ministre (qu. 82)¹⁰⁰⁰. Plusieurs aspects de la normativité de la messe viennent dans les questions précédentes et notamment à propos de la matière (qu. 74) : une quantité déterminée de pain et de vin est-elle requise à la matière de ce sacrement ? (art. 2) ; le pain de froment est-il requis à la matière de ce sacrement ? (art. 3) ; faut-il mêler de l'eau au vin ? (art. 6) ; et encore la quantité d'eau à mettre (art. 8). Cependant c'est l'article 6 de la question 83 qui avant tout traite des défauts dans la célébration de la messe¹⁰⁰¹.

Après avoir posé la problématique au début de cet article 6¹⁰⁰², Thomas aborde d'une manière générale les *pericula* et les discussions en la matière. La conclusion se présente comme une alternative de solutions : « Ou bien en les prévenant, pour que le danger ne se produise pas. Ou bien, après coup : on corrige ce qui s'est produit ou en y portant remède, ou au moins par la pénitence de celui qui a traité ce sacrement avec négligence »¹⁰⁰³.

⁹⁹⁷ *Ibid.*, Lib. IV, cap. XI : « *Quid etiam a mure comeditur, cum sacramentum corroditur* », col. 863 ; cap. XVI : « *Quod si secessus aut vomitus post solam eucharistiae perceptionem eveniat* », col. 867 ; cap. XXIV : « *Cautela quando sacerdos post consecrationem invenit praetermissum vinum* », col. 873.

⁹⁹⁸ Cf. Michelle MACCARRONE, « Innocenzo III teologo dell'Eucaristia », *Divinitas* 10, 1966, p. 380-381.

⁹⁹⁹ Cf. V. ROUCHON MOULILLERON, « La messe en diagrammes », p. 109.

¹⁰⁰⁰ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, l'eucharistie*, t. 2, 3^a, Questions 79-83, traduction française, notes et appendices par Aimon-Marie Roguet, Paris, Éditions du Cerf/Desclée & Cie – Rome, Tournai, 1967.

¹⁰⁰¹ Voir Pierre JOUNEL, *Les premiers étapes de la réforme liturgique, II. Les rites de la messe en 1965* (« Ritus servandus. De defectibus. Ordo missae »), Paris/Tournai, Centre national de pastorale liturgique, 1965, p. 179-187, qui note que les défauts énumérés par Thomas d'Aquin se trouvent, de manière abrégée, dans le *De defectibus*

¹⁰⁰² SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, l'eucharistie*, tome second, 3^a, p. 272 : « *Utrum possit sufficienter occurrere defectus circa celebrationem hujus sacramenti occurrentibus, statuta Ecclesiae observando* ».

¹⁰⁰³ *Ibid.*, p. 276.

Sur ce point, Thomas n'innove pas : il répète la tradition sur les défauts en citant le Décret de Gratien, les conciles de Tolède, d'Arles, des décrets des papes et le Pénitentiel de Bède. Il apporte cependant une sorte de casuistique concrète traitant notamment des sanctions de ces fautes¹⁰⁰⁴.

L'Expositio officii missae de Bernadus de Parentinis

Un siècle plus tard, et dans le sillage de Thomas d'Aquin, Bernadus de Parentinis¹⁰⁰⁵ dédie une partie considérable de son *Expositio officii missae* « aux dangers et aux défauts qui se produisent à l'occasion de ce sacrement »¹⁰⁰⁶. Les *pericula* sont cependant mis à part après l'exposition de la messe, ce qui leur confère un statut d'exception sans amoindrir leur caractère juridique. Plus concis et précis que Thomas, Parentinis condense et développe le propos dans un exposé didactique. Ces prescriptions vont être reprises dans le Missel de 1570, après le *Ritus Servandus*. En effet la structure même du Missel tridentin porte la marque d'une normativité forte. Après le décret de promulgation et le calendrier, on trouve dans l'ordre : les *Rubricae generales missalis* ; le *Ritus Servandus in celebratione Missae* ; et le *De defectibus in celebratione missarum occurrentibus*. L'*Ordinarium missarum de tempore* et l'*ordo missae* viennent encore après un ensemble de prières destinées à nourrir la piété personnelle du célébrant avant et après la célébration de la messe : *praeparatio ad missam pro opportunitate sacerdotis facienda* ; *gratiarum actio post missam* ; *Aliae orationes pro opportunitate sacerdotum*. Le déroulement de la messe sera accompagné par de nombreuses rubriques.

3. Du cadre normatif de Trente à celui de Vatican II

Le Missel de Trente correspond donc à un système normatif qui se présente comme un ensemble de dispositions définitives. C'est en retrouvant une conception de la liturgie comme mémorial du mystère pascal et centre de la vie de l'Église, que la Constitution sur la liturgie autorisera une nouvelle conception des normes. Parce que la liturgie est redécouverte comme sommet et source de la vie de l'Église (SC 10) il est possible d'envisager en particulier de desserrer l'étau d'un cadre normatif qui prenait l'allure d'un carcan appliqué sans tenir compte des cultures et des situations particulières. Le chapitre premier de la présentation générale du Missel de 1970, sous le titre « Importance et dignité de la célébration eucharistique désigne le

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, p. 284 : « Si par négligence, des gouttes du précieux sang ont coulé sur le plancher, on les léchera et on raclera le plancher. S'il n'y a pas de plancher, on raclera la terre, on la brûlera et la cendre sera déposée dans l'autel ».

¹⁰⁰⁵ Cf. Pedro FERNANDEZ RODRIGUEZ, « Bernardo de Parentinis, un liturgista??? olvidado », *Ciencia Tomista*, 95/1968, 645-666.

¹⁰⁰⁶ Cf. BERNARDUS DE PARENTINIS, *Expositio officii missae. Tractatus de periculis quæ contigunt circa sacramentum Eucharistiae et de remediis eorum ex dictis Sancti Thome de Aquino*, Johann Zainer, 1487,

cadre d'une figure nouvelle de normativité qui guide l'action rituelle dans le sillage de ces axes théologiques fondamentaux¹⁰⁰⁷.

Le numéro 16 souligne en effet la place de l'eucharistie dans la vie chrétienne en tant qu'elle est l'action du Christ et du peuple de Dieu organisé hiérarchiquement :

La célébration de la messe, comme action du Christ et du peuple de Dieu organisé hiérarchiquement, est le centre de toute la vie chrétienne pour l'Église, aussi bien universelle que locale, et pour chacun des fidèles. C'est en elle en effet que se trouve le sommet de l'action par laquelle Dieu, dans le Christ, sanctifie le monde, et du culte que l'humanité offre au Père, en l'adorant dans l'Esprit Saint par le Christ Fils de Dieu. En outre, c'est dans cette célébration que les mystères de la Rédemption, au cours du cycle annuel, sont commémorés de telle sorte qu'ils sont rendus présents d'une certaine façon. Quant aux autres actions sacrées et à toutes les œuvres de la vie chrétienne, elles s'y relient, elles y trouvent leur source et leur fin. (PGMR 16).

Par ailleurs, la normativité est placée d'emblée sous le signe de la recherche de la participation active des fidèles mais aussi des ministres au sacrifice eucharistique :

Il est donc de la plus grande importance que la célébration de la messe, c'est-à-dire de la Cène du Seigneur, soit réglée de telle façon que les ministres et les fidèles, y participant selon leur condition, en recueillent pleinement les fruits que le Christ Seigneur a voulu nous faire obtenir en instituant le sacrifice eucharistique de son Corps et de son Sang, et en le confiant, comme le mémorial de sa passion et de sa résurrection, à l'Église, son épouse bien-aimée (PGMR 17).

Le choix de Trente a été de promouvoir un processus d'uniformisation des pratiques à partir du fonds liturgique de la curie romaine en vue d'une restructuration ecclésiastique dont la liturgie était la partie la plus visible. Le paradigme tridentin avait donc été façonné par le passage de la célébration dans sa forme solennelle et publique à la forme de la messe basse, ce qui avait conduit à une double adaptation des règles liturgiques : adaptation des usages de la curie romaine à la célébration par un prêtre seul et réciproquement transformation des règles de la célébration solennelle pour tenir compte de cette nouvelle économie prescriptive.

L'option du Concile Vatican II qui consiste à redéfinir la notion de liturgie à partir de la célébration du Mystère pascal considérée comme *sommet et source* de la vie de l'Église instaure une dialectique de pôles complémentaires qui n'est pas sans rappeler la distinction médiévale entre matière et forme. Certes le vocabulaire de Vatican II échappe au paradigme substantialiste pour adopter celui de l'histoire du salut, ce qui inscrit la liturgie dans un espace-temps spirituel et théologique. Mais la formule « sommet et source » tend à placer la réflexion dans une dialectique qui pourrait opposer les deux aspects.

En voulant récupérer l'ancienne perspective eschatologique des Pères de l'Église et du premier millénaire, dans laquelle la liturgie terrestre est le prélude, le gage et l'image de la

¹⁰⁰⁷ PGMR 2002, p. 30-31.

liturgie céleste, Vatican II tente de revenir au point où les approches se sont séparées. D'abord, la réalité ultime de la liturgie, son *sommet* est la révélation de l'Église peuple de Dieu, corps de Christ et Temple de l'Esprit Saint. Ensuite, la liturgie *source* est mémoire permanente de l'événement fondateur et actualisation de l'action salutaire de Dieu en faveur du monde par le Christ et dans la grâce de l'Esprit-Saint. Enfin, le culte divin est l'assurance de la présence du Christ et la réalisation de la promesse de vie en abondance : le salut est déjà advenu dans le mystère de Pâques et féconde la vie des chrétiens.

Mais parce que le texte est tissé de compromis de langage, l'interprétation de la Constitution sur la liturgie de Vatican II est toujours soumise au débat. Ainsi, en affirmant au nom de la Tradition, la continuité des formes liturgiques, l'opposition des termes fait prendre le risque de la pétition de principe. C'est par ce biais que la Constitution *Lumen gentium* sur l'Église a pu servir de clé pour interpréter la Constitution sur la Liturgie, alors qu'elle lui est postérieure. *LG* renverse en effet le binôme sommet-source pour établir un syllogisme « plus cohérent » et remplace la liturgie par l'eucharistie, une réalité beaucoup plus concrète et universellement répandue dans l'imaginaire collectif.

Ainsi s'est opérée une nouvelle concentration sur l'eucharistie et un assujettissement de la liturgie à partir d'une vision de l'Église pensée à travers une approche hiérarchique dans laquelle celui qui préside la célébration occupe une place suréminente. Dans la mesure où les fruits d'une réforme comme celle que Vatican II a promue, ne se voient que dans la durée, grâce au déploiement et aux interactions des différents documents conciliaires, c'est seulement sur une longue période que les conséquences en matière de normativité liturgique peuvent apparaître. Ceci est d'ailleurs d'autant plus vrai, que suite au « bouillonnement » qui a suivi Vatican II en matière de pratiques liturgiques, la réflexion a pu sembler être « close » par la publication des nouveaux livres liturgiques.

3. 1 *Le rapport entre l'approche juridique de la liturgie et l'uniformité*

L'impression domine que la liturgie latine après Trente est restée stable voire immuable, grâce aux modèles normatifs : elle se présentait alors comme un miroir « parfait » traduisant la « liturgie de toujours », celle qui vient de la ville Éternelle. Il est vrai que le paradigme tridentin, par la centralisation de la compétence législative entre les mains du siège apostolique, conduisait à une unité culturelle parfaite : une Église, un pape, un unique modèle culturel. En outre, la diffusion des livres par les presses vaticanes ou par des maisons d'édition se revendiquant du titre d'« imprimeurs pontificaux » renforçait cette compréhension de la normativité. Pourtant, pour la foi chrétienne, l'unique loi immuable est celle de l'amour qui est la dynamique même du mystère de l'alliance pascale. C'est pourquoi l'unité de l'Église est un

fruit du mystère pascal et non un projet humain comme le souligne la prière de Jésus dans l'Évangile de Jean. Dès lors le projet d'une unité de l'Église par l'uniformité liturgique est susceptible de susciter des résistances. Ce fut le cas durant et après Vatican II, et d'autant plus que la conscience de l'historicité des structures ecclésiales était devenue plus grande, et donc que les règlements semblaient soumis à l'inéluctable loi du changement.

Le concile de Trente a perçu en profondeur l'aspiration d'une Église latine déchirée par les conflits du XVI^e siècle. La réponse qu'il a proposée était efficace dans les circonstances d'un temps troublé. La question est de savoir si la réponse tridentine était l'unique possible et si elle a vraiment apporté la paix et l'unité ecclésiale qui était attendue. Dans les deux cas, la réponse nous semble négative. Car d'une part, pendant plus d'un millénaire, le christianisme occidental avait vécu avec une pluralité de formes liturgiques et une normativité ouverte sans que cette figure ne pose de problèmes insolubles. D'autre part, les conflits et les divisions à l'intérieur du christianisme en matière de liturgie constituent une réalité attestée dès le Nouveau Testament et notamment en raison de l'annonce de l'Évangile aux nations. L'unité de l'Église se conjugue avec des divergences culturelles. Les controverses suscitées par les courants hétérodoxes n'ont pas conduit à imposer un modèle liturgique unique à l'ensemble du christianisme. Il est donc légitime de s'interroger sur l'œuvre de la réforme issue de Trente en matière de liturgie et spécialement en matière de normes liturgiques.

L'apport de Dom Guéranger

Bernard Plongeron relève la tendance uniformisatrice dans l'Église latine et les résistances qu'elle a suscitées :

Il est un principe ancien, réglé par de nombreux conciles (généraux et œcuméniques) jusqu'à Trente (XXII^e session, 1562) qui est le suivant : toutes les églises d'un même diocèse et toutes celles d'une province ecclésiastique doivent se servir de mêmes livres, du même chant et des mêmes cérémonies que l'église métropolitaine. Les rites sont consignés dans l'*Ordinaire*, monument vénérable de la tradition de l'Église locale. Déjà, le XI^e concile de Tolède (675), dans l'Espagne wisigothique, portait des peines considérables contre ceux qui ne se conformaient pas à l'usage du Métropolitain dans la célébration des offices. Peut-être plus qu'ailleurs en Europe — l'Espagne exceptée — les usages gallicans ont largement contourné ce principe et développé une efflorescence rituelle dont le plus solide et le plus beau rameau est le rite lyonnais. Ce serait une autre longue étude que de montrer quand et où s'impose sans discussion le rite de saint Pie V en France. Que le bréviaire romain se soit heurté aux usages gallicans aux XVI^e et XVII^e siècles est un fait certain¹⁰⁰⁸.

¹⁰⁰⁸ Bernard PLONGERON, « Diversité et uniformité des liturgies gallicanes au XVIII^e siècle », dans Alfonso de Esteban ALONSO, Jean-Pierre ÉTIENVRE (éd.), *Fêtes et liturgie : actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez / Fiestas y liturgia : actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*, Casa de Velázquez/Universidad Complutense de Madrid, 12/14-XII-1988, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1988, p. 272.

Les résistances opposées par les usages locaux à l'uniformisation tridentine ne se sont pas limitées aux premières années de la période postconciliaire. Elles s'étalent sur une période longue¹⁰⁰⁹. En parallèle, certains aménagements ont été opérés sur les livres tridentins. Mais ces résistances se sont traduites par le refus d'adopter ces derniers. Ce fut le cas notamment des réformes menées par les diocèses de France au cours des XVII^e et XVIII^e siècles. Avec la montée du courant ultramontain au XIX^e siècle, ces livres révisés seront l'objet d'une bataille dans laquelle Dom Guéranger (1805-1875), le fondateur de l'Abbaye de Solesmes, apparaît comme un leader :

Notre intention, en publiant cet ouvrage, a été de satisfaire, du moins en quelque chose, à un des premiers besoins de la science ecclésiastique chez nous. Dans toute l'Europe, la Liturgie fait partie de l'enseignement ; elle a ses cours, ses professeurs spéciaux. Pourquoi, en France, partage-t-elle l'oubli dans lequel est tombée momentanément la science du Droit canonique ? Il faut bien en convenir : c'est que l'objet d'une science a besoin, avant tout, d'être fixe et déterminé, et que tandis que les diverses Églises de l'Europe sont en possession d'une Liturgie immuable et antique, nos Églises ne sont pas encore arrêtées sur leur bréviaire et leur missel. Comment bâtir sur ce sable ? Quelle harmonie ressortir dans ces règles qui n'étaient pas hier, et seront demain modifiées, ou peut-être remplacées par des règles toutes contraires ? Comment montrer la tradition, cette nécessité première de toutes les institutions catholiques, dans des formules et des usages tout nouveaux ? Soyons sincères, notre désir de *perfectibilité liturgique* ne nous a-t-il pas insensiblement réduits à l'état que saint Pie V reprochait à nos pères, au XVI^e siècle ? Qu'est devenue cette unité de culte que Pépin et Charlemagne, de concert avec les pontifes romains, avaient établie dans nos Églises ; que nos évêques et nos conciles du XVI^e siècle promulguèrent de nouveau avec tant de zèle et de succès ? Vingt bréviaires et vingt missels se partagent nos Églises, et le plus antique de ces livres n'existait pas à l'ouverture du XVIII^e siècle ; il en est même qui ont vu le jour dans le cours de quarante premières années du siècle où nous vivons¹⁰¹⁰.

Cet extrait et, au-delà, toute la préface du premier volume des *Institutions liturgiques* explicite cette volonté uniformisatrice et la nostalgie d'une liturgie romaine idéale alors que la fragmentation du paysage liturgique par les liturgies qualifiées de néo-gallicanes était devenue à cette époque un problème¹⁰¹¹. Sans entrer dans le débat sur l'œuvre de Dom Guéranger¹⁰¹², son approche de la question du rapport entre le droit et la liturgie est de grand intérêt.

Tout d'abord Dom Guéranger a été en France et même en Europe, grâce à des disciples en Allemagne (Beuron) ou en Belgique (Maredsous) le précurseur d'un renouveau liturgique appuyé sur un grand intérêt pour les sources anciennes de la liturgie. Il offre déjà une première approche de type scientifique de l'histoire de la liturgie, même si d'autres après lui, notamment

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, p. 272-277.

¹⁰¹⁰ Dom Prosper GUÉRANGER, *Les institutions liturgiques*, t. 1^{er}, 2^e édition, Victor PALME éditeur des Bollandistes, directeur général, Paris/Bruxelles, Société Générale de librairie catholique, 1878, p. LXIX-LXX.

¹⁰¹¹ *Ibid.*, ch. VI, p. 121 *sv.*, où Dom Guéranger expose les raisons pour lesquelles il soutient un projet d'unité ecclésiale qui passe par l'uniformité rituelle.

¹⁰¹² La problématique des liturgies romano-françaises mériterait une étude approfondie impossible dans le cadre de la présente recherche ; voir H. Leclercq, « Gallicane (liturgie) », *DACL*, t. VI-1, col. 473-593.

Mgr Louis Duchesne, adopteront des points de vue et des méthodes différents¹⁰¹³. Il exerce notamment un regard critique sur les sources et une attention particulière au langage et au style propres à la liturgie lui permet d'en saisir la dimension théologique et spirituelle ; il met en lumière la symbolique comme aspect central et valorise la dimension poétique des textes. En conséquence, Dom Guéranger a remis en évidence la place de la liturgie dans la vie de l'Église, et aussi dans le débat des sciences théologiques. En ce sens, il n'est pas seulement un homme moderne, mais aussi un précurseur sur les questions que développera davantage le XX^e siècle, à travers notamment le Mouvement liturgique européen, même si cela ne se fera pas toujours selon ses intuitions.

Le diagnostic de Dom Guéranger sur la situation de la liturgie à son époque consiste à souligner que l'oubli de la science liturgique allait de pair avec celui du droit canonique. Et dès lors, pour élever la liturgie au rang de science, il vise une fixation de la tradition liturgique par une étude solide des livres liturgiques assortie d'une réglementation rigoureuse et crédible. En même temps, il critique le système normatif en vigueur qu'il considère démesuré et ne correspondant plus ni à la tradition romaine ni à l'unité liturgique, image de l'unité de l'Église.

La vision de Dom Guéranger est celle d'un monde chrétien idéalisé où l'Église et la société ne font qu'un. L'ordre liturgique requiert la force juridique, et donc l'autorité de la source qui la détermine. La question du pouvoir législatif en liturgie occupe une partie significative de son œuvre. Dans ce schéma qui privilégie l'unité sur le plan rituel, la diversité des livres et des rites apparaît facilement comme une anomalie. En dépit de la volonté affichée de produire une œuvre consistante sur le plan scientifique par sa rigueur et sa méthode, en tant qu'homme d'Église, il est fortement marqué par l'identification entre la dimension ecclésiale et la dimension ecclésiastique. Ceci apparaît à la fois dans le titre de l'ouvrage, la manière d'en présenter le contenu mais aussi le public ciblé. L'approche apologétique de la dimension institutionnelle de la liturgie est donc un programme : l'auteur annonce que les *Institutions* devront être complétées par des *Institutions canoniques*.

Dom Guéranger considère le droit ecclésiastique comme un moyen efficace pour lutter contre ce qu'il voit comme la marque liturgique du gallicanisme. Le manque d'obéissance au droit de l'Église est à ses yeux la cause des dérives en liturgie. Les règles occupent donc une place remarquable dans les *Institutions liturgiques*. Il s'intéresse à l'étude des « règles » du symbolisme, au droit et à l'autorité de la liturgie, ainsi qu'à sa valeur pédagogique. La formation du clergé est dans ce cadre un objectif prioritaire et son programme scientifique en liturgie est

¹⁰¹³ Sur l'épistémologie de l'histoire de la liturgie, voir Jean-Yves HAMELINE, « Les Origines du culte chrétien et le mouvement liturgique », *LMD* 181, 1990, 51-96.

en réalité tout autant une formation sur le plan dogmatique et disciplinaire, au risque d'une part d'idéologie caractéristique de son temps¹⁰¹⁴.

Dans cette ligne ultramontaine, la relation entre liturgie et droit devient fondamentale comme moyen pour parvenir à une uniformité justifiée par la nécessité d'une unité visible de l'Église dans sa vie cultuelle. Alors que s'ébauchait un mouvement d'expansion du catholicisme à travers les grands projets missionnaires du XIX^e siècle et du premier XX^e siècle, un tel propos rendait impossible l'adaptation à d'autres cultures de manière à manifester l'œuvre du salut destinée à des peuples divers. Dom Guéranger argumente sa vision de l'uniformisation du culte en s'appuyant sur un dossier historique, dont les pièces sont attribuées au Siège apostolique, pour en asseoir l'autorité, et qui sont lues en un sens apologétique¹⁰¹⁵. L'uniformité liturgique est donc de l'ordre de la volonté de Dieu, la garantie de sa dimension surnaturelle : c'est Dieu lui-même qui a donné la forme du culte, laquelle ne peut donc être changée.

Ce raisonnement est critiquable en raison de prémisses interprétées hors contexte et dont le sens originel est détourné, et plus encore par la manière de trouver une continuité logique depuis l'Ancien Testament jusqu'à la fixation tridentine et que l'on présente comme synthèse achevée de l'histoire de la liturgie en Occident. La lecture que Dom Guéranger propose de la décrétale *Ad Gallos Episcopos* est sur ce point, révélatrice d'une posture spécifique quant à la normativité en liturgie. Ce document qui se présente comme une réponse adressée aux évêques de Gaule, a parfois été attribué au Pape Damase. Yves-Marie Duval estime qu'elle pourrait être de Saint Jérôme, et la situe entre 382 et 384. Dom Guéranger part des exigences morales (et donc de la discipline du clergé, prêtres et évêques) et doctrinales (un unique *Credo*). La question de fond n'est pas liturgique, mais doctrinale et morale. L'Église professe partout la même foi. Ce que vise Dom Guéranger, ce ne sont ni les rites du baptême, ni la formule baptismale. En décontextualisant la Décrétale, il tend à dire qu'une foi unique implique une uniformité rituelle,

¹⁰¹⁴ Voir par exemple, Dom Prosper GUÉRANGER, *Les institutions liturgiques*, t. 1^{er}, p. 19-20 : « Durant toute cette époque primitive, les traditions liturgiques ne sont point flottantes et arbitraires, mais précises et déterminées : elle se produisent toujours les mêmes. On voit clairement qu'elles ne sont point d'invention de l'homme mais imposées par Dieu lui-même ; car le Seigneur loue Abraham d'avoir gardé non-seulement ses lois et préceptes, mais encore ses cérémonies. La loi mosaïque fut promulguée en son temps, à l'effet de donner une forme plus précise encore et plus solennelle à la liturgie, de créer un corps de Prêtres présidé par un Pontife souverain, de fixer, au moyen de règlements écrits, des traditions jusqu'alors conservées pures, mais dont la défection générale des peuples menaçait l'intégralité. Toutefois, avant que Moïse montât sur le Sinaï, où il devait recevoir cette loi, déjà l'Agneau pascal avait été immolé au milieu des rites les plus mystérieux, et déjà le chef des Hébreux avait chanté l'hymne du passage de la mer Rouge, pendant que Marie, à la tête du chœur des vierges d'Israël, l'accompagnait du son des instruments sacrés. »

¹⁰¹⁵ *Ibid.*, p. 124 ; Dom Guéranger attribue l'axiome « *si una traditio est, una debet disciplina per omnes ecclesias custodiri* » au Pape Sirice ; de même l'adage de Prosper d'Aquitaine « *ut legem credendi lex statuat supplicandi* » (*lex orandi, lex credendi*) est attribué au Pape Célestin ; voir : Yves-Marie DUVAL, *La décrétale Ad Gallos Episcopos : son texte et son auteur*, texte critique, traduction française et commentaire, Supplements to Vigiliae Christianae, formerly Philosophia Patrum, Texts and Studies of Early Christian Life and Language, J. Den BOEFT, J. VAN OORT, W.L. PETERSEN, D.T. RUNIA, C. SCHOLTEN, J.C.M VAN WINDEN (Éditeurs), Volume LXXIII, Leiden/Boston, Brill, 2005, p. 1-9 et 36-39 ; voir aussi AUGUSTIN, Lettre 217, PL 33, p. 978-989.

ce qui ne fut jamais le cas ni en Occident ni en Orient, et ni pour le baptême, ni pour l'eucharistie. La diversité des rites pouvait se conjuguer avec la communion dans la foi. Ce sont les hérésies qui obligeaient parfois au nom de la foi de prescrire certaines formes liturgiques. En cela Dom Guéranger est tributaire des représentations de son époque et du courant ultramontain dans lequel il se situe, qui identifie, conformément au *Commonitorium* de Vincent de Lérins la Tradition, à ce qui a été tenu partout, toujours et par tous¹⁰¹⁶. Il est aussi tributaire d'une science historique qui n'a pas encore déployé toute ses potentialités quant à la datation et à l'attribution des textes. L'approche herméneutique des sources liturgiques et de l'histoire ecclésiastique demeure encore à l'état embryonnaire.

En matière de normativité, sa pensée est structurée par l'idée que le principe surnaturel surplombe le contenu de la liturgie et en assure l'orthodoxie. La *perfection en ce domaine* n'est pas d'ordre esthétique, mais dans une apostolicité idéalisée. La clôture juridique est donc élevée au niveau d'une métaphysique dans laquelle, c'est la loi divine qui institue le culte : la règle fait tenir un système fermé. Ce paradigme préexistait mais l'œuvre de Dom Guéranger va le renforcer et il fonctionne comme un courant souterrain tout au long du XX^e siècle et même au-delà de la réforme liturgique de Vatican II.

En effet, la Constitution sur la liturgie de Vatican II s'inscrit dans le sillage d'une analogie entre unité et uniformité sur la base de l'enseignement du Concile de Trente. C'est ainsi que, avec de réelles différences cependant, l'*aggiornamento* liturgique de Trente et celui de Vatican II se correspondent sous plusieurs aspects. Pour des raisons semblables à celles de l'œuvre tridentine, l'uniformité rituelle imposée à l'Église latine demeure l'une des marques de la réforme liturgique issue de Vatican II. Le processus d'aménagement et de transformation des normes et le passage du *Ritus Servandus* et du *De Defectibus* à la *Présentation générale du Missel romain* constitue une sorte de paradigme de cette continuité.

3.2. Des rubriques du Missel de 1570 à la Présentation générale du Missel romain

L'histoire du Missel de St Pie V montre qu'il a fait l'objet de certaines adaptations en dépit de sa présentation comme norme intangible. Dès le 7 juillet 1604, soit seulement une trentaine d'années après *Quo primum*, Clément VIII publie une nouvelle édition typique du Missel romain, tandis qu'Urbain VIII fait de même en 1634. Il est vrai que les principaux changements de ces deux éditions typiques portaient sur le sanctoral du calendrier liturgique en raison de l'introduction de nouvelles fêtes. Mais certains aménagements concernaient l'euchologie et précisaient ou corrigeaient également certaines rubriques touchant au canon de

¹⁰¹⁶ S. VINCENT DE LÉRINS, *Le Commonitorium*, Introduction, traduction et notes par Michel Meslin, Namur, Soleil Levant, 1959.

la messe. Cependant il faudra attendre ensuite le pontificat de Léon XIII, pour qu'en 1889, une nouvelle édition typique du Missel romain soit publiée.

C'est le XX^e siècle qui ouvre une période de mutations significatives, à commencer par l'œuvre de réforme entreprise par Pie X et qu'achève Benoît XV en 1920. Mais c'est surtout Pie XII qui, dans la mouvance des intuitions du Mouvement liturgique, en modifiant les célébrations du Triduum Pascal, sans pour autant publier une nouvelle édition typique, donne l'impulsion décisive¹⁰¹⁷. Jean XXIII publie en 1962, la dernière édition typique du Missel tridentin, avec des modifications qui non seulement affectent le calendrier liturgique, mais aussi les rubriques. Cette édition avait été précédée par la publication en 1960 d'un nouveau code des rubriques du bréviaire et du Missel romain qui avait semblé à l'époque apporter de réelles simplifications à un édifice normatif complexe et perçu comme trop lourd¹⁰¹⁸. Jusqu'à la publication du Missel de 1970 toutefois, on peut dire que l'économie générale de la discipline liturgique et sa rationalité juridique, demeurent fondamentalement sans modification substantielle. Ce régime est caractérisé par le poids de l'appareil rubrical conçu avant tout comme une protection du déroulement rituel contre toute déviation et la garantie de la validité des sacrements¹⁰¹⁹.

Le système normatif issu de la réforme tridentine s'est donc consolidé peu à peu en dépit des aménagements mineurs qui étaient souvent commandés par la nécessité de l'adaptation à de nouvelles réalités. Mais ces aménagements manifestent à leur manière, certains points de résistance du modèle de normativité ouverte que nous avons repéré durant le premier millénaire. Néanmoins les retouches concernant les normes ont le plus souvent été guidées par un réflexe juridique qui pensait une discipline universelle comme modèle unique pour faire face à la question liturgique.

L'enseignement de l'Église en ce domaine, dont les manuels de liturgie sont une sorte de miroir, constitue un autre lieu d'observation de cette structure fondamentale de la normativité. Même après les publications du Mouvement liturgique comme *L'Esprit de la liturgie* de Romano Guardini (1918)¹⁰²⁰ ou *l'Essai de manuel fondamental de liturgie* de Dom Lambert Beauduin (1913)¹⁰²¹, les manuels transmettent ce système de normes avec notamment la division entre les sacrements qui sont traités dans le cadre de la dogmatique et de la liturgie

¹⁰¹⁷ Cf. Herman A. P. SCHMIDT, *Hebdomada Sancta. Volumen primum. Contemporanei textus liturgici documenta plana et bibliographia. Volumen alterum. Fontes historici. Commentarius historicus*. Rome, Fribourg, Barcelone, Herder, 1956-1957.

¹⁰¹⁸ *Codex Rubricarum*, 25 juillet 1960 ; tr. fr. : *Le nouveau code des rubriques du Bréviaire et du Missel romain*, LMD 63bis, 1960.

¹⁰¹⁹ Pour limiter l'ampleur de cette recherche, nous avons privilégié la messe et ses transformations ; pour ce qui est de la Liturgie des Heures, voir Honoré VINCK, *Pie X et les réformes liturgiques de 1911-1914. Psautier, bréviaire, calendrier et rubriques*, Münster, Aschendorff, « LQF » 102, 2014.

¹⁰²⁰ Cf. *supra.*, p. 45.

¹⁰²¹ Cet essai a été publié d'abord dans *Les Questions liturgiques*, t. 3, 1912-1913, p. 55-66, 143-148, 201-209, 271-280 ; t. 4, p. 350-361 ; dans *Les Questions liturgiques paroissiales*, t. 5, 1920, p. 83-90, 217-228 ; t. 6, 1921, p. 45-56, 192-206.

vue à partir d'un code de rubriques. Parmi bien d'autres possibles, le manuel d'instruction religieuse de l'abbé Auguste Boulenger, publié en 1917, et réédité à maintes reprises, en est un bon exemple¹⁰²². La troisième partie présente la théologie de chaque sacrement selon la *ratio* scolastique, matière et forme et ministre. Mais la quatrième partie définit la liturgie comme « l'ensemble des *règles* établies par l'Église dans toutes les choses qui concernent le culte public ». Et il précise : « ces règles ou "rubriques" (...) émanent aujourd'hui de la Sacrée Congrégation des Rites, instituée en 1588 par Sixte-Quint dans le but de fixer les rites et les cérémonies du culte et de veiller à leur maintien et leur exacte observation »¹⁰²³. La liturgie est comprise à partir de l'horizon des rubriques, celles-ci étant référées à une autorité qui a la charge de légiférer mais aussi de veiller à l'exécution exacte des actes du culte catholique. Le décalage entre cette définition et celle de la constitution *Sacrosanctum Concilium*, qui accorde à la liturgie la place de « sommet » et de « source » de la vie de l'Église, est donc fondamental. Sur la base d'un ressourcement en tradition dans la théologie des Pères de l'Église et d'une redécouverte de la notion de mystère liturgique, Vatican II opère ainsi un déplacement radical quant au fondement du système normatif en matière de liturgie. Cependant la problématique ancienne des normes ressurgit très vite lorsque les catégories du système tridentin réapparaissent à la faveur de nouvelles questions.

Dans la deuxième moitié du XX^e siècle, une série de documents du magistère¹⁰²⁴, la fondation de plusieurs instituts et revues de liturgie, mais aussi une importante production bibliographique vont soutenir une démarche de révision et de restructuration des rites que conduira, dans les années postconciliaires, le *Consilium* c'est-à-dire l'organisme nommé par Paul VI en 1964 pour la mise en œuvre de la Constitution *Sacrosanctum Concilium*.

Avant la publication de la constitution apostolique *Missale Romanum* du 3 avril 1969 qui promulguait la nouvelle édition typique du Missel romain, Paul VI avait lui-même célébré selon le nouveau rite de la messe. Il était conscient des débats et difficultés de l'*aggiornamento* en cours, et il l'a accompagné de très près¹⁰²⁵.

¹⁰²² Auguste BOULENGER, *La doctrine catholique. Manuel d'instruction religieuse à l'usage des maisons d'éducation et des catéchistes volontaires (brevet d'instruction religieuse)*, troisième et quatrième partie : *Les moyens de sanctification. La liturgie*, 9^e édition soigneusement revue et corrigée, cours supérieur, Paris/Lyon, Librairie catholique Emmanuel Vitte, 1930.

¹⁰²³ *Ibid.*, p. 176.

¹⁰²⁴ Parmi les principaux documents, on peut nommer notamment dans l'ordre chronologique : 20 novembre 1947 : *Mediator Dei* ; 3 septembre 1958 : Instruction *De musica sacra* ; 25 juillet 1960 : *Codex Rubricarum* ; 23 juin 1962 : *Ritus servandus in celebratione Missae* ; 4 décembre 1963 : Constitution conciliaire *Sacrosanctum Concilium* sur la sainte Liturgie ; 25 janvier 1964 : *Motu proprio Sacram Liturgiam* ; 26 septembre 1964 : Instruction *Inter Oecumenici* pour l'exécution de la constitution sur la liturgie ; 27 janvier 1965 : *Ordo Missae*, ordinaire de la messe ; 27 janvier 1965 : *Ritus servandus in celebratione Missae* ; 7 mars 1965 : *Ritus servandus in concelebratione Missae* ; 7 mars 1965 : *Ritus communionis sub utraque specie* ; 3 septembre 1965 : Lettre encyclique sur la sainte eucharistie *Mysterium Fidei* ; 17 avril 1966 : *De Oratione communi seu fidelium* ; 5 Mars 1967 : Instruction sur la musique dans la liturgie *Musicam Sacram*.

¹⁰²⁵ Sur l'histoire de la réforme et le travail du *Consilium*, voir Annibale BUGNINI, *La réforme de la liturgie (1948 – 1975)*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015, original italien : *La Riforma Liturgica 1948–1975*, Rome, Edizioni Liturgiche, 1983 ; 2^e éd.

Un changement inachevé

Sacrosanctum Concilium exprime à plusieurs reprises le vœu des pères conciliaires en vue d'une révision générale des institutions liturgiques : celle des livres d'une manière générale (SC 25), de la discipline de telle sorte que soit favorisée une participation active, pleine, consciente et fructueuse aux célébrations (SC 30-31), de l'ordinaire de la messe (SC 50), des rites sacramentels (SC 62), de la liturgie des Heures (SC 88), et de l'année liturgique (SC 107). Il faut souligner que vingt et une fois se trouve mentionné explicitement que cette révision constitue un principe appartenant à la nature même de liturgie :

Pour que le peuple chrétien bénéficie plus sûrement des grâces abondantes dans la liturgie, la sainte Mère l'Église veut travailler sérieusement à la restauration générale de la liturgie elle-même. Car celle-ci comporte une partie immuable, celle qui est d'institution divine, et des parties sujettes au changement qui peuvent varier au cours des âges ou même le doivent, s'il s'y est introduit des éléments qui correspondent mal à la nature intime de la liturgie elle-même, ou si ces parties sont devenues inadaptées. (SC 21)¹⁰²⁶.

Cette insistance peut s'expliquer par une prise de conscience assez vive à l'époque du caractère excessif de l'édifice normatif qui s'était lentement complexifié et pétrifié au cours du temps. De plus le développement de la réflexion théologique au XX^e siècle, auquel participait le Mouvement liturgique mettait en lumière les impasses de quatre siècles de fixité cérémonielle et de ses répercussions pastorales.

Comme il en fut lors du Concile de Trente, c'est au siège romain et à ses institutions que les pères de Vatican II remettent la charge de la révision, tâche impossible à réaliser par le Concile lui-même, mais dont il avait pris soin de fixer les principes fondamentaux (*altiora principia*). Le *modus procedendi* de Vatican II a donc hérité du processus de centralisation et d'uniformisation que nous avons relevé. Certes par son caractère international, la composition même du *Consilium* corrigeait ce phénomène. Certes encore, le processus de révision comportera une restructuration de la Congrégation des Rites. Mais c'est, à l'instar de la réforme tridentine, « d'en-haut » que se fera la réforme des livres après Vatican II.

La Constitution Apostolique *Missale Romanum*¹⁰²⁷ dévoile les continuités et les différences entre le Missel tridentin et celui de Vatican II. Dès le premier paragraphe, Paul VI établit un parallèle entre le Missel romain et « la norme de la célébration de l'Eucharistie »¹⁰²⁸. Le missel reste bien un « livre-norme » dont l'autorité de saint Grégoire le Grand assure la

La riforma liturgica (1948-1975). Nuova edizione riveduta e arricchita di note e di supplementi per una lettura analitica, Rome, Edizioni Liturgiche, BEL.S 30, 1997 ; *La réforme de la liturgie (1948 – 1975)*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015.

¹⁰²⁶ Cf. SC 25, 31, 50, 62, 66, 71, 72, 73, 76, 77, 79, 80, 81, 88, 91, 93, 107, 128 et appendice sur la date de Pâques et sur le calendrier.

¹⁰²⁷ *PGMR* 2002, p. 15-20.

¹⁰²⁸ *Ibid.*, n. 1, p. 15.

marque de continuité de la Tradition et désigne comme une source de sainteté. La méthode utilisée pour l'élaboration du Missel tridentin est mise en parallèle avec celle de ce nouvel *aggiornamento*. L'option fondamentale consiste à dire que si le travail effectué après Trente garde toute sa valeur, c'est parce qu'il plongeait ses racines dans la Tradition liturgique de l'Église romaine. Et dans la même logique, celui réalisé après Vatican II, plonge encore davantage dans la Tradition en considérant des sources plus anciennes celles de l'Orient comme celles de l'Occident¹⁰²⁹. Souligner la valeur de la recherche sur les sources mais en même temps prendre en compte la dimension œcuménique entraine dans une cohérence inscrite dans les premiers mots de la Constitution conciliaire sur la liturgie :

Puisque le saint Concile se propose de faire progresser la vie chrétienne de jour en jour chez les fidèles ; de mieux adapter aux nécessités de notre époque celles des institutions qui sont sujettes à des changements ; de favoriser tout ce qui peut contribuer à l'union de tous ceux qui croient au Christ, et de fortifier tout ce qui concourt à appeler tous les hommes dans le sein de l'Église, il estime qu'il lui revient à un titre particulier de veiller aussi à la restauration et au progrès de la liturgie (SC 1).

Le point de départ était donc essentiel : la norme de la célébration de l'eucharistie demeure le livre. Sans doute, le genre littéraire d'une Constitution apostolique promulguant un livre liturgique commandait en partie une telle approche. On peut regretter que le mystère pascal et le commandement nouveau qui fondent la célébration de l'eucharistie ne président pas à ce texte définissant une nouvelle normativité liturgique. Celle-ci se trouve ramenée à celle du livre, ce qui obscurcit la normativité propre de la liturgie. Suivre la figure liturgique consignée dans le livre (l'herméneutique du livre et de ses normes relevant d'une autre problématique) est considéré comme suffisant à l'image des missionnaires ayant répandu dans le monde entier le Missel tridentin, ou à l'exemple des saints qui se sont nourris spirituellement de ses prières. Enfin, c'est l'obéissance au livre qui fait autorité de même qu'aux règles qu'il expose, lesquelles sont la voie de l'unité dans la catholicité¹⁰³⁰. La tension entre unité et uniformité n'est donc pas vraiment dépassée et l'approche juridique héritée du Moyen Âge poursuit sa course en tant que principe d'uniformisation à travers le souci d'assurer l'unité de l'Église.

La relation entre droit et liturgie est tellement prégnante, que la considération bienveillante envers les traditions orientales, n'empêche pas d'accorder au « *canon actionis* » le statut de « règle de l'action sacrée »¹⁰³¹. Ainsi, le missel apparaît comme un instrument de « l'unité parfaite de l'Église »¹⁰³². La tension entre liturgie et sacramentaire reste également en suspens dans un cadre de pensée où le livre est censé protéger l'orthopraxie par son appareil

¹⁰²⁹ *Ibid.*, n. 4, p. 16.

¹⁰³⁰ *Ibid.*, n. 5, p. 17 ; n. 14, p. 19.

¹⁰³¹ *Ibid.*, n. 6, p. 17.

¹⁰³² *Ibid.*, n. 11, p. 19.

normatif. A l'exception du Missel romain à l'usage du Zaïre, et sous réserve des nombreuses adaptations des rites proposées par la *PGMR*, c'est l'uniformité rituelle qui continue de s'imposer à toute l'Église.

4. La Présentation Générale du Missel Romain : un nouveau modèle de normativité liturgique

Par son contenu, la *Présentation générale* dépasse de beaucoup ce que signifie son titre et que *Missale Romanum* présente ainsi :

Tout d'abord, dans une présentation générale, qui sert de préface au livre, on expose les règles nouvelles de la célébration de la messe, tant en ce qui concerne les rites et les fonctions de chacun des participants qu'en ce qui traite des objets nécessaires et de la disposition des lieux de culte¹⁰³³.

La fonction normative de la *PGMR* se présente comme une porte d'entrée à l'instar du *Ritus servandus* du Missel de 1570. Le Missel de 1970 entre donc dans la même dynamique normative. Les rites sont programmés par des normes qui conditionnent leur mise en œuvre. Toutefois, si la structure générale des deux missels est apparemment semblable, la dynamique interne des deux édifices comporte des différences essentielles. C'est un autre type de normativité que la réforme de Vatican II a engendré et que révèle le plan même de la *PGMR*.

Le premier chapitre et surtout le préambule ajouté dans un deuxième temps à la première version de la *PGMR* publiée le 3 avril 1969, afin de répondre à des contestations qui s'étaient manifestées très vite et avec une réelle vivacité¹⁰³⁴, offrent des exposés théologiques sur l'eucharistie. Les chapitres II, III, VI (n. 297-310), VII et VIII remplacent globalement les *Rubricae generales missalis* et le chapitre IV, le *Ritus servandus in celebratione missae*. Le traité *De defectibus* du Missel de 1570 ne réapparaîtra qu'en 2004, avec la publication par la Congrégation pour le culte divin de l'Instruction *Redemptionis sacramentum* dont le sous-titre « sur certaines choses à observer et à éviter concernant la très sainte Eucharistie » désigne une volonté explicite de continuité avec le document tridentin¹⁰³⁵. Cependant certains aspects du

¹⁰³³ *Ibid.*, n. 5, p. 17.

¹⁰³⁴ La première édition de la *PGMR* est publiée le 3 avril 1969 ; elle fera très vite l'objet de constations notamment à travers un texte anonyme publié avec la signature des Cardinaux Ottaviani et Bacci sous le titre *Bref examen critique du Nouvel ordo Missae* ; ce préambule a été ajouté dans la première édition typique du Missel romain datée du 26 mars 1970.

¹⁰³⁵ CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, Instruction *Redemptionis Sacramentum*, 25 mars 2004 « sur certaines choses à observer et à éviter concernant la très sainte Eucharistie » ; le chapitre III porte le titre : « La célébration correcte de la sainte Messe » ; il est précisé que cette instruction signée par le Cardinal F. Arinze et Mgr D. Sorrentino, a été « préparée par la Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements, selon le mandat du Souverain Pontife Jean-Paul II, en collaboration avec la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, a été approuvée par le même Souverain Pontife, le 19 mars 2004 ».

De defectibus comme les défauts concernant la matière du pain et du vin sont traités au chapitre VI (n. 281-286).

Toutefois, c'est la problématique d'ensemble de la *PGMR* qui se révèle très différente d'une législation disciplinaire antérieure où les défauts étaient classés en fonction de leur gravité. Les pratiques liturgiques y reposent sur un exposé théologique, mais elles ne sont pas assorties de sanctions en cas de défauts¹⁰³⁶. En définitive, il y a plus de différences que de correspondances entre le fond de la *PGMR* et l'ensemble normatif du Missel de St Pie V, même si la structuration des deux missels semble, au moins à première vue, assez proche. En dépit des rapprochements formels dans la distribution de la matière, la normativité inscrite dans le Missel de 1970 obéit en effet à une nouvelle conception.

4. 1 Le système normatif de la Présentation Générale du Missel Romain

Le préambule et le chapitre I de la *PGMR* composent un ensemble qui vise à affirmer la fidélité du nouveau Missel à la Tradition liturgique de l'Église catholique et en même temps le souci de l'« adaptation » aux conditions nouvelles selon les deux principes de la Constitution conciliaire : maintien de « la saine tradition » et ouverture « à un progrès légitime »¹⁰³⁷. Il s'agit donc à la fois d'un approfondissement et aussi d'une explicitation du contenu synthétique exposé par la constitution apostolique *Missale Romanum* avec une approche conjuguant théologie et pastorale de la Messe. La dimension normative du Missel est affirmée dès le premier paragraphe du préambule¹⁰³⁸ et au deuxième paragraphe du premier chapitre¹⁰³⁹. Il y a donc là une volonté explicite d'affirmer le caractère normatif de l'entreprise.

La célébration de l'eucharistie est présentée comme sommet de l'action du Christ et du peuple de Dieu, centre de la vie chrétienne et source pour les autres actions sacrées. S'il est juste d'accorder à l'eucharistie cette place suréminente, on pourrait cependant relever que c'est

¹⁰³⁶ Cf. *L'Art de célébrer la messe (PGMR 2002)*, p.124-125 n. 324 : ce qu'il faut faire quand on oublie de mélanger le vin et l'eau ; n. 320, sur le pain azyme fait de pur froment ; n. 322 sur le vin, fruit de vigne ; les différentes éditions de la *PGMR* ne suivent pas la même numérotation ; dans la mesure où cela est nécessaire, nous mettons désormais en note les références aux différentes éditions ; ici voir *Pour célébrer la messe : traduction officielle de la Présentation générale du Missel romain ; directeur des messes d'enfants ; les messes de petits groupes*, Chambray-lès-Tours, CLD, 1990, n. 286, 282 et 284, p. 85-86 (texte et numérotation correspondant aux première et deuxième éditions typiques).

¹⁰³⁷ Cf. *SC 23, supra*, p. 38.

¹⁰³⁸ *PGMR 2000*, Préambule, n. 1 : « Alors qu'il allait célébrer avec ses disciples le repas pascal où il institua le sacrifice de son Corps et de son Sang, le Christ Seigneur ordonna de préparer une grande salle aménagée (Lc 22, 12). L'Église a toujours estimé que cet ordre la concernait, en ce qu'il réglait la disposition des esprits, des lieux, des rites et des textes relatifs à la célébration de la sainte Eucharistie. De même, les règles d'aujourd'hui qui ont été prescrites en s'appuyant sur la volonté du II^e concile oecuménique du Vatican et le nouveau Missel que l'Église de rite romain utilisera désormais pour célébrer la messe prouvent cette attention de l'Église, sa foi et son amour inchangés envers ce plus grand des mystères qu'est l'Eucharistie, et témoignent de sa tradition continue et ininterrompue, quelles que soient les nouveautés qui y ont été introduites ».

¹⁰³⁹ *Ibid.*, n. 17 : « Il est donc de la plus grande importance que la célébration de la messe, c'est-à-dire de la Cène du Seigneur, soit réglée de telle façon que les ministres et les fidèles, y participant selon leur condition, en recueillent pleinement les fruits que le Christ Seigneur a voulu nous faire obtenir en instituant le sacrifice eucharistique de son Corps et de son Sang, et en le confiant, comme le mémorial de sa passion et de sa résurrection, à l'Église, son épouse bien-aimée ».

la liturgie, et non la seule eucharistie, que SC 10 désigne comme sommet et source. Mais pour ce qui concerne notre propos, il faut souligner que la question de la dimension normative ne vient qu'après l'exposé de ce fondement théologique, et que celle-ci s'impose également aux ministres et aux fidèles et pas seulement aux ministres.

Parce que le préambule résulte d'une volonté de répondre à des contestations qui touchaient précisément le rapport à la Tradition¹⁰⁴⁰, il met cependant en avant le lien entre le Missel tridentin et celui de Vatican II, en s'appuyant sur la continuité de l'euchologie lue à partir de l'adage *lex orandi, lex credendi*. Mais c'est le mystère du salut célébré qui donne ici à l'adage sa signification profonde, un mystère que la liturgie de l'Église actualise. De même le rappel de la dimension sacrificielle, de la doctrine de la transsubstantiation et de la place du sacerdoce, elle-même référée à la figure du Christ prêtre, constituent autant de marques destinées à répondre à ceux qui voyaient une rupture de Tradition dans le nouveau Missel. On voit ainsi combien la polémique contre la réforme liturgique de Vatican II, polémique qui trouvera dans le Motu proprio *Summorum Pontificum* (7 juillet 2007)¹⁰⁴¹ une reconnaissance, a conduit à installer une tension durable entre la logique de la Constitution conciliaire centrée sur l'actualisation du Mystère pascal, et celle de textes postérieurs qui, pour affirmer l'absence de rupture dans la tradition empruntent au modèle théologique et normatif de l'héritage reçu depuis le Concile de Trente.

Les deux pôles de la célébration de la messe, la Parole proclamée et l'eucharistie, dont l'unité est affirmée par la Constitution conciliaire¹⁰⁴², se trouvent en partie obscurcis par cette réaffirmation du lien entre le sacrifice et le sacerdoce ministériel, ce qui comporte également le risque de ne plus vraiment situer correctement le rôle du sacerdoce commun des fidèles souligné par *Sacrosanctum Concilium* en reprenant l'enseignement de *Mediator Dei* :

Aussi l'Église se soucie-t-elle d'obtenir que les fidèles n'assistent pas à ce mystère de la foi comme des spectateurs étrangers et muets, mais que, le comprenant bien dans ses rites et ses prières, ils participent de façon consciente, pieuse et active à l'action sacrée, soient formés par la Parole de Dieu, se restaurent à la table du Corps du Seigneur, rendent grâces à Dieu ; qu'offrant la victime sans tache, non seulement par les mains du prêtre, mais aussi en union avec lui, ils apprennent à s'offrir eux-mêmes et, de jour en jour, soient consommés, par la

¹⁰⁴⁰ Voir FRATERNITE SACERDOTALE SAINT-PIE X, *Le problème de la réforme liturgique, La messe de Vatican II et de Paul VI, Étude théologique et liturgique*, Étampes, Clovis, 2001, notamment l'adresse au Saint Père de Mgr Bernard Fellay, p. 6-7 : « La lecture de ce document (c'est-à-dire l'ouvrage intitulé *Le problème de la réforme liturgique*) manifeste clairement, croyons-nous, que la "théologie du mystère pascal", à qui porte fut laissée ouverte à l'occasion du concile Vatican II, est l'âme de la réforme liturgique. Parce qu'elle est réductrice du mystère de la Rédemption ; parce qu'elle considère le sacrement uniquement dans son rapport au "mystère" ; parce que la conception qu'elle se fait du "mémorial" altère la dimension sacrificielle de la messe, cette "théologie du mystère pascal" éloigne dangereusement la liturgie postconciliaire de la doctrine catholique, à laquelle cependant la conscience chrétienne demeure liée à jamais ».

¹⁰⁴¹ Cf. *supra*, note p. 21.

¹⁰⁴² SC 56 : « Les deux parties qui constituent en quelque sorte la messe, c'est-à-dire la liturgie de la parole et la liturgie eucharistique, sont si étroitement unies entre elles qu'elles constituent un seul acte de culte ».

médiation du Christ, dans l'unité avec Dieu et entre eux pour que, finalement, Dieu soit tout en tous (SC 48)¹⁰⁴³.

La relation entre table de la parole et table de l'eucharistie¹⁰⁴⁴ mais aussi celle des sacrements de l'Initiation chrétienne (baptême, confirmation, eucharistie) se trouve aussi inversée par ces insistances. Une ecclésiologie fondée sur le ministère considéré comme l'exercice d'un pouvoir sacerdotal refait surface à la faveur de la volonté de présenter le nouveau Missel comme le « témoignage d'une foi inchangée »¹⁰⁴⁵. Par ailleurs, l'usage d'expressions comme « selon l'ancienne norme des Pères »¹⁰⁴⁶, « la règle de prière de l'Église romaine » et « le dépôt de la foi légué par les récents conciles »¹⁰⁴⁷, soulignent une continuité de ce qui apparaît comme la tradition normative dans l'Église.

En tant que texte commandé par une posture apologétique à l'égard de la réforme qui était en cours, le préambule de la PGMR manifeste deux aspects essentiels de la normativité dans la période postconciliaire. D'une part, c'est la difficulté pour le nouveau système normatif de se frayer un chemin alors même que l'histoire a laissé des traces profondes dans les institutions et plus encore dans les mentalités qui apparaît ainsi en creux. D'autre part, c'est en raison d'un contexte difficile, par un nouvel appel à l'autorité d'une norme présentée comme universelle et appuyée sur le pouvoir législatif du Siège apostolique en ce domaine, que l'on a imposé le nouveau Missel alors même que c'était une adhésion profonde aux grands principes de Vatican II qui était espérée.

a) Un système normatif hybride

La réforme liturgique demandée par Vatican II était l'opportunité d'adapter l'expérience accumulée depuis l'Antiquité en matière de normes à de nouveaux besoins ecclésiaux. La PGMR résulte d'un *aggiornamento* qui conjugue la codification apportée par le Moyen Âge et reprise par la réforme tridentine, avec de nouvelles orientations pastorales et une nouvelle approche de la législation en matière de liturgie. Par son contenu et plus encore par sa manière d'aborder les questions, elle n'est par conséquent pas un simple décalque des rubriques du Missel tridentin. Le nouveau livre est assorti d'une proposition pastorale exigeante appuyée sur le motif de la participation active des fidèles aux actions liturgiques¹⁰⁴⁸. Aucune réforme

¹⁰⁴³ Le texte conciliaire renvoie ici à une source patristique : Cf. SAINT CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur l'Évangile de St Jean*, livre XI, c. XI-XII, PG 74, 557-564.

¹⁰⁴⁴ Cf. *supra*, p. 63, DV 21.

¹⁰⁴⁵ PGMR 2002, p. 21-24.

¹⁰⁴⁶ *Ibid.*, p. 24.

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰⁴⁸ Cf. SC notamment n. 14, 26-27, 30, 48, 50 ; PGMR 2002, n. 18, 19.

antérieure n'avait revu avec une telle profondeur un héritage complexe devenu trop lourd. Ce modèle appelait donc à un véritable renouvellement des habitudes. Cependant ce travail de recomposition du système normatif qui en raison du primat accordé à une approche théologique du fait liturgique, visait en première ligne à renouer avec le paradigme normatif de l'Antiquité où la normativité était guidée par la dynamique propre de la vie liturgique, s'est trouvé bridé par le poids et la force du système normatif spécifique de l'époque moderne auquel la réforme tridentine avait donné une force sans égale. Ce caractère hybride de la *PGMR* lui confère un statut difficile à déchiffrer. En qualifiant d'hybride ce nouveau modèle normatif, il s'agit ici de désigner le fait que la *PGMR* comporte des propositions normatives dont les sources et la portée sont diverses. L'hybridation apparaît particulièrement lorsqu'on compare les dispositions de la *PGMR* à celles du *Ritus Servandus* de 1570.

Le *Ritus Servandus* était comme on l'a vu, centré de manière quasi exclusive sur l'agir d'un prêtre solitaire, qui occupe le centre de gravité d'une messe, dont les règles le concernent lui et lui seul. Au contraire la *PGMR* place l'assemblée au centre du dispositif, mais il s'agit d'une assemblée organisée hiérarchiquement comme le souligne l'introduction du chapitre III sur les « offices et les ministères à la messe » :

La célébration eucharistique est l'action du Christ et de l'Église qui est le peuple saint réuni et organisé sous l'autorité de l'évêque. C'est pourquoi elle concerne le Corps tout entier de l'Église ; elle le manifeste et l'affecte ; en réalité, elle atteint chacun de ses membres, de façon variée, selon la diversité des ordres, des fonctions et de leur participation effective. De cette manière, le peuple chrétien, « race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple racheté », manifeste sa cohésion et son organisation hiérarchique. C'est pourquoi tous, ministres ordonnés ou fidèles laïcs, en accomplissant leur fonction ou leur office, feront tout ce qui leur revient, et cela seulement (*PGMR* 91).

Le numéro 112 place au premier rang « la messe présidée par l'évêque entouré par son presbyterium, des diacres et des ministres laïcs et à laquelle le saint peuple de Dieu participe de façon plénière et active »¹⁰⁴⁹. La messe type est donc la messe présidée par l'évêque avec son clergé et le peuple. De cette assemblée, que l'évêque « dirige », entouré du presbyterium, le ministre fait partie¹⁰⁵⁰. En l'absence de l'évêque, les prêtres sont aussi, et en raison de l'ordination, chargés de ce ministère de présidence¹⁰⁵¹. Par ailleurs, si dans le Missel de 1570,

¹⁰⁴⁹ *PGMR* 2002, p. 68 ; *Pour célébrer la messe*, n. 74, p. 51.

¹⁰⁵⁰ *PGMR* 2002, n. 92 : « Toute célébration légitime de l'Eucharistie est dirigée par l'évêque, soit par lui-même, soit par les prêtres qui le secondent. Lorsque l'évêque est présent à la messe où le peuple est rassemblé, il convient au plus haut point que ce soit lui qui célèbre l'Eucharistie et qu'il s'associe les prêtres comme concélébrants dans l'action sacrée. Il ne s'agit pas ici de rehausser la solennité extérieure du rite, mais d'éclairer d'une lumière plus vive le mystère de l'Église, "sacrement de l'unité" ».

¹⁰⁵¹ *PGMR* 2002, n. 93 : « Le prêtre, lui aussi, est dans l'Église investi, par le sacrement de l'Ordre, du pouvoir sacré d'offrir le sacrifice en la personne du Christ (*in persona Christi*). En conséquence il est à la tête du peuple fidèle ici rassemblé, il préside à sa prière, il lui annonce le message du salut, il s'associe le peuple dans l'offrande du sacrifice à Dieu le Père par le Christ dans l'Esprit Saint, il donne à ses frères le pain de la vie éternelle et y participe avec eux. Donc, lorsqu'il célèbre l'Eucharistie, il doit

la forme solennelle se présente comme un développement de la messe « basse » ou messe « privée » (*missa privata*), la *PGMR* envisage plusieurs formes de célébration. Cependant, de manière assez étonnante, cette messe stationnale présidée par l'évêque et concélébrée n'est pas le centre du cadre normatif de la *PGMR*. C'est bien plutôt la messe paroissiale présidée par le prêtre, avec le concours du peuple et de différents ministres (y compris le diacre) qui sert de référence. C'est le *Cérémonial des évêques* qui donne le cadre normatif de la célébration présidée par l'évêque¹⁰⁵².

Mais conformément à ce que demandait la Constitution conciliaire¹⁰⁵³, ce qui caractérise la *PGMR* au regard des normes du Missel de 1570 et de leur concentration sur la figure du prêtre célébrant est sans doute l'affirmation de la diversité des ministères, qui sont classés de manière significative : d'abord I. « Les offices de l'ordre sacré », ensuite II. « Les fonctions du peuple de Dieu », enfin III. « Les ministères particuliers »¹⁰⁵⁴. On peut noter que les termes utilisés distinguent offices, fonctions et ministères. Mais cette distinction même est au service de la manifestation de l'unité de l'assemblée qui, tout entière, exerce le sacerdoce commun du peuple de Dieu « race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple racheté », en manifestant à la fois sa cohésion et son organisation hiérarchique¹⁰⁵⁵. En d'autres termes, c'est le principe théologique du sacerdoce commun qui gouverne le cadre normatif concernant le déploiement ministériel dans la messe.

Le chapitre II de la *PGMR* présente la forme typique de la messe, sous le titre « La structure de la messe, ses éléments et ses parties ». Ce titre peut donner à penser qu'il s'agit d'une approche analytique visant une description des rites. Or après une introduction reprenant l'enseignement de la Constitution conciliaire (I Structure générale de la Messe) le chapitre comporte une grande catéchèse qui présente le contenu des parties de la célébration de l'eucharistie et les met en relation avec les sources bibliques¹⁰⁵⁶ et théologiques¹⁰⁵⁷ en exprimant le fondement des rites. Les deux parties de la célébration (liturgie de la Parole et liturgie eucharistique) sont présentées comme un seul acte de culte à partir de la figure johannique du Christ se donnant en nourriture pour la vie de l'Église¹⁰⁵⁸.

servir Dieu et le peuple avec dignité et humilité et, par sa manière de se comporter et de prononcer les paroles divines, suggérer aux fidèles une présence vivante du Christ ».

¹⁰⁵² Cf. *Cérémonial des évêques*, Paris, AELF, 1998, ch. 1^{er} « La messe stationnale de l'évêque diocésain », n. 119-170, p. 43-54.

¹⁰⁵³ Cf. *SC 28*, *supra* note, p. 13, *SC 29* : « Même les servants, les lecteurs, les commentateurs et ceux qui font partie de la *Schola cantorum* s'acquittent d'un véritable ministère liturgique. C'est pourquoi ils exerceront leur fonction avec toute la piété sincère et le bon ordre qui conviennent à un si grand ministère, et que le peuple de Dieu exige d'eux à bon droit. Aussi faut-il soigneusement leur inculquer l'esprit de la liturgie, selon la mesure de chacun, et les former à tenir leur rôle de façon exacte et ordonnée ».

¹⁰⁵⁴ Cf. *PGMR 2002*, ch. III, « Les offices et les ministères à la messe », n. 92-94 (I) ; n. 95-97 (II) ; n. 98-107 (III).

¹⁰⁵⁵ *PGMR 2002*, n. 91 qui renvoie à *SC 14*.

¹⁰⁵⁶ Par exemple, voir : *PGMR 2002*, n. 27, p. 34, et n. 39, p. 38 ; *Pour célébrer la messe*, n. 7, p. 32, et n. 19, p. 35.

¹⁰⁵⁷ Les citations des documents du Magistère sont très nombreuses dans ce chapitre II.

¹⁰⁵⁸ *PGMR 2002*, n. 28, p. 34-35 ; *Pour célébrer la messe*, n. 8, p. 32.

La dimension de normativité est explicitée dans la section suivante. Elle envisage notamment l'attitude des fidèles pendant la proclamation des lectures, car il s'agit de « Dieu lui-même qui parle à son peuple » ce qui appelle une écoute dans « le plus grand respect »¹⁰⁵⁹. On le voit la norme n'est pas seulement affirmée de manière positive, mais elle est fondée théologiquement et on en souligne la portée spirituelle. Cette manière d'aborder la normativité est caractéristique du modèle de la *PGMR* et plus largement de la réforme liturgique dans son ensemble. Il faut cependant relever que certaines dispositions sont de nature plus directive et offrent moins de justifications théologiques.

Les oraisons présidentielles constituent un aspect important du chapitre et on souligne à ce propos l'importance de la prière eucharistique : de manière très concise, le texte la désigne par l'expression de « sommet de toute la célébration »¹⁰⁶⁰. On affirme ainsi le lien privilégié entre l'action eucharistique et celui qui préside la célébration. La prière eucharistique sert de critère hiérarchique parmi les oraisons¹⁰⁶¹, le président agissant *in persona Christi capitis*. C'est la présence du Christ médiatisée par la personne du prêtre qui est mise en avant conformément à *SC 7*¹⁰⁶². En même temps en affirmant que les prières présidentielles « s'adressent à Dieu au nom de tout le peuple saint et de tous ceux qui sont présents », le texte articule les deux dimensions du rôle du prêtre : l'action *in persona Christi capitis* et l'action *in persona Ecclesiae*.

Au sujet des intentions de la prière universelle, le texte offre un bon exemple de normativité ouverte. A l'intérieur d'un cadre précis, et sans imposer un contenu fixe, il ouvre la possibilité d'adaptation aux situations particulières¹⁰⁶³ : la vérité de la supplication requiert que les intentions émergent de la réalité ecclésiale.

¹⁰⁵⁹ *PGMR 2002*, n. 29, p. 35 ; *Pour célébrer la messe*, n. 9, p. 33.

¹⁰⁶⁰ *PGMR 2002*, n. 30, p. 35 : « De tout ce qui revient au prêtre, la Prière eucharistique occupe la première place, car elle est le sommet de toute la célébration » ; voir *Pour célébrer la messe*, n. 10, p. 33.

¹⁰⁶¹ *PGMR 2002*, n. 30, p. 35-36 ; *Pour célébrer la messe*, p. 33 : « Ces prières, dites par le prêtre qui préside l'assemblée en tenant la place du Christ en personne, s'adressent à Dieu au nom de tout le peuple saint et de tous ceux qui sont présents. C'est donc à juste titre qu'on les nomme "oraisons présidentielles" » (*Hae preces a sacerdote, qui coetui personam Christi gerens praest, ad Deum diriguntur nomine totius plebis sanctae et omnium circumstantium. Merito igitur « orationes praesidentiales » nominantur*).

¹⁰⁶² *SC 7* : « Pour l'accomplissement d'une si grande œuvre, le Christ est toujours là auprès de son Église, surtout dans les actions liturgiques. Il est là présent dans le sacrifice de la messe, et dans la personne du ministre, « le même offrant maintenant par le ministère des prêtres, qui s'offrit alors lui-même sur la croix » et, au plus haut degré, sous les espèces eucharistiques ».

¹⁰⁶³ *PGMR 2002*, n. 70, p. 52 : « Les intentions seront habituellement : a) pour les besoins de l'Église, b) pour les dirigeants des affaires publiques et le salut du monde entier, c) pour ceux qui sont accablés par toutes sortes de difficultés, d) pour la communauté locale. Toutefois, dans une célébration particulière, comme une confirmation, un mariage ou des obsèques, l'ordre des intentions pourra s'appliquer plus exactement à cette occasion particulière » ; *Pour célébrer la messe*, p. 41.

b) Un système normatif en mutation

Entre les deux dernières éditions typiques du Missel romain – la seconde (1975) et la troisième (2002-2008) – des écarts sont le miroir des évolutions récentes. Certaines normes ont été édictées, parfois même par des Églises locales, en raison d'événements particuliers comme par exemple les mesures prises dans le cadre de la pandémie de Covid 19. Certaines de ces normes sont donc temporaires, mais d'autres peuvent avoir une influence durable sur les pratiques¹⁰⁶⁴.

Cependant lors de l'édition publiée en l'an 2000, les modifications apportées à la *PGMR*, orientent vers le constat d'un nouveau durcissement de la discipline notamment pour certains rites ou certains gestes. L'attitudes des fidèles au moment de la consécration est un bon exemple de cette tendance. Alors que dans l'édition de 1969, on avait sobrement indiqué : « Ils s'agenouilleront pour la consécration, à moins que leur état de santé, l'exiguïté des lieux ou le grand nombre des participants ou d'autres justes raisons ne s'y opposent » on précise désormais que « ceux qui ne s'agenouillent pas pour la consécration feront une inclination profonde pendant que le prêtre fait la gémflexion après la consécration »¹⁰⁶⁵. On pourrait regretter que l'ancienne discipline qui interdisait de s'agenouiller les dimanches et durant le temps pascal n'ait pas été prise en considération¹⁰⁶⁶.

Certains changements approfondissent cependant les intuitions de Vatican II. On peut ainsi considérer que la nouvelle formulation concernant la prière universelle déploie la théologie du sacerdoce baptismal¹⁰⁶⁷. Afin de préciser sa nature, et d'indiquer que des laïcs peuvent prononcer les intentions, un rôle qui revient traditionnellement au diacre, on ajoute la nomination de « prière des fidèles ». Par ailleurs, en ajoutant « le peuple répond en quelque sorte à la parole de Dieu reçue dans la foi », on situe la prière universelle dans sa relation fondamentale à la Parole de Dieu proclamée dans la célébration¹⁰⁶⁸.

¹⁰⁶⁴ Par exemple, la possibilité de consacrer des hosties sans gluten pour les personnes atteintes de maladie coeliaque ou la possibilité de célébrer la messe avec du jus de raisin pour des prêtres alcooliques.

¹⁰⁶⁵ *PGMR* 2002, n. 43, p. 40 : « Ils s'agenouilleront pour la consécration, à moins que leur état de santé, l'exiguïté des lieux ou le grand nombre des participants ou d'autres justes raisons ne s'y opposent. Ceux qui ne s'agenouillent pas pour la consécration feront une inclination profonde pendant que le prêtre fait la gémflexion après la consécration » ; *Pour célébrer la messe*, n. 21, p. 36, n. 21.

¹⁰⁶⁶ La station debout est toutefois prescrite pour le chant de la litanie des saints dans la Veillée Pascale et pour les ordinations célébrées un dimanche, en dehors du temps du carême.

¹⁰⁶⁷ *PGMR* 2002, n. 69, p. 51 : « Dans la prière universelle, ou prière des fidèles, le peuple répond en quelque sorte à la parole de Dieu reçue dans la foi et, exerçant la fonction de son sacerdoce baptismal, présente à Dieu des prières pour le salut de tous. Il convient que cette prière ait lieu habituellement aux messes avec le peuple, si bien que l'on fasse des supplications pour la sainte Église, pour ceux qui nous gouvernent, pour ceux qui sont accablés par diverses misères, pour tous les hommes et pour le salut du monde entier » ; *Pour célébrer la messe*, n. 45, p. 41.

¹⁰⁶⁸ L'interprétation et la mise en œuvre de cette règle générale, est cependant complexe : elle doit être lue à la lumière des n. 94, 97, 99, 138, 177, 197 et 264 : cf. *PGMR* 2002, p. 62-64, 74-75, 84, 89 et 103 ; *Pour célébrer la messe*, n. 61-62, p. 48 ; n. 66, p. 49 ; n. 99, p. 55 ; n. 132, p. 59 ; n. 151, p. 61 ; et n. 220, p. 70.

Par ailleurs, la *Présentation générale du Lectionnaire romain* (désormais *PGLR*) publiée le 21 janvier 1981¹⁰⁶⁹ a précisé certaines dispositions de la *PGMR* sur ce qui concerne la liturgie de la Parole.

Les évolutions du système normatif sont provoquées également par des aspects qui ne touchent les règles liturgiques que de manière médiate. Ainsi l'architecture et les questions touchant l'espace sacré illustrent cette donnée. Le regard sur la question des gestes dans le Missel de St Pie V était non seulement concentrée sur le prêtre, mais allait de pair avec une définition stricte de l'espace rituel qui était polarisé par l'autel surmonté du tabernacle.

En faisant de l'autel l'un des pôles majeurs de l'espace¹⁰⁷⁰, en prévoyant une chapelle pour abriter le tabernacle¹⁰⁷¹, en revalorisant l'ambon comme table de la Parole¹⁰⁷², les normes concernant l'espace ouvrent de multiples possibilités d'aménagement et de manières d'habiter les dispositifs. Il y a là particulièrement l'une des marques de cette « normalité ouverte » qui caractérise globalement l'appareil normatif issu de la dernière réforme. Ce système normatif complexe implique de subordonner les règles spécifiques aux principes généraux. Il y a sur ce point une réelle difficulté car l'interprétation des normes exige non seulement la connaissance de la législation mais aussi la prise en compte des réalités très concrètes, y compris certains aspects culturels.

c) Un système normatif en crise

Le système normatif en liturgie, même s'il revêt une grande importance, en raison des particularités et d'une certaine autonomie, doit être replacé à l'intérieur de l'édifice ecclésiologique. Ce constat ouvre sur deux problématiques : d'une part, l'ouverture du système qui doit communiquer avec des réalités ecclésiales mais aussi avec la société et les aspects anthropologiques, et d'autre part, l'interdépendance qui existe entre les systèmes. Ainsi dans ce grand système normatif, les décisions en matière de liturgie ne dépendent pas uniquement

¹⁰⁶⁹ *Lectionnaire Romain de la messe publié à la suite du Concile Vatican II, pour les messes des dimanches et des fêtes et solennités*, traduit et publié par la Commission internationale francophone pour les traductions et la liturgie, Paris, Desclée-Mame, 2014, p. XX-XXI, n. 30, 31 et 33 ; p. XXIV, n. 49, 50 et 53.

¹⁰⁷⁰ *PGMR* 2002, n. 296 : « L'autel, où le sacrifice de la croix est rendu présent sous les signes sacramentels, est aussi la table du Seigneur à laquelle, dans la messe, le peuple de Dieu est invité à participer ; il est aussi le centre de l'action de grâce qui s'accomplit pleinement par l'Eucharistie ».

¹⁰⁷¹ *Ibid.*, n. 315 : « Il est plus conforme à la vérité du signe que le tabernacle, où la très sainte Eucharistie est conservée, ne soit pas sur l'autel où la messe est célébrée. Il faut donc que le tabernacle soit placé, au jugement de l'évêque diocésain : soit dans le sanctuaire, en dehors de l'autel de la célébration, sous la forme et dans un endroit qui conviennent mieux, sans exclure l'ancien autel qui ne servirait plus à la célébration (cf. n. 303) ; soit encore dans un oratoire adapté à l'adoration et à la prière personnelle des fidèles, qui dépende architecturalement de l'église et bien visible des fidèles ».

¹⁰⁷² *Ibid.*, n. 309 : « La dignité de la parole de Dieu requiert qu'il y ait dans l'église un lieu adapté à sa proclamation et vers lequel, pendant la liturgie de la Parole, se tourne spontanément l'attention des fidèles. Il convient en règle générale que ce lieu soit un ambon fixe et non un simple pupitre mobile. On aménagera l'ambon, en fonction des données architecturales de chaque église, de telle sorte que les fidèles voient et entendent bien les ministres ordonnés et les lecteurs ».

de la Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements. D'autres dicastères ou institutions notamment la Congrégation pour la Doctrine de la Foi interviennent sur ce champ. Bien sûr, on ne peut oublier les déterminations du Code de Droit Canon en la matière. On voit ici apparaître comment ces interventions diverses influent sur cette « normativité ouverte » et instaurent un régime de crise permanente de l'appareil normatif.

La réforme liturgique de Vatican II a conservé quelques aspects de la réforme tridentine en particulier l'adoption d'un modèle unique, ayant vocation à être universellement appliqué, en vue d'assurer l'unité de l'Église. Cependant la figure du nouveau modèle normatif s'est démarquée en profondeur du modèle tridentin par le jeu d'un autre style de rédaction des normes. De plus, de larges possibilités d'adaptation accordées aux conférences épiscopales, et plus encore celles offertes aux ministres pour choisir certains éléments (prières eucharistiques, chants, rites, etc.), ont introduit du jeu dans l'édifice normatif. Cette crise permanente est donc le fruit d'un déplacement de la responsabilité : l'aspect juridique est désormais en partie équilibré par la dimension fondamentalement pastorale de la vie liturgique.

Reprise synthétique

Une conception de la Tradition, comprise à partir de la perspective ontologique et que l'on oppose à la manifestation multiforme de la prière chrétienne, risque toujours d'obscurcir le cœur de la normativité en liturgie. La *lex orandi* prend alors la forme d'une loi extérieure qui s'impose à l'action, celle d'un « moule » dans lequel il faut se couler. Cette posture a conduit souvent à penser la liturgie comme la forme suréminente de la vie de l'Église, précisément en raison de son caractère immuable. La liturgie apparaît d'autant plus comme « sommet » qu'elle est d'une certaine manière, intouchable. En retrouvant le fondement pascal de la liturgie, ce lieu crucial du passage de la mort à la vie, la réflexion en liturgie au XX^e siècle, dont la réforme liturgique issue de Vatican II est l'un des fruits les plus visibles, a permis de retrouver l'articulation entre *lex orandi et lex credendi*, entre la liturgie sommet et la liturgie source. En contrepartie, ce déplacement introduisait un facteur d'instabilité, un état de crise permanente.

CONCLUSION

Au terme de ce parcours, il est possible de reformuler la problématique de la loi de la liturgie (*lex orandi*), pour faire apparaître les grands axes d'une théologie de la normativité de l'action rituelle. Il s'agissait de voir comment dans la vie liturgique, l'acte même de célébrer se trouve au fondement et constitue en même temps la clé théologique pour interpréter les normes. Dès lors, la perte graduelle de la place du mystère pascal en tant que cœur de l'*actio* a éloigné la liturgie de son terreau primordial ce qui a conduit souvent à l'instrumentalisation de la normativité en ce domaine. De ce fait, notre parcours est une recherche concernant la phénoménologie de la normativité liturgique. Cette approche d'une dynamique normative propre à la liturgie visait à sortir de la polarisation classique résultant du principe de non-contradiction, instituant une tension entre discipline et formation, entre règle et jeu, entre réel et symbolique.

Pour sortir de cette polarisation, un premier moment a consisté à repérer une triple assise de cette normativité propre à la liturgie, à partir des catégories de Tradition, d'Alliance-Parole et de jeu symbolique. Ce fil rouge traverse toute la recherche sans pour autant l'enfermer dans un travail sur des catégories. Il rend possible de tenir ensemble des contradictions apparentes comme celle, par exemple, qui opposent le ludique et le liturgique. En considérant essentiellement la liturgie latine occidentale, l'analyse du processus d'élaboration du système normatif de la liturgie chrétienne qui s'est mis en place progressivement avec celui de ses premières institutions liturgiques a permis de mettre à jour un élément essentiel pour cette problématique.

Le commandement nouveau de la Nouvelle Alliance est la véritable Loi de la liturgie : c'est la pierre angulaire de la normativité liturgique. À la lumière de ce principe, il devient possible d'élaborer une théorie générale de la normativité permettant de l'interpréter à partir des catégories juridiques de la tradition biblique. En s'appropriant cette « logique » biblique de la loi, et ses évolutions au cours du temps, on voit que ces catégories ne sont pas figées. Enfin, dans une dernière étape, c'est en repérant les courants ecclésiologiques qui ont influencé l'approche de la liturgie au cours de l'histoire, que nous avons pu identifier différents modèles de formulation des normes, mais aussi différents rapports à la législation en ce domaine.

Même si la recherche concernait la normativité en général, c'est grâce à une concentration du regard sur l'eucharistie que nous avons cru pouvoir conduire notre propos. Cette option a certes ses limites, mais elle se recommandait par le fait qu'il y a là un système très riche et emblématique, car le rite eucharistique a fait très tôt l'objet d'une réglementation, comme cela apparaît notamment dans la Première lettre aux Corinthiens¹⁰⁷³. Cette concentration sur les règles en matière de liturgie eucharistique laisse de côté un ensemble de rites qui auraient pu corriger certains points de vue. Mais non seulement, il fallait limiter la recherche, qui s'est révélée déjà très vaste, mais dans l'édifice liturgique catholique la messe apparaît en raison de sa place symbolique considérable, une clé de compréhension pour la question, surtout si on l'aborde dans ses développements au cours de l'histoire.

La nouveauté de cette recherche

Dans un premier temps, l'étude analytique des documents du Concile Vatican II en matière liturgique (chapitre 1), met en lumière comment l'alliance, en tant qu'institution juridique et biblique, « régule » le rapport entre Dieu et l'être humain. Elle peut donc être comprise comme la structure fondatrice de la réglementation liturgique chrétienne (chapitre 2). De plus, dans la perspective qui lie ensemble les deux testaments, l'alliance pascale accomplie par le sang de l'Agneau immolé, le Christ, se présente aussi comme un événement rituel qui actualise ce rapport entre l'histoire du salut et la vie des chrétiens.

Au-delà de sa dimension juridique, l'alliance comporte, par sa nature, une dimension symbolique qui implique un jeu relationnel (chapitre 3). Ces catégories constituent donc une voie privilégiée pour toucher le cœur de l'ordre rituel. Considérer les normes liturgiques à partir de la perspective de l'alliance pascale implique donc un déplacement dans l'approche du système normatif qui garantit l'exécution du rite sur la base d'un archétype, vers un jeu symbolique relationnel qui engendre ses propres règles de fonctionnement¹⁰⁷⁴.

En effet, par-delà des siècles où les sacrements ont été pensés à partir du schéma instrumental de production de la grâce, les travaux en théologie sacramentaire ont précisément cherché à renouer avec une approche symbolique pour rendre raison de la pertinence du rite en

¹⁰⁷³ 1 Co 11, 26-29, 33-34 : « Ainsi donc, chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous proclamez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. Et celui qui aura mangé le pain ou bu la coupe du Seigneur d'une manière indigne devra répondre du corps et du sang du Seigneur. On doit donc s'examiner soi-même avant de manger de ce pain et de boire à cette coupe. Celui qui mange et qui boit mange et boit son propre jugement s'il ne discerne pas le corps du Seigneur. (...) Ainsi donc, mes frères, quand vous vous réunissez pour ce repas, attendez-vous les uns les autres ; si quelqu'un a faim, qu'il mange à la maison, pour que vos réunions ne vous attirent pas le jugement du Seigneur. Quant au reste, je le réglerai quand je viendrai ».

¹⁰⁷⁴ Cf. Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et Sacrement*. Paris, Les éditions du Cerf, « Cogitatio Fidei » 144, 1987, réédition 2008 ; ID., « Le sacrifice comme échange symbolique », dans *Le sacrifice dans les religions*, Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses, Institut Catholique de Paris, Paris, Beauchesne, 1994 ; ID., « La liturgie comme jeu », *Souffles*, (Chrétiens en santé mentale), 159, Sept. 2000, 36-41.

théologie fondamentale. A cet égard, le symbole et le jeu comme catégories pour penser en théologie ont fait l'objet de larges investigations par un bon nombre d'auteurs à la suite notamment du célèbre chapitre de Romano Guardini dans l'un des ouvrages phares du Mouvement liturgique¹⁰⁷⁵. Ce faisant, ils acclimataient certaines redécouvertes théologiques du XX^e siècle qui rendaient compte du mystère chrétien à partir de l'histoire du salut. Or en pensant la liturgie comme agir symbolique, la dimension de signe devient première par rapport à une exécution scrupuleuse des normes. Parmi ces redécouvertes du XX^e siècle qui transforment le cadre de pensée en matière de normes liturgiques, il faut relever l'importance de la théologie des mystères de Dom Casel qui renouait les fils entre l'histoire du salut et les actes sacramentels¹⁰⁷⁶. Or si la célébration est bien l'actualisation des mystères du salut, les normes ne sont plus d'abord envisagées comme garantie de la production de la grâce, mais comme service de la Parole en tant que celle-ci est l'archi-symbole de toute la liturgie chrétienne.

À la suite notamment du Mouvement liturgique, mais aussi de l'Encyclique *Mystici corporis*¹⁰⁷⁷, le XX^e siècle a été marqué par une redécouverte profonde de la dimension ecclésiale de la foi. On peut citer ici, mais parmi bien d'autres, les travaux décisifs de Henri de Lubac, notamment l'ouvrage source *Corpus Mysticum*¹⁰⁷⁸. Là encore, si les sacrements constituent le chemin par lequel l'Église advient comme Corps, alors la normativité en reçoit une nouvelle signification. Elle est précisément le lieu qui garantit que les sacrements sont « de l'Église », ce qui en contexte postmoderne est évidemment de grande portée. Les normes liturgiques apparaissent ainsi comme un rempart contre une subjectivité qui tendrait à faire de l'individu, le centre exclusif de la célébration. En définitive, cette recherche invitait à confronter les normes en vigueur avec ces redécouvertes théologiques concernant la nature de la liturgie, et à mettre à l'épreuve une hypothèse de travail : c'est en tant que célébration ecclésiale du Mystère pascal que la liturgie doit être le fondement premier de ses normes. Cette conclusion

¹⁰⁷⁵ Romano GUARDINI, *L'esprit de la liturgie*, original alld, *Vom Geist der Liturgie*, 1918, tr. fr. Paris, Plon, 1929, rééd., Paris, Parole et Silence, 2007, ch. IV, De la liturgie comme un jeu ; voir aussi dans la bibliographie les travaux de L.-M. Chauvet et J.-Y. Hameline, et également l'ouvrage de François Euvé ; sur ce sujet, il existe donc une littérature considérable.

¹⁰⁷⁶ Cf. la bibliographie dressée par A. SCHILSON, *Theologie als Sakramenten theologie, Die Mysterientheologie Odo Casels*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, « Tübinger Theologische Studien », 1982, p. 323-326 ; pour les œuvres traduites en français : O. CASEL, *Le mystère du culte dans le christianisme*, Paris, Cerf, « Lex Orandi », 6, 1946, rééd. Paris, Cerf, « Traditions chrétiennes », 11, 1983 (original all. 1932) ; « La notion de Jour de fête », *LMD* 1, 1945, 23-36 ; *La fête de Pâques dans l'Église des Pères*, Paris, Cerf, « Lex Orandi », 37, 1963 (original all., 1934) ; *Le mystère du culte, richesse du Mystère du Christ*, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 38, 1964 ; voir aussi le numéro de la revue *La Maison-Dieu* publié après la mort de Dom Casel à Pâques 1948 : *LMD*, 14, 1948.

¹⁰⁷⁷ PIE XII, Encyclique *Mystici corporis*, 29 juin 1943, *AAS* 35, 1943, 193-248 ; texte disponible sur le site : http://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html (consulté le 22 septembre 2017).

¹⁰⁷⁸ Henri de LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge, étude historique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, rééd. Paris, Cerf, 2010 ; cf. Patrick PRETOT, « Les sacrements comme "célébrations de l'Église". L'impact de la liturgie sur la théologie sacramentaire », dans Philippe BORDEYNE et Bruce T. MORRILL, *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu*, volume offert à Louis-Marie Chauvet, Paris, Cerf, « Cogitatio fidei », 2008, pp. 55-73.

pointe l'évidence de ce que l'alliance pascale est le nouveau cadre du rapport entre Dieu et l'homme et le véritable axe de la normativité en liturgie.

La première étape de notre travail a mis en évidence un certain « vide » bibliographique, en ce qui concerne le rapport entre liturgie et normes. Certes plusieurs chercheurs avaient publié des articles importants comme P.-M. Gy¹⁰⁷⁹ ou Paul de Clerck¹⁰⁸⁰. De plus les manuels liturgiques contemporains continuent d'aborder certains aspects de la question. Mais si l'on cherche à prendre le problème dans ses fondements, la bibliographie, qui date des années 70 et 80, se limite essentiellement à l'ouvrage, en français, de John M. Huels¹⁰⁸¹, et aux publications, en anglais, de Thomas Richstatter¹⁰⁸² et de R. Kevin Seasoltz¹⁰⁸³. Il semble même qu'au moins dans certaines aires géographiques et culturelles, le sujet se présente un peu comme un « tabou », et s'il est abordé, c'est le fait avant tout des canonistes. Pour ce qui est de la réflexion théologique et herméneutique à l'égard des normes, ce « vide » est encore plus étonnant. C'est ce constat qui nous a poussé à orienter la recherche vers la portée théologique de normes liturgiques, et ceci en vue de dessiner quelques lignes d'une approche herméneutique des normes. Sans étonnement, l'option en la matière a été faite à partir de l'anthropologie philosophique et de la philosophie de la culture.

De ce point de vue l'enquête dans les sources bibliques s'est révélée très féconde. La problématique de l'alliance comme institution biblique et son apport juridique et rituel avait été en effet déjà abordée par la recherche exégétique, et cela sous différents angles¹⁰⁸⁴. Considérer comment les figures juridiques de l'Ancien et du Nouveau Testament ont été réinvesties dans la liturgie chrétienne manifeste que l'appropriation de ces figures a apporté en effet une véritable dimension normative, dans le cadre d'un champ catégoriel qui est à la frontière du juridique, du biblique et du théologique : alliance, héritage, adoption, circoncision, etc.

Si cette première étape a permis déjà un premier pas vers une approche théologique de la normativité liturgique, c'est le « jugement » de l'Écriture et de la Tradition qui a véritablement permis de nouer notre démarche. En effet, en raison du caractère pratique de la liturgie, on doit considérer la liturgie avant tout comme une action, mais il s'agit d'une action enracinée dans les Écritures parce qu'elle actualise l'histoire du salut dans la vie de l'Église, et à ce titre elle édifie le Corps de l'Église en donnant corps aux Écritures¹⁰⁸⁵. C'est pourquoi,

¹⁰⁷⁹ PIERRE-MARIE GY, « La responsabilité des évêques par rapport au droit liturgique », *LMD* 112, 1972, 9-24 ; ID., « Traits fondamentaux du droit liturgique », *LMD* 183-184, 1990, 7-22.

¹⁰⁸⁰ Cf. *supra*, note, p. 57.

¹⁰⁸¹ Cf. *supra*, note, p. 16.

¹⁰⁸² Thomas RICHSTATTER, *Liturgical Law : New Style, New Spirit*, Chicago, 1977.

¹⁰⁸³ R. Kevin SEASOLTZ, *New Liturgy, New Laws*, Collegeville, 1980.

¹⁰⁸⁴ Voir notre bibliographie qui renvoie notamment aux travaux de P. Beauchamp, J. L'Hour, J.-N. Aletti, R. Hillers, P. Buis, D. Luciani, J. Massonet, J.-L. Ska, entre autres.

¹⁰⁸⁵ Cf. Louis-Marie CHAUVET, *Les sacrements, Parole de Dieu au risque du corps*, Paris, Éditions ouvrières, « Recherches », 1993, rééd., Éditions de l'Atelier, 1997.

l'interprétation théologique de l'action et la mise en œuvre des prescriptions sont indissociables. Il en découle un cercle herméneutique dont les éléments ne jouent pas le même rôle. La Parole et la Tradition sont comme le fil d'Ariane d'une telle enquête.

Une étude phénoménologique au service d'une herméneutique théologique des normes

Dans un deuxième temps, notre démarche a consisté à rechercher des clés d'interprétation des normes liturgiques pour qu'elles soient authentiquement au service de l'actualisation du mystère pascal dans l'assemblée chrétienne. Par conséquent, une bonne partie de cette étude a consisté dans un travail de discernement théologique sur des documents sources.

Au premier volet de la deuxième partie (chapitre 4) le rapport Tradition, Écriture Sainte/Parole de Dieu et dimension symbolique de la liturgie sont comme des axes principaux pour comprendre la démarche de la normativité de la liturgie à partir de son centre pascal. La relation entre le Mystère Pascal et la liturgie conduit inévitablement à la dynamique relationnelle entre Dieu et l'être humain : les racines de cette relation et leur traduction en langage juridique sont donc au cœur du propos. Le Mystère se manifeste à travers les cultures, dans lesquelles s'enracine la Tradition chrétienne.

L'étude des racines de la tradition juridique dans la liturgie chrétienne, qui ont été l'objet de la deuxième étape de notre recherche, comportait un passage nécessaire par l'anthropologie. Sur ce point, la prise en compte du phénomène de la coutume replacé dans l'espace plus large des normes d'une culture était indispensable.

La lecture de la normativité liturgique dans le contexte d'une phénoménologie du juridique renvoyait à la problématique de la loi naturelle. La relation entre loi et coutume pose en effet la question de savoir comment les premiers siècles chrétiens se sont démarqués du cadre normatif de leur temps. Ce sont les transformations de la notion de nature qui ont exigé un retour au noyau pascal de la foi chrétienne tandis que le dialogue avec le champ du symbolique et du jeu, permet de rendre compte de la dynamique de la normativité.

Un deuxième volet a considéré trois auteurs de la période anténicéenne : Irénée, Tertullien et Clément d'Alexandrie. La proximité temporelle de leurs contributions, mais aussi la différence de style de leurs approches de la Tradition dans son rapport à la coutume et à la règle de la foi, éclairent la dimension doctrinale de la normativité en liturgie. En partant des premiers écrivains ecclésiastiques jusqu'à certains documents sources de l'antiquité tardive, on voit ainsi apparaître différents modèles normatifs et leur interaction avec l'environnement ecclésial et socioculturel.

De ce fait, une recherche de type phénoménologique sur l'élaboration d'un livre liturgique menée à partir de quelques témoignages majeurs de l'antiquité tardive, met en lumière la complexité du processus conduisant à donner une forme normative à un corpus rituel. Il s'agit alors d'une démarche heuristique qui considère les sources des livres en fonction de leur importance. Sur ce point, les *Constitutions Apostoliques* constituaient un lieu particulièrement intéressant dans la mesure où il s'agit, en grande partie, d'une compilation de plusieurs sources. C'est le même principe que nous avons appliqué aux sources du droit romain (*Corpus Iuris Civiles*) et à la Règle Bénédictine.

De cette enquête résulte le tableau complexe d'un appareil normatif constitué de multiples couches en cours de stabilisation et dont la logique n'apparaît pas encore entièrement. Mais l'analyse des différentes couches est indispensable pour discerner les transformations qui permettent de repérer le passage progressif d'une normativité qui provient de la liturgie elle-même à des normes de nature ecclésiastique que l'on impose à la liturgie. Si dans le chapitre 5, notre propos se présente sous le couvert d'une heuristique de type historique il s'agit en réalité d'une recherche qui vise une approche systémique de la question. Effectivement, une telle approche souligne que de manière sous-jacente, c'est l'économie trinitaire qui marque peu à peu la normativité en liturgie.

Mais comme une sorte de fil rouge, fonctionne dans cette approche, la question essentielle de savoir comment la célébration engendre ou non les normes qui la règlent, au point de considérer l'action liturgique elle-même comme source de sa normativité propre et, par conséquent, comme véritable clé herméneutique des normes. Cette question désigne le cœur de notre recherche et en même temps son actualité. Il s'agit en effet de savoir comment traduire pour aujourd'hui, et dans un langage acceptable, ce qu'est la liturgie en tant qu'elle implique une dimension prescriptive, un protocole qui garantit la capacité de la célébration à rendre possible la rencontre du peuple de Dieu avec la source pascale.

La métamorphose d'une normativité propre de la liturgie aux règles liturgiques

Dans un troisième temps, en considérant l'étape où le livre se transforme en monument liturgique, nous avons pu observer la métamorphose du modèle antique de normativité liturgique. Et sur ce point, deux modèles servent de référence : le modèle médiéval d'une part, et le modèle tridentin d'autre part. Le processus qui conduit d'un modèle à l'autre comporte trois aspects : l'élaboration de normes écrites ce qui rend possible la fixation d'une normativité stable (ch. 6) ; la complexification progressive de cet appareil et donc sa dimension plurielle (ch. 7) et enfin la compilation synthétique en fonction d'une nouvelle figure ecclésiologique et liturgique (ch. 8).

C'est sur la base de cette analyse historique des évolutions médiévales et modernes, que la dimension normative de la *Présentation générale du Missel romain* de 1970 (ch. 9) apparaît dans sa spécificité spécialement si on la compare à l'appareil rubrical du Missel de 1570 (*Rubricae Generalis, Ritus Servandus et De Defectibus*). On peut considérer le Code des rubriques qui figure dans la dernière édition du Missel Romain avant la réforme de Vatican II, c'est-à-dire l'édition publiée en 1962 sous l'autorité du Pape Jean XXIII, et qui sert de référence aujourd'hui pour la forme extraordinaire du rite romain, comme le condensé synthétique et le point d'aboutissement de l'évolution en matière de réglementation liturgique avant l'*aggiornamento* de Vatican II.

La comparaison des différents états d'une législation qui s'est progressivement précisée et en grande partie figée sous l'influence notamment d'une approche de type canonique, met en lumière les enjeux ecclésiologiques et plus largement théologiques qui interviennent dans l'élaboration d'un nouveau système normatif comme ce fut le cas à l'issue de Vatican II. Cette analyse permet de constater une tension entre, d'un côté, une volonté principielle de maintenir la Tradition et donc de ne provoquer aucune rupture, et de l'autre, l'émergence d'une approche nouvelle de la normativité liturgique. En cela se manifeste l'expression d'un désir profond des acteurs du *Consilium*, et des instances de l'Église, à l'époque de la réforme liturgique. La lourdeur d'un système normatif hérité des siècles passés, et plus encore sa rigidité, rendait la liturgie elle-même peu apte à rencontrer les aspirations nouvelles d'une époque en quête de liberté et de spiritualité. En redécouvrant le dynamisme propre de la vie liturgique, le Mouvement liturgique avait provoqué un grand désir d'actualisation qui privilégiant le sens des rites sur l'application des normes comme cadre formel d'exécution des rites.

La complexité d'un héritage normatif parvenu à travers des développements historiques très divers, peut être considérée comme une sorte de miroir, pour l'expérience de l'homme contemporain : la liturgie est non seulement le sommet vers lequel il aspire et donc dans lequel il doit reconnaître une part de lui-même, mais elle est aussi la source qu'il reçoit et qui, donc, constitue une forme d'altérité.

Cette approche renouvelée de la normativité que manifeste la *PGMR* de 1970, procède en effet d'un ressourcement en Tradition qui met en avant la dimension théologique et pastorale de la vie liturgique. Si l'économie des normes change en profondeur, c'est sous la pression d'une théologie de la liturgie exprimée dès le début de la Constitution *Sacrosanctum Concilium* et dans laquelle l'actualisation de l'histoire du salut joue le rôle de fondement de la ritualité (cf. *SC* 5-8). Et par ailleurs, c'est la notion de participation active (*SC* 14) qui, en tant que corollaire liturgique de la redécouverte sur le plan ecclésiologique du sacerdoce baptismal (*LG* 10-11), constitue l'un des ressorts profonds de cette nouvelle économie sur le plan des normes.

C'est un long processus qui avait fait passer d'un paradigme où les normes venaient de l'action liturgique elle-même, à un autre où celle-ci est recouverte par des normes imposées de l'extérieur. C'est l'argument juridique qui a servi de justification pour assurer une vision des normes comme instrument garantissant le dépôt sacré. Cette approche a fait de la liturgie et de ses normes un instrument de contrôle ecclésiastique. Le chemin inverse s'est révélé rempli d'embûches et c'est pourquoi on peut parler d'une situation de crise permanente en la matière.

Malgré l'œuvre réformatrice issue de Vatican II, qui a consisté en première ligne à sortir d'un corset rubrical pour retrouver un modèle de « normativité ouverte » dont les *praenotanda* des livres liturgiques sont l'expression la plus obvie, le paradigme rubriciste préconciliaire demeure dans le système mixte qui a été mis en place. Cette mémoire profonde d'un appareil normatif caractérisé par l'obéissance à un ensemble de rubriques rend difficile les retrouvailles avec la *lex orandi*, la loi de la liturgie elle-même, en tant que source fondamentale de tout le système des normes. La *lex orandi* est donc comprise le plus souvent comme l'imposition à la vie liturgique d'une réglementation destinée à garantir la correcte voire la parfaite exécution des rites.

Le modèle de normativité issu du Mouvement liturgique et reçu dans la réforme de Vatican II repose en effet sur une dynamique spirituelle dont le mystère pascal est la source et qui n'a pas la même évidence qu'une raison liturgique qui était profondément imprégnée d'esprit juridique. La Loi suprême qui guide la célébration du mystère de la foi s'origine pourtant au tombeau vide, lieu où se manifeste le commandement nouveau de la Nouvelle Alliance. Ce principe qui traverse toute la tradition chrétienne, demande à être perçu comme une réalité concrète qui fonde la liturgie chrétienne en ce qu'elle porte de plus divin et de plus humain : il s'agit d'un jeu symbolique au sens fort de cette expression¹⁰⁸⁶.

La capacité normative de la liturgie est étroitement liée au rapport que l'Église établit avec le symbolique. Ce rapport n'est pas stable, mais fluctuant. Le symbolique est en effet ce qui relève de l'intouchable et du nécessaire, au point parfois d'être sacralisé comme un absolu, et en même temps, ce qui est soumis aux volontés humaines de manipulation et que des règles contingentes soumettent à l'affirmation de la supériorité de son objet ou de ses acteurs. La

¹⁰⁸⁶ Cf. Elbatrina CLAUTEAUX, *L'épiphanie de Dieu et le jeu théologique*, Paris, Cerf, 2015, p. 478 : « Nous allons retrouver les concepts de « jeu » et de « symbolique » à un niveau nodal, là où se joue anthropologiquement, ontologiquement et théologiquement dans toute extension de leur sens. En effet, grâce à la nature *sui generis* de la célébration liturgique, ces concepts permettent de penser l'« ajointement » (συν-βαλλω) dynamique (va-et-vient) des sens (ouïe, vue, goût, toucher), entre paroles et récits, gestes et actions, pensée et vie, croyances et confessions, symboles et doctrines, personnes de toutes les conditions, milieux, nationalités, mentalités, âges, sexes. La liturgie étant le lieu où se déploie l'intentionnalité de la foi (L.-M. Chauvet), reflète le « jeu théologique » qui la réfléchit. Dans le jeu liturgique, tout ce qui constitue l'identité chrétienne, narrative, interprétative, argumentative, reconstructive, se joue, est à jouer, est joué.

symbolique de la liturgie instaure donc une contradiction fondamentale. Elle tient son caractère du fait qu'elle est un ordre qui précède et qui « préside notre rapport ontologique au réel »¹⁰⁸⁷.

Si la normativité liturgique issue de la Loi de la Nouvelle Alliance est liée intrinsèquement à cette dimension symbolique, alors une structure juridique qui tend à limiter le travail symbolique fausse le rapport au réel. Lorsque des règles extérieures imposent à la liturgie des critères qui ne sont pas ceux de l'alliance pascale, s'opère ce que l'on peut nommer une dégradation de la normativité qui se répercute sur la capacité de la liturgie à « faire sens » et encore plus à actualiser l'œuvre du salut dans la vie des personnes.

La règle symbolique fonctionne par composition de libertés, à l'image d'une relation authentique de communion : ce qui ne se voit pas, c'est-à-dire l'Esprit, est l'acteur principal.

Une autre catégorie, le jeu, qui à l'instar du symbolique, est en dépendance directe de la liberté de l'Esprit, est essentielle pour la normativité de la liturgie. En paraphrasant Elbatrina Clauteaux, on peut dire que le « jeu liturgique » est une *épiphane trinitaire* (de l'immanent au transcendant et du transcendant à l'immanent), véritable « théophanie reçue dans une théologie et de ce fait il fait partie du “jeu théologique” »¹⁰⁸⁸. La normativité du jeu liturgique est celle de la *sequela*, de la *configuratio* et de l'*imitatio Christi* à l'image de la relation fondamentale du Père au Fils Unique dans l'obéissance à l'Esprit¹⁰⁸⁹. La liturgie « suit » le Christ en proclamant la bonne nouvelle, en enseignant, en accueillant les affamés, en guérissant les malades, en pardonnant les péchés, en envoyant en mission, en louant Dieu dans la puissance de l'Esprit. Elle « configure » à Jésus-Christ quand elle plonge les fidèles dans le mystère de la Trinité et fait participer au Corps du Christ. Elle « imite », au sens fort du terme, la manière dont Jésus a fait la volonté du Père sous le souffle de l'Esprit. C'est dans l'économie trinitaire que la liturgie ne peut se réduire à « une copie servile de la réalité christique, une pure imitation ». Elle est « une copie réelle, comme réelle est la copie de l'arbre qui se reflète dans l'eau, car c'est de la réalité même (l'eau, le miroir, le symbole, le jeu) que la réalité (arbre) se reflète. C'est à cette copie réelle que la grâce “est accordée” ».¹⁰⁹⁰

La *mimèsis* du « jeu liturgique » est la traduction de la véritable *lex orandi*. Prendre le pain car « Il prit le pain », faire mémoire car Il a dit « vous ferez cela, en mémoire de moi », c'est vivre aujourd'hui symboliquement le mystère du salut. Mais ces gestes ouvrent à la célébration de l'alliance pascale dont l'horizon est la communion trinitaire.

¹⁰⁸⁷ *Ibid.*, p. 245.

¹⁰⁸⁸ *Ibid.*, p. 498.

¹⁰⁸⁹ Cf. Mt 4, 1 ; Mc 1, 12 ; Lc 4, 1.14.18 ; 10, 21 ; Jn 3, 34 ; Ac 1, 2.

¹⁰⁹⁰ *Ibid.*, p. 499.

Il nous semble difficile de tenir la définition de la liturgie comme « sommet et source » de toute l'action de l'Église (SC 10) en englobant la totalité de la ritualité chrétienne. La formule binaire « sommet et source », requiert une troisième catégorie, celle de « passage » qui intègre la dimension pascale dans son intégralité : Passion, Mort et Résurrection mais également Ascension et envoi de l'Esprit de Pentecôte. Le jeu trinitaire de la liturgie implique cette dimension de passage.

Sur la base d'un élargissement des perspectives à partir des trois catégories de *sommet*, *passage* et *source*, la célébration eucharistique apparaît à maints égards comme une manifestation du paradigme trinitaire de la liturgie. De même qu'en couronnant les sacrements de l'initiation chrétienne, elle initie le début de la vie dans l'Esprit, comme viatique, elle préside au passage vers la vie éternelle en tant que promesse du banquet eschatologique. Mais au long des jours, dans l'existence de chacun des fidèles, et dans la vie de l'Église, elle est le pain quotidien, la parole donnée en nourriture qui accompagne la marche vers le Royaume.

Si l'on considère la liturgie dans la triade *martyria*, *leitourgia* et *diakonia*, la liturgie occupe une place médiane. Elle intègre dans le passage éternel, l'aujourd'hui du salut, en tissant le lien entre le témoignage et le service. Elle articule symboliquement dans son jeu la vie théologique de chaque chrétien et de l'Église tout entière. Le sacerdoce royal et prophétique y trouve son expression existentielle la plus authentique.

La normativité qui fonde ce paradigme et qui en même temps en découle se trouve ainsi replacée au cœur du mystère qui l'engendre à savoir l'obéissance au commandement nouveau, l'unique Loi indépassable, à la fois humaine et divine par nature. C'est cette Loi de l'amour qui dévoile la véritable nature de Dieu révélée en Jésus. La loi de la liturgie est donc celle de la vie du Christ et aussi celle de la vie de son corps ressuscité qui est l'Église. Et vivre dans cette Loi n'est possible que par la grâce de l'Esprit qui révèle et imprime cette Loi comme une alliance dans les cœurs : dès lors « la normativité est engendrée aussi bien par les Écritures que par l'Église, ou plus précisément (...) elle est née d'une rencontre entre ces deux sources spécifiques du christianisme »¹⁰⁹¹. Ecclésiale par nature, la normativité liturgique est engendrée par le commandement nouveau vécu en Église. La condition historique de l'*ekklésia* rejoint le principe eschatologique de la Loi de l'amour. Par conséquent, cette « double normativité, scripturaire et ecclésiale, demeure décisive pour le discernement de la théologie et de l'expérience des croyants »¹⁰⁹², car elle est une des parties constituantes de cette expérience.

¹⁰⁹¹ Pedro RUBENS, *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus. Enjeux d'une théologie du croire*. Paris, Cerf, 2004, p. 385.

¹⁰⁹² *Ibid.*, p. 384.

La normativité liturgique est relationnelle : par la grâce de l'Esprit d'unité, le *Je* (suis) de Dieu et le *Tu* de l'homme-Dieu, instituent le *Nous* (sommes) de l'Église comme communion. Dans l'économie de la nouvelle alliance, l'amour est la loi, et l'unité de la liturgie implique la diversité des relations, des formes et des charismes.

L'unité originare de l'amour qui structure la normativité liturgique est donc plurielle et paradoxale. Plurielle parce qu'elle englobe une multitude d'aspects très différents et paradoxale parce que ces aspects ne sont pas obligatoirement en harmonie. Le propre de l'amour c'est de réconcilier l'inconciliable, de réaliser l'impossible : guérir l'incurable, absoudre des pécheurs, ressusciter les morts ! Cette réalité nouvelle qui accompagne le corps ecclésial du Christ, l'homme nouveau¹⁰⁹³, ne s'explique pas par une autre loi, sauf celle de l'amour. Car en somme comme le souligne Pedro Rubens :

Le critère de la normativité chrétienne peut être compris selon deux axes : l'axe *christologique* joue le rôle de norme matérielle ; tandis que l'axe *pneumatologique* joue le rôle de norme formelle ; le Christ détermine le « contenu » et l'historicité concrète de l'expérience croyante, et l'Esprit lui donne une forme, tissée avec le contexte. Autrement dit, si l'engendrement du croire est une œuvre de l'Esprit, c'est pourtant en Jésus-Christ que l'œuvre de l'Esprit de Dieu fut accomplie réellement jusqu'à l'extrême. Car le discernement de nouvelles formes n'est pas possible sans le critère normatif du Christ comme accomplissement des Écritures. Mais la configuration du croire ou la conformation du chrétien au Christ ne s'achève pas sans l'Esprit, toujours à l'œuvre¹⁰⁹⁴.

Si l'acte liturgique en tant qu'acte du croire se retrouve entre « le besoin d'un critère normatif pour décider de l'authenticité, justesse et vérité d'une expérience croyante » et l'« exigence d'ouverture à la nouveauté du message et à l'histoire elle-même »¹⁰⁹⁵, c'est seulement l'œuvre de l'Esprit Saint qui peut « briser le silence et inviter à une action communicative »¹⁰⁹⁶. Des conditionnements historiques seront toujours présents, mais au-dessus de tous ces conditionnements, l'Esprit qui nous apprend à appeler Dieu *abba* père¹⁰⁹⁷ et nous engendre comme des fils, nous conduit et nourrit le souvenir de la Loi fondamentale pour la liturgie et pour le christianisme : « l'amour qui ne passera jamais ! » (Co 13,8).

¹⁰⁹³ Cf. Ac 13, 32-34 : « Et nous vous annonçons cette Bonne Nouvelle : la promesse faite à nos pères, Dieu l'a pleinement accomplie pour nous, leurs enfants, en ressuscitant Jésus, comme il est écrit au psaume deux : tu es mon fils ; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré. De fait, Dieu l'a ressuscité des morts, sans plus de retour à la condition périssable ».

¹⁰⁹⁴ Pedro RUBENS, *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus*, p. 387

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, p. 417.

¹⁰⁹⁶ *Ibid.*, p. 413.

¹⁰⁹⁷ Cf. Rm 8, 15 ; Ga 4,6.

ANNEXE

LISTE DE RUBRIQUES DU SACRAMENTAIRE GELASIEN¹⁰⁹⁸

< Liber I >

- XVI, *Ordo agentibus publicam paenitentiam*, 83, 8-14.
XX, *Ordo qualiter in romana sedes paostolicae ecclesia praesbiteri diaconi uel subiaconi eligendi sunt*, 140, 19-24 ; 141, 26 ; 142, 32-36.
XXVI, *Tercia dominica*, 195,7-8 ; 197,11 ; *Feria secunda ebdomada III*, 202, 31.
XXVII, *Pro scrutinio II*, 226, 18.
XXVIII, *Quinta dominica, quae por scrutinio celebratur*, 255, 24.
XXVIII, *Denuntiatio pro scrutinio, quod tertia hebdomada in quadragesima secunda feria initiarum*, 284, 25-28.
XXXI, *Benedictio salis dandum caticumenis*, 289, 31.
XXXIII, *Item exorcismi super electos*, 291, 13.
XXXIII, *Incipit expositivo evangeliorum in aurium apertionum ad electos*, 299, 6-9 ; 302, 29-31 ; 303, 32 ; 304, 11,13 ; 305, 15 ; 306, 22-24 ; 308, 31-32 ; 309, 33.
XXXV, *Incipit praefatio symboli ad electos*, 310, 10 ; 311, 25-30 ; 313, 2-3 ; 314, 4-5 ; 315, 23 ;
XXXVI, *Inter praefatio orationis dominicae*, 318, 28 ; 320, 9 ; 328, 12.
XXXV, *Orationes in quinta feria*, 349, 23. *Ordo agentibus publica paenitentiam*, 352, 6-8 ; 355, 4-6; *Orationes post reconciliationem uel posteaquam communicauerit*, 368, 30 ; 372, 8-9.
XL, *Item in quinta feria missa chrismalis*, 379, 1 ; 381, 8-11 ; 383, 22-27 ; 385, 3-4.6.8 ; *Item olei exorcizati confectio*, 389, 1-2 ; 390, 21-23 ; 392, 13.
XLI, *Incipit ordo de feria VI passione domini*, 395, 22-26 ; 397, 32-35 ; 399, 6-8 ; 400, 14 ; 402, 23 ; 404, 32 ; 405, 1 ; 406, 1 ; 408, 10 ; 410, 19 ; 412, 28 ; 414, 36 ; 416, 7 ; 418, 12-15.17-18.
XLII, *Sabbatorum die*, 418, 21-22 ; 420, 1 ; 421, 4-5.7.9.11 ; 422, 12-13.15 ; 423, 16.18 ; *Sequitur ordo qualiter sabbato santo ad uigiliam ingredientur*, 425, 23-31 ; 429, 33 ; 430, 4-5.
XLIII, *Orationes per singulas lectiones in sabbato sancto*, 431, 13 ; 432, 20 ; 433, 26 ; 434, 32 ; 435, 5 ; 436, 10 ; 437, 20 ; 438, 22 ; 439, 27 ; 440, 35 ; 441, 2 ; 443, 8-14.
XLVIII, *Inde dicendis cum laetania ad fonte. Benedictio fontis*, 445, 22 ; 446,15 ; 447, 27 ; 448, 4 ; 449, 5.7.10.13-16 ; 450, 21-23 ; 452, 34.36-37.
XLVI, *Dominicum paschae*, 466, 7.
XLVII, *Incipiunt tocius albae orationes et praeces. Feria secunda*, 471, 26.
XLVIII, *Feria III*, 476, 11.
XLVIII, *Feria quarta*, 482, 3.
L, *Feria quinta*, 487, 22.
LI, *Feria sexta*, 492, 11.
LII, *Feria septima*, 497, 30.
LXII, *Orationes et praeces in ascensa domini*, 577, 13-14.19.
LXIII, *Item alia missa*, 583, 10.
LXVI, 591, 12.
LXX, 596, 28-31.
LXXI, *Item ad caticuminum ex pacano faciendum*, 598, 12-16 ; 601, 30-31.
LXXII, *Item ad succurrendum infirmum caticuminum*, 602, 9-13.16-17.19.21.23.
LXXV, *Item alia benedictio*, 608, 28-29.31.3.6-7 ; 609, 8-9 ; 610, 14 ; 611, 15-17 ; 613, 19 ; 615, 28 ; 616, 1.3.5.
LXXVII, *orationes per singulas lectiones in sabbato pentecosten*, 618, 22 ; 619, 28 ; 620, 4 ; 621, 12.
LXXVIII, *Item in uigilia de pentecosten ad missa*, 629, 11-12.

¹⁰⁹⁸ Cette liste est ne prend pas en compte les indications de textes euchologiques comme : *item alia, uere dignum, secreta, post communionem, ad populum*, etc., ou de titres de prières comme *Orationes et praeces super paenitentes* (XV, 77, 12). Les documents source contiennent de fautes de latin. Mohlberg a eu le soin de mettre en note les corrections nécessaires. Quelques de nos transcriptions ont les même de fautes de latin commises par le copiste du manuscrit ou de rajouts faits par Mohlberg pour les parties abimées ; Leo Cunibert MOHLBERG (dir. et pub.), *Liber sacramentorum romanae aeclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. Reg. Lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (*Sacramentarium Gelasianum*), *Rerum ecclesiasticarum documenta cura Pontificii Athenaei Sancti Anselmi de Urbe edita*, Series Maior Fontes IV, Rome, Casa editrice Herder, 1960.

LXXVIII, *Item aliter in uigilia pentecosten*, 634, 1.

LXXXVIII, *Orationes in dedicacione basilicae nouae*, 693, 19-23 ; 697, 17-18.

XCV, *Incipit ordo de sacris ordinibus benedicendis*, 737, 32-34.1-12 ; 738, 13-16 ; 739, 17-19 ; 740, 20-23 ; 741, 24-27 ; 742, 28-32 ; 743, 33-34 ; 744, 1-3 ; 745, 7-9 ; 746, 12-14 ; 747, 17-19.

Incipit liber tercius

<XVII>, *Incipit canon accionis*, 1242, 22.24 ; 1259, 26 ; 1260, 27-31.

LII, *Incipit accio nupcialis*, 1449, 24-25 ; 1453, 21-22.

LXXVI, *Item alia*, 1559, 3.14 ; 1560, 16-18. 1561, 33-34.

XCI, *Orationes post obitum hominis*, 1615, 34-35 ; 1619, 26 ; 1622, 7.

XCVII, *Orationes ad missa pro defunctis cuius desiderantibus penitentiam et minimum consecutus*, 1657, 4-7.

<CVII>, *Incipit ad paenitentiam dandam*, 1701, 10-12.

BIBLIOGRAPHIE

A. SOURCES

1. LITURGIQUES (ORDRE CHRONOLOGIQUE)

Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80]), Leo CUNIBERT MOHLBERG, Leo EIZENHÖFER, Petrus SIFFRIN (éd.), Roma, casa editrice Herder, « Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior Fontes » I, 1966.

Liber sacramentorum romanae aeclesiae ordinis anni circuli, (Cod. Vat. Reg. Lat. 316 / Paris, Bibl. Nat. 7193, 41/56) (*Sacramentarium Gelasianum*), Leo Cunibert MOHLBERG (éd.) avec la collab. de Leo EIZENHÖFER, Petrus SIFFRIN, 3^e éd. améliorée et augmentée par L. EIZENHÖFER, Roma, Casa Editrice Herder, « Rerum ecclesiasticarum documenta, Series major, Fontes » IV, 1981.

Liber sacramentorum Gellonensis, A. DUMAS (éd.), Introductio, tabulae et índices, J. DESHUSSES, Turnhout, Brepols, Corpus christianorum Series « Latina » 159A, 1981.

Liber sacramentorum Paduensis (Padova, Biblioteca Capitolare, Cod. D47), A. CATELLA, F. DELL'ORO, A. MARTINI (éd.), Roma, CLV-Edizioni Liturgiche, Bibliotheca Ephemerides liturgicae « Subsidia » 131, « Monumenta Italiae liturgica » 3, 2005.

Le sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits, J. DESHUSSES (éd.), 3 vol., Fribourg, Éditions Universitaires, « Spicilegium Friburgense » 16, 24 et 28, 1971-1992.

Les ordines Romani du haut Moyen-Âge, Michel ANDRIEU (éd.), 5 vol., Leuven, Imprimerie J. Duculot, « Spicilegium sacrum Lovaniense » 11, 23, 24, 28 et 29, 1931-1961.

Le pontifical romain au Moyen-Âge 1. Le pontifical romain du XII^e siècle, Michel ANDRIEU (éd.), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, « Studi et Testi » 86, MDCCCXXXVIII.

Le pontifical romain au Moyen-Âge 2. le pontifical de curie romaine au XIII^e siècle, Michel ANDRIEU (éd.), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, « Studi et Testi » 87, MDCCCXL.

Le pontifical romain au Moyen-Âge 3. Le pontifical de Guillaume Durand, M. ANDRIEU (éd.), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, « Studi et Testi » 88, MDCCCXL.

Le missel de la chapelle papale à la fin du XIII^e siècle, M. ANDRIEU (éd.), Miscelanea Fr. EHRLE (éd.), « Studi e Testi » 38, 1924.

Missale Romanum Mediolani, 1474, vol. 1 : text, vol. 2 : a collection with is believed to be the first printed ed. of the Roman missal., Robert LIPPE (ed.), H. A. WILSON (indices) J. W. LEGG (introd., note and preface), London, Harrison and sons, « Henry Bradshaw Society » vol. 17, 33, 1899 (33 reprint 1907) ; vol. 1 (le texte) a été réédité en 2018 par Forgotten Books.

- Missale Romanum. Editio princeps (1570)*, Manlio Sodi, Achille Maria Triacca (éd.), Edizione anastatica, Introduzione e Appendice, Città del Vaticano, LEV, « Monumenta Liturgica Concilii Tridentini » 2, 1998.
- Pontificale Romanum. Editio princeps (1595-1596)*, Manlio SODI, Achille Maria TRIACCA, (éd.), Edizione anastatica, Introduzione e Appendice, LEV, Città del Vaticano, « Monumenta Liturgica Concilii Tridentini » 1, 1997.
- Rituale Romanum. Editio princeps (1614)*, Manlio SODI, Juan Javier FLORES ARCAS (éd.), Edizione anastatica, Introduzione e Appendice, Città del Vaticano, LEV, « Monumenta Liturgica Concilii Tridentini » 5, 2004.
- Herman A. P. SCHMIDT, *Hebdomada Sancta. Volumen primum. Contemporanei textus liturgici documenta plana et bibliographia. Volumen alterum. Fontes historici. Commentarius historicus*. Rome, Fribourg, Barcelone, Herder, 1956-1957.
- Codex Rubricarum*, 25 juillet 1960 ; tr. fr. : *Le nouveau code des rubriques du Bréviaire et du Missel romain*, LMD 63bis, 1960.
- Missale Romanum ex decreto Ss. Concilii Tridentini restitutum Summorum pontificum cura recognitum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis [s.d. = 1962].
- Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, prima editio typica, Typis polyglottis Vaticanis*, 1969.
- Troisième instruction pour une juste application de la Constitution sur la liturgie*, LMD 104, 1970, 172-187.
- Pour célébrer la messe : traduction officielle de la Présentation générale du Missel romain ; directoire des messes d'enfants ; les messes de petits groupes*. Chambray-lès-Tours, CLD, 1990.
- Institutio generalis Missalis romani*, Editio typica tertia, Rome, 2000-2002 ; trad. fr. : *L'Art de célébrer la messe. Présentation Générale du Missel Romain, 3^e édition typique 2002*, préface Mgr Robert LE GALL, Paris, AELF pour les textes, Desclée-Mame, pour l'ensemble de l'ouvrage, 2008.
- Conferenza stampa di presentazione dell'editio typica tertia del missale romanum*, le 22 de mars 2002, texte en italien disponible sur le site du Vatican : <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2002/03/22/0150/00449.html>
- Missale Romanum*, ex decreto sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, editio typica tertia, diei 20 aprilis 2000, Typis Vaticanis, 2002.
- Praenotanda Missalis Romani. Textus – Concordantia – Appendices (Editio typica tertia)*. Manlio SODI, A. TONIOLO (éd.), Città del Vaticano, LEV, « Monumenta Studia Instrumenta Liturgica » 24, 2003.
- Missale Romanum. Editio typica 1962*, Manlio SODI, A. TONIOLO (éd.), Edizione anastatica e Introduzione, Città del Vaticano, LEV, « Monumenta Liturgica » Piana 1, 2007.

Rites à observer dans la célébration de la messe. Défauts qui peuvent se présenter dans la célébration e la messe. Textes du missel de 1962 et nouvelle traduction, Perpignan, Artège, 2007.

Cérémonial des évêques, Paris, AELF, 1998 ; 14 septembre 1984, réimpression avec corrections 1985 et 1995.

La Bible traduction officielle liturgique, Commission internationale francophone pour les traductions et la liturgie, Paris, Desclée Mame, 2013.

Lectionnaire Romain de la messe publié à la suite du concile Vatican II, pour les messes des dimanches et des fêtes et solennités, Commission internationale francophone pour les traductions et la liturgie (trad. et pub.), Paris, Desclée-Mame, 2014.

2. MAGISTERE (ORDRE CHRONOLOGIQUE)

Concilia Africae A. 341 – A. 525, Charles MUNIER (éd.), *Corpus Christianorum, series latina*, t. 149, Turnhout, Brepols, 1974.

Conciles gaulois du IVe siècle, texte lat. éd. C. MUNIER, introd., trad. et notes Jean GAUDEMET, Paris, Cerf, « Schr » 241, 1977.

Concilium Milevitanum, dans: Gian Domenico MANSI, *Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio*, tomus quartus, Florentiae, expressis Antonii Zatta Veneti, 1760.

HEFELE-LECLERCQ = HEFELE Charles Joseph et LECLERCQ Henri, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. I, 1^{er} partie – t. VIII, 2^e partie, Paris, Letouzey et Ané, 1907-1921 ; (trad. fr. d'une partie des canons des conciles de l'Antiquité).

MANSI Gian Domenico, *Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio*, tomus quartus, Florentiae, expressis Antonii Zatta Veneti, 1760.

Concilii Tridentini, diariorum, actorum, epistularum, tractatum, nova collectio, editit Societas Goerresiana, Friburgi Brisgaviae, Sumptibus Herder, typographii editoris Pontificii, Pars prima – partis alterus volumen prius, MCM I – MCMXXXVIII.

Le Saint Concile de Trente, œcuménique et général, célébré sous Paul III, Jules III, et Pie IV, souverains pontifes. Nouvellement traduit par M. l'Abbé CHANUT, Paris, Sebastien Mabre-Cramoisy, imprimeur du Roy, Cigones, MDCLXXIV ; disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9690939q/f7.image>

Les conciles œcuméniques, t. II-2 : *Les décrets de Trente à Vatican II*, sous la direction de G. ALBERIGO, éd. fr. dir. d'A. DUVAL, B. LAURET, H. LEGRAND, J. MOINGT et B. SESBOÛE, Paris, Cerf, 1994.

Decreta authentica congregationis Sacrorum rituum ex Actis ejusdem collecta, ed. Aloisius GARDELLINI, Editio Tertia novissimis locupletata decretis, Rome, S. Congregationis de Propaganda Fide, 1871-1899.

- PIE X, *Motu Proprio Tra le sollicitudini*, du 22 novembre 1903 : ce texte a fait l'objet de plusieurs éditions, version italienne : *ASS* 36, 1903, 329-339 ; version « fidelis » : *ASS* 36, 1903, 387-395 ; version « authentique » (en latin) *EL* 18, 1904, 129-149 ; version française : *La Tribune de Saint-Gervais*, X, n. 1, 1904, 5-14 ; texte repris dans *les enseignements pontificaux : la liturgie*, présentation et tables par les moines de Solesmes, Tournai, Desclée, 1956, pp. 173-185 ; version portugaise disponible sur : http://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19031122_sollicitudini.html
- Pie XII, Encyclique *Mystici corporis*, du 29 juin 1943, *AAS* 35, 1943, 193-248 ; disponible sur : http://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/encyclicals/documents/hf_pxii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html
- PIE XII, *Encyclique Mediator Dei*, du 20 novembre 1947, *AAS* 39, 1947, 521-595 ; version française : PIE XII, *Encyclique Mediator Dei et hominum, sur la sainte liturgie*, Paris, La Bonne Presse, 1948.
- PIE XII, Lettre encyclique *Musicae sacrae disciplina*, 25 décembre 1955, *AAS* 48, 1956, 5-25 ; Paris, Bonne Presse, 1956.
- SACREE CONGREGATION DES RITES, *Instruction De musica sacra, sur la Musique Sacrée et la Sainte Liturgie selon l'esprit des Encycliques de Pie XII « Musicae Sacrae Disciplina » et « Mediator Dei »*, du 3 septembre 1958, *AAS* 50, 1958, 630-663 ; *Instruction de la S.C. des Rites sur la Musique Sacrée et la Liturgie « De Musica sacra » (3 septembre 1958)*, Paris, Bonne Presse, 1958.
- JEAN XXIII, *Lettre apostolique donnée Motu Proprio Rubricarum instructum*, du 25 juillet 1960, *AAS* 52, 1960, 593-595, disponible sur : http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/la/motu_proprio/documents/hf_j-xxiii_motu-proprio_19600725_rubricarum-instructum.html
- CONGREGATION DE RITES, *décret Codex rubricarum*, du 26 juillet 1960 ; commentaire et texte dans *LMD* 63 bis, 1960, (Cahier supplémentaire disponible en ligne sur le site Gallica de la Bibliothèque Nationale de France).
- JEAN XXIII, *allocution Gaudet Mater Ecclesia*, du 11 octobre 62, *AAS* 54, 1962, 786-796 ; disponible sur : https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html
- PAULUS VI, *Discorso agli artisti romani*, 7 maii 1964, *AAS* 56, 1964, 439-442.
- LE CONCILE VATICAN II (1962-1965), *édition intégrale définitive. Texte latin et traduction française avec index et tables*, Paris, Cerf, 2003.
- CONCILE VATICAN II, *Constitution conciliaire sur la Sainte Liturgie Sacrosanctum Concilium*, du 4 décembre 1963 ; disponible sur : http://w2.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_fr.html
- CONGREGATION DES RITES ; CONSEIL POUR L'EXECUTION DE LA CONSTITUTION SUR LA LITURGIE, *Instruction pour l'exécution de la Constitution sur la liturgie Inter œcumenici*, du 26 de septembre 1964, *DC* 1435, 1964, 1359-1376.

- CONCILE VATICAN II, *Constitution dogmatique sur l'Église Lumen Gentium*, du 21 novembre 1964 ; disponible sur : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html
- CONCILE VATICAN II, *Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église Christus Dominus*, du 28 octobre 1965 ; disponible sur : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decre_e_19651028_christus-dominus_fr.html
- CONCILE VATICAN II, *Constitution dogmatique Dei Verbum sur la Révélation divine*, du 18 novembre 1965 ; disponible sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651118_dei-verbum_fr.html
- CONCILE VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et Spes sur l'Église dans le monde de ce temps*, du 7 décembre 1965 ; disponible sur : http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html
- PAUL VI, *Lettre encyclique sur la doctrine et le culte de la Sainte Eucharistie, Mysteriorum Fidei*, du 3 septembre 1965, *AAS* 57, 1965, 753-774 ; *DC* 62, 1965, 1633-1651 ; disponible sur : http://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_03091965_mysterium.html
- SACROSANCTUM ŒCUMNICUM CONCILIUM VATICANUM II, *Constitutiones decretal declarationes, Secretaria generalis consilii œcumenici Vaticani II* éd., Typis polyglottis Vaticanis, 1966.
- CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Lettre circulaire sur la préparation et la célébration des fêtes pascales Paschalis Solemnitatis*, du 16 janvier 1988, *Supplément Célébrer* 390, mars-avril 2012.
- JEAN PAUL II, *Lettre apostolique Vicesimus Quintus annus*, du 4 décembre 1988 ; disponible sur : http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19881204_vicesimus-quintus-annus.html
- Catéchisme de l'Église Catholique*, du 11 octobre 1992, Desclée-Mame, Paris, 2012 ; disponible sur : http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM
- COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris, Pierre Téqui, 1993 ; version portugaise disponible sur : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html
- CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *La liturgie romaine et l'inculturation : IV^e Instruction de la Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements pour une juste application de la Constitution conciliaire sur la liturgie*, *DC* 2093, 1995, 435-446.
- JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Ecclesia de Eucharistia*, du 17 avril 2003 ; *L'Église vit de l'Eucharistie. Lettre encyclique Ecclesia de Eucharistia*, du 17 avril 2003, Paris, Téqui, 2003 ; disponible sur : http://www.vatican.va/holy_father/special_features/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_ecclesia_eucharistia_fr.html

COMMISSION PONTIFICALE BIBLIQUE, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne* = Documents du Vatican, Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana), 2001 ; disponible sur : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_fr.html

CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, décembre 2001 ; *Directoire sur la piété populaire et la liturgie, Principes et orientations*, Paris, Cerf, Bayard, Fleurus-Mame, « Documents des Églises », 2003 ; disponible sur : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_fr.html

CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Instruction Redemptionis Sacramentum sur certaines choses à observer et à éviter concernant la très sainte Eucharistie*, du 25 mars 2004, Paris, Téqui, 2004 ; disponible sur : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_fr.html

BENOIT XVI, *Exhortation apostolique post-synodale Sacramentum Caritas*, du 22 février 2007 ; *Le sacrement de l'amour. Exhortation apostolique sur l'Eucharistie*, Paris, Cerf, Bayard Edition-Centurion, Mame, 2007 ; disponible sur : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html

BENOÎT XVI, *Lettre apostolique en forme de Motu Proprio Summorum Pontificum*, du 7 juillet 2007 ; disponible sur : https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070707_summorum-pontificum.html

BENOIT XVI, *Exhortation apostolique Verbum Domini, sur la Parole de Dieu*, présentation, texte intégral et documents complémentaires sous la direction de F. LOUZEAU et D. DUPONT-FAUVILLE, Paris, Collège de Bernardins, Lethielleux/Parole et Silence, 2010 ; disponible sur : https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html

FRANÇOIS, *Lettre encyclique Lumen Fidei*, du 5 juillet 2013 ; *La lumière de la foi. Lettre encyclique Lumen fidei, du 5 Juillet 2013*, Paris, Téqui, 2013 ; disponible sur : http://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_encyclica-lumen-fidei.html

FRANÇOIS, *Exhortation apostolique Evangelii Gaudium*, du 24 novembre 2013 ; *La joie de l'Évangile. Exhortation apostolique Evangelii gaudium, 24 novembre 2013*, Paris, Téqui, 2013 ; disponible sur : http://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

FRANÇOIS, *Exhortation apostolique post-synodale Amoris Laetitia*, du 19 mars 2016 ; *La joie de l'amour*, édition présentée et annotée sous la direction du Service national Famille et Société - Conférence des évêques de France - et de la faculté de théologie du Centre Sèvres (collectif), Paris, Namur, Lessius et Fidélité, 2016 ; disponible sur : http://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazioneap_20160319_amoris-laetitia.html

FRANÇOIS, *Lettre apostolique en forme de Motu Proprio Magnum Principium* modifiant le can. 838 du Code de droit canonique, du 3 septembre 2017, *ASS* 109 (2017), 967-970 ; *DC* 2529 (2018), 76-77 ; version en anglais, italien, espagnol, allemand et en portugais disponible sur : <https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/events/event.dir.html/content/vaticanevents/fr/2017/9/9/motuproprio-magnum-principium.html> ; version en français sur le site du Service National de Pastoral Liturgique et Sacramentelle, Conférence des évêques de France : <https://liturgie.catholique.fr/accueil/bibliotheque/ressources/textes-fondateurs-liturgie/292105-motu-proprio-pape-traduction-textes-liturgiques/>

3. DROIT CANON (ORDRE CHRONOLOGIQUE)

Codex Iuris Canonici, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1917.

Codex Iuris Canonici, Cité du Vatican : Typis Polyglottis Vaticanis, 1983 ; Le *CIC* est disponible en français et en latin sur : http://www.vatican.va/archive/cdc/index_fr.htm

Code de Droit Canonique, Paris, Centurion-Cerf-Tardy, 1984.

Code de droit canonique bilingue et annoté (latin-français), 4^e édition révisée et remise à jour, Ernest CAPARROS et THIERRY Sol (dir.), Juan ARRIETA (collab.), Montréal, Wilson et Lafleur, 2018.

4. PATRISTIQUES (ORDRE ALPHABETIQUE)

AMALAIRE DE METZ, *De ecclesiasticis officiis libri IV* ou *Liber officialis* dans *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, ed. J. M. HANSSENS, 3 vol., Cité du Vatican, « Studi e testi », 138-140, 1948-1950.

AUGUSTINI Hipponensis Episcopi, *Opera omnia*, Patrologiae cursus completus (series latina), Jacques-Paul MIGNE (éd.) : tomus secundum : « *PL* » 33, 1865 ; tomus quintous, « *PL* » 38, 1863.

AUGUSTIN, *De la foi et du symbole* dans *Œuvres de saint Augustin IX*, Exposés généraux de la foi, 1^e série : Opuscules, texte, trad., et notes par Jean RIVIERE, Paris, Desclée De Brouwer, « Bibliothèque Augustinienne » 1947.

SAINT AUGUSTIN, *Œuvres de Saint Augustin – Les confessions : livre I-VII*, texte de l'édition de Martin SKUTELLA, introd. et notes Aimé SOLIGNAC, trad. Eugène TREHOREL et André BOUISSOU, pub. et dir. des Études Augustiniennes, Paris, Desclée de Brouwer, « Bibliothèque Augustinienne » 13, deuxième série : *Dieu et son œuvre*, 1962.

SAINT AUGUSTIN, *Sermons sur l'Écriture 1-15A*, trad. d'André BOUISSOU, introd. et notes Goulven MADEC, « Nouvelle Bibliothèque Augustinienne » 5, Paris, Études Augustiniennes, 1994.

BASILE DE CESAREE, *Traité du Saint-Esprit*, texte grec, introd., trad. et notes Benoit PRUCHE, Paris, Cerf, « *SChr* » 17, 1947.

BERNARDUS DE PARENTINIS, *Expositio officii missa. Tractatus de periculis quæ contigunt circa sacramentum Eucharistiae et de remediis oerundem ex dictis Sancti Thome de Aquino*, Johann Zainer, 1487.

- BERNOLD DE CONSTANCE, *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, « PL » 151, 1853, col. 979^{sv}.
- CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, Paris, Cerf : livre I : trad. I. MARROU, M. HARL, « *SChr* » 70, 1983 (réimpr. de la 1^{er} éd., 1960) ; livre II : trad. C. MONDESERT et H.-I. MARROU, « *SChr* » 108, 1965 ; livre III : trad. C. MONDESERT, H.-I. MARROU et C. MATRAY, « *SChr* » 158, 1970.
- CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, Paris, Cerf : livre I, trad. C. MONDESERT et M. CASTER, « *SChr* » 30, 2013 (1^{er} éd. 1951) ; livre II : trad. C. MONDESERT et P.-T. CAMELOT, « *SChr* » 38, 2013 (1^{er} éd., 1954) ; livre IV : trad. C. MONDESERT et A. VAN DEN HOECK, « *SChr* » 463, 2001 ; livre V : t. I. trad. A. LE BOULUEC et P. Voulet, « *SChr* » 278, 2006, (réimpr. de la 1^{er} éd. rev. et corr., 1981) et t. II. commentaire, bibliographie et index, A. LE BOULUEC, « *SChr* » 279, 2009, (réimpr. de la 1^{er} éd., 1981) ; livre VI : trad. P. DESCOURTIEUX, « *SChr* » 446, 1999 ; livre VII : trad. A. LE BOULUEC, « *SChr* » 428, 1997.
- Les Constitutions Apostoliques*, introd., texte critique, trad. et notes Marcel METZGER, Paris, Cerf : t. I : livres I-II, « *SChr* » 320, 1985 ; t. II : livres III-VI, « *SChr* » 329, 1986 ; t. III, livres VII-VIII, « *SChr* » 336, 1987.
- CYPRIEN DE CARTHAGE, *Lettres*, textes choisis et présentés par Denys GORCE, trad. L. BAYARD, Namur, Soleil Levant, « Les écrits des saints », 1961.
- S. THASCI CAECILI CYPRIANI, *Opera Omnia*, vol. II, pars II., recensuit et commentario critico instruxit Guilelmus HARTEL, Vindobonae, apud C. Geroldi filium Bibliopolam Academiae, « Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum », MDCCCLXXI.
- La Didascalie, c'est-à-dire l'enseignement catholique des douze apôtres et des saints disciples de notre sauveur*, trad. syriaque F. NAU, Ancienne littérature canonique syriaque, fascicule I, Paris, Lethiellieux, libraire-éditeur, 1902.
- La doctrine de douze Apôtres, Didachè*, introd., texte, trad., notes, appendice et index Willy RORDORF et André TUILIER, Paris, Cerf, « *SChr* » 248, 1978.
- Durando Guliermo, Rationale divinatorum officiorum, a rev.^{mo} Domino Guliermo Durando, Episcopo Minatensi J. U. D. clarissimo consignatum, accedit aliud Divinorum Officiorum Rationale a Joanne Beletho, theologo parisiensiense, ab hinc fere sptingentis annis conscriptum, Neapoli, Apud Josephum Dura Bibliopolam, MDCCCLIX.*
- DURAND DE MENDE, *Rationale divinatorum officiorum*, ed. Anselme DAVRIL et Timothy M. THIBODEAU, Livres I-IV, Turnhout, Brepols, « Corpus christianorum, Continuatio Mediaevalis [= CCCM] », 140, 1995 ; Livres V-VI, ed. A. DAVRIL et T. M. THIBODEAU, CCCM 140A, 1998 ; Livres VII-VIII, ed. A. DAVRIL, T. M. THIBODEAU, adjuvante B.-G. GUYOT, CCCM 140B, 2000.
- DURAND GUILLAUME, *Le sens spirituel de la liturgie*, trad. Dominique MILLET-GERARD, présentation de Claude BARTHE, Paris, Ad Solem, 2002.
- ÉGERIE, *Journal de voyage (itinéraire)*, P. MARAVAL (éd.), Paris, Cerf, « *Schr* » 296, 1982.
- HYPOLITE DE ROME, *La Tradition Apostolique*, texte lat., introd. et notes Dom B. BOTTE, Paris, Cerf, « *SChr* » 11 bis ([2007] ; 2^e éd. 1984 ; 1^{er} éd., 1968).
- INNOCENT III, ROMAIN PONTIFICIS, *Mysterium evangelicae legis et sacramenti eucharistiae*, livre sex, *De sacro altaris mysterio*, Edit. Opp. Innocentii III, Colon, 1575, in-folio.

- ID., ROMAIN PONTIFICIS, tomus quartus, Patrologiae cursus completus (series latina), éd. Jacques-Paul MIGNE, « PL » 217, 1855.
- JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites*, introduction, texte critique, traduction et notes de Antoine WENGER, Paris, Cerf, « SChr » 50, 1957.
- JOHANNES BELETH, *Summa de ecclesiasticis officiis*, ed. Heribert DOUTEIL, Turnhout, Brepols, « Corpus christianorum, Continuatio Mediaevalis » [= CCCM] 40-41A, 1976.
- IRENEE DE LYON, *Contre les hérésies*, Paris, Cerf : Livre I : t. I : Adelin ROUSSEAU et Louis DOUTRELEAU, introd., notes justificatives et tables, « SChr » 263, ([2006] ; 1^{er} éd., 1979) ; t. II : ID., texte et trad., « SChr » 264, ([2006] ; 1^{er} éd., 1979) ; Livre II : t. I : ID., introd., notes justif. et tables, « SChr » 293, ([2013] ; 1^{er} éd., 1982) ; t. II : ID., texte et trad., « SChr » 294, ([2011, 2006] ; 1^{er} éd., 1982) ; Livre III : t. I : ID., introd., notes justif. et tables, « SChr » 210, (2002 : réimpr. de la 1^{er} éd. rev. et corr., 1974) ; t. II : ID., texte et trad., « SChr » 211, (2002 : réimpr. de la 1^{er} éd. rev. et corr., 1974) ; Livre IV : t. I : A. ROUSSEAU et B. HEMMERDINGER, C. MERCIER, L. DOUTRELEAU, « SChr » 100.1, ([2006] ; 1^{er} éd., 1965) ; t. II : ID., « SChr » 100.2, ([2006] ; 1^{er} éd., 1965) ; Livre V : t. I : A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU et C. MERCIER, introd., notes justif. et tables, « SChr » 152, ([2006] ; 1^{er} éd., 1969) ; t. II : ID., texte et trad., « SChr » 153, ([2013] ; 1^{er} éd., 1969) ;
- ID., *Démonstration de la prédication apostolique*, Adelin ROUSSEAU, Paris, Cerf, « SChr » 406, ([2019, 2011] ; 1995).
- IVES DE CHARTRES, *Decretum D Ivo, nis episcopi carnutensis, cum gratia & privilegio caefarea ad decenium & regiae catholicae maiestatis ad annos octo*, Lovanii, excudebat Bartholomaeus Gravius typographus iuratus, sibi & haeredibus Arnoldi Bircamanni, An. MDLXI.
- SANCTI IVONIS CARNOTESNSIS EPISCOPI, *Opera Omnia*, tomus primus et secundus, Patrologiae cursus completus (series latina), Jacques-Paul MIGNE (éd.), « PL » 161 et 162, 1854-1955.
- JUSTIN, *Apologie pour les Chrétiens*, introduction, texte critique, traduction et notes. C. MUNIER, Paris, Cerf, « SChr » 507, 2006 ; l'édition de Louis Pautigny dans la collection Hemmer-Lejay, Paris, Picard, 1904, demeure une référence ; texte disponible en ligne sur le site https://archive.org/details/Pautigny_Justin_Apologies/.
- S. PROSPERI AQUITANI, *S. Augustini discipuli, S. Leonis papae notarii, Opera omnia*, tomus unicus, Patrologiae cursus completus (series latina), éd. Jacques-Paul MIGNE, « PL » 51, 1861.
- La Règle de Saint Benoît*, Paris, Cerf : t. I : introd. et notes par Adalbert DE VOGÜE et texte établi et présenté par Jean NEUFVILLE, « SChr » 181, 1972 ; t. II : introd. et notes A. DE VOGÜE et texte et concordance J. NEUFVILLE, « SChr » 182, 1972 ; t. III : instruments pour l'étude de la tradition manuscrite J. NEUFVILLE, « SChr » 183, 1972 ; t. IV : commentaire historique et critique A. DE VOGÜE (parties I-III), « SChr » 184, 1971 ; t. V : ID., (parties IV-VI), « SChr » 185, 1971 ; t. VI : ID., (parties VII-IX), « SChr » 186, 1971.
- SICARD DE CRÉMONE, *Mitræ seu De officiis ecclesiasticis summa*, « PL » 213, 13-436 ; *Sicardi Cremonensis episcopi Mitræ de officiis*, ed. Gábor SARBAK et Lorenz WEINRICH, Turnhout, Brepols, CCCM 228, 2008.

- TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, introd., texte critique, en notes R. F. REFOULE, et trad. de P. de LABRIOLLE, Paris, Cerf, « *SChr* » 46, 1957.
- ID., *De Corona*, édition, introd. et commentaire de Jacques FONTAINE, dir. Pierre GRIMAL, PUF, Paris, « Érasme », 1966.
- S. THOMAS AQUINATIS, doctoris communis ecclesiae, *Scriptum Super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, tome IV, recognovit atque iterum edidit R.P. Maria Fabianus MOOS, O.P., Paris, Sumptibus P. Lethielleux, editoris, 1947.
- SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, l'eucharistie*, t. II, 3^a, Questions 79-83, trad. fr., notes et appendices par Aimon-Marie ROGUET, Paris, Rome, Tournai, Cerf, Desclée & Cie, 1967.
- S. VINCENT DE LERINS, *Le Commonitorium*, introd., trad., et notes par Michel MESLIN, Namur, Soleil Levant, 1959.

B. DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES (ORDRE ALPHABÉTIQUE)

- BOUYER Louis, *Dictionnaire théologique*, Paris, Desclée, 1990.
- DACL* = *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, pub. et dir. Fernand CABROL, Henri LECLERCQ (et H.-I. MARROU), Paris, Librairie Letouzey et Ané, t. 1-30 en 30 vol., 1907-1953.
- DBS* = *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, commencé par Louis PIROT, A. ROBERT, H. CAZELLES et A. FEUILLET, continué par J. BRIEND. É. COTHENET, M. QUESNEL (dir.), Paris, Letouzey et Ané, fasc. 1-79, 1926-2019.
- DCTh* = *Dictionnaire critique de théologie*, Jean-Yves LACOSTE (dir.), troisième éd. revue et aug. Olivier RIAUDEL et Jean-Yves LACOSTE, Paris, Quadriga/PUF, 2007.
- Dictionnaire de concepts philosophiques*, Michel BLAY, Larousse-CNRS, 2007.
- DEB* = *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, pub. dir. du Centre informatique et bible Abbaye de Maredsous, resp. Pierre-Maurice BOGAERT, Matthias DELCOR, Edmond JACOB, Édouard LIPINSKI, Robert MARTIN-ACHARD, Joseph PONTHOT, Turnhout (Belgique), Brepols, 1987.
- DECA* = *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, Angelo DI BERARDINO (dir.), ad. fr. dir. François VIAL, Paris, Cerf, t. I : A – I, 1983, t. II : J – Z, 1990.
- Dictionnaire de philosophie*, Jacqueline ROUS (dir.), collab. Noëlla BARAQUIN, Anne BAUDART, Jean DAUGUE, Jacqueline LAFFITTE, François RIBES et Joël WILFERT, Paris, Armand Colin, 1995.
- DDC* = *Dictionnaire de Droit Canonique*, v. I-VII, R. NAZ (dir.), Paris, Letouzey Ané, 1935-1965.
- DEL* = *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, Domenico SANTORE et Achille M. TRIACCA (dir.), ad. fr. dir. d'Henri DELHOUGNE, Turnhout, Brepols, t. 1, 1992, t. 2, 2002.
- Le dictionnaire de l'Académie Française*, 9^e édition, A-Enz, tome I, Paris, Fayard, 2005.

- DSp* = *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fondé par M. VILLER, F. CAVALLERA, J. de GUIBERT et A. RAYEZ, continué par A. DERVILLE, P. LAMARCHE et A. SOLIGNAC, Paris, Beauchesne, 1932-1995.
- Dictionnaire des symboles*, Jean CHEVALIER, Alain GHEERBRANT, Paris, Robert Laffont-Jupiter, 1982.
- DTCh* = *Dictionnaire de théologie catholique*, A. VACANT, E. MANGENOT, E. AMANN, Paris, Letouzey Ané, vol. I-XV, 1930-1950 ; tables I-III, 1951-1972.
- Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. 24 (1993).
- Dictionnaire universel et complet des Conciles tant généraux que particuliers, des principaux synodes diocésains, des autres assemblées ecclésiastiques les plus remarquables*, t. 1, par M. l'abbé Ad.-Ch. PELTIER, Paris, Aux Ateliers Catholiques du Petit-Montrouge, 1847.
- Encyclopédie de l'Eucharistie*, Maurice BROUARD (dir.), Paris, Cerf, 2002.
- Encyclopédie philosophique universelle*, t. I – IV, Paris, PUF, 1990-1998.
- GAFFIOT Félix, *Le grand Gaffiot : dictionnaire de Latin-Français*, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Hachette Éducation, 2000.
- INGELAERE Jean-Claude, MARAVAL Pierre, PRIGENT Pierre, *Dictionnaire Grec-Français du Nouveau Testament*, adap. *A concise Greek English dictionary of the New Testament* prepared by Barclay M. NEWMAN, Jr., London, United Bible societies, 1971, Villiers-le-Bel, Alliance Biblique Universelle, Éditions Biblio, 2008.
- Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*, R. AIGRAIN, Paris, Librairie Bloud et Gay, 1930.
- Nouveau Vocabulaire Biblique*, Jean-Pierre PREVOST (dir.), Paris/Bayar, Montréal/Médiaspaul, 2004.
- Nouvo dizionario di diritto canonico*, a cura di Carlos Corral SALVADOR, Velasio DE PALIS, Gianfranco GHIRLANDA, Milano, San Paolo Edizioni, 1996.
- Nouvo dizionario di liturgia*, a cura di D. SARTORE, A. M. TRIACCA, Cinisello BALSAMO, 1984.
- Robert LE GALL, *Dictionnaire de liturgie*, Chambray les Tours, CLD, 1997.
- DH* = *Symboles et définitions de la foi catholique. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Heinrich DENZINGER (dir.), Peter HÜNERMANN (éd. originale) et Joseph HOFFMANN (éd. française), Paris, Cerf, « Le magistère de l'Église » 1997.
- VIGOUROUX F., *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané, 1908.
- VThB* = *Vocabulaire de théologie biblique*, Xavier LEON-DUFOUR (dir.), Paris, Cerf, 1981.
- Le vocabulaire grec de la Philosophie*, Ivan GOBRY, Paris, Ellipses, « Vocabulaire de... », 2000.

C. MANUELS
(ORDRE ALPHABÉTIQUE)

- Anàmnesis*, a cura dei professori del Pontificio Istituto Liturgico Sant'Anselmo di Roma, Marietti, 1: *La liturgia, momento nella storia della salvezza*, dir. di B. NEUNHEUSER, S. MARSILI, M. AUGÉ, R. CIVIL, 1974 ; 3/1: *I sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, dir. di Anscar J. CHUPUNGO, 1986 ; 3/2: *Eucarestia. Teologia e storia della celebrazione*, dir. di S. MARCILI, A. NOCENT, M. AUGÉ, A. J. CHUPUNGO, 1983.
- Celebrare il mistero di Cristo*, vol. I, *La celebrazione : introduzione alla liturgia cristiana*, Manuale di liturgia a cura dell'Associazione Professori di Liturgia, Roma, CLV, « Ephemerides liturgicae subsidia » 73, 1993.
- Cours de liturgie romaine ou explication historique, littéraire et mystique des cérémonies de l'Église à l'usage du clergé, prolégomènes – messe – bréviaire – rituel*, M. Th. BERNARD, tome premier prolégomènes, la messe, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Berche et Tralin, 1898.
- Handbook for liturgical studies. Introduction to the liturgy*, vol. 1, The Pontifical Liturgical Institute, Anscar J. CHUPUNGO (éd.), Collegetown Minnesota, The Liturgical Press, 1997.
- La liturgie de l'Église, Manuel de théologie catholique*, vol. X, Michael KUNZLER (dir.), trad. de l'all. par Joseph VOSS, Paris, Cerf, 1997.
- L'Église en prière, introduction à la liturgie*, 3^e éd. revue et corrigée, Aimé George MARTIMORT (dir.), Paris, Tournai, Rome, New York, Desclée & Cie, 1965.
- Notions générales sur la liturgie*, M. MAURGERE, Paris/Bruxelles, Société Générale de Librairie catholique, Genève, Henri Trembley libraire-éditeur, 1882.
- The study of liturgy*, revised edition, Cheslyn JONES, Geoffrey WAINWRIGHT, Edward YARNOLD, Paul BRADSHAW, Cambridge, Great Britain at the University Press, 1993.

D. ÉTUDES
(ORDRE ALPHABÉTIQUE)

1. BIBLE

- ALETTI Jean-Noël, *Israël et la Loi dans la Lettre aux Romains*, Cerf, Paris, « Lectio Divina » 173, 1998.
- ID., *Quand Luc raconte*, Paris, Cerf, « Lire la Bible » 115, 1998.
- ID., « La soumission des chrétiens aux autorités en Rm 13, 1-7. Validité des arguments pauliniens ? », *Biblica* 89, 4/2008, 457-476.
- ID., *Le Messie souffrant. Un défi pour Matthieu, Marc et Luc. Essai sur la typologie des évangiles synoptique*, Paris, Lessius, « Le livre et le rouleau » 55, 2019.

- ARTUS Olivier, « Le Pentateuque, histoire et théologie », *CEv* 156, 2011, 3-66.
- BEAUCAMP Evode, *Le Psautier, Ps 73 – 150*, Paris, librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie Editeurs, 1979.
- BEAUCHAMP Paul, « Propositions sur l'alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale », *RSR* 58, 1970, 161-93.
- ID., *L'un et l'autre Testament, essai de lecture*, Paris, Seuil, « Parole de Dieu », 1976.
- ID., *L'un et l'autre Testament 2, accomplir les Écritures*, Paris, Seuil, « Parole de Dieu », 1990.
- BONNARD Pierre, *L'Évangile selon Saint Matthieu, commentaire du Nouveau Testament 1*, Genève, Labor et Fides, 1992.
- BUIS Pierre, *La notion de l'alliance dans l'Ancien Testament.*, Paris, Cerf, « Lectio Divina » 88, 1976.
- ID., *Le Deutéronome*, Paris, Beauchesne, « Verbus Salutis », Ancien Testament 4, 1969.
- CARRIERE Jean-Marie, « La catégorie d'alliance à la fin du Deutéronome », dans Olivier ARTUS et Joëlle FERRY (dir.), *L'identité dans l'Écriture. Hommage au professeur Jacques Briand*, Cerf, Paris, « Lectio Divina » 228, 2009, p. 61-83.
- ID., « Une loi qu'on ne peut saisir ? Remarques sur la loi nouvelle dans l'Évangile de Jean », *Nouvelle revue théologique*, 2014/4 (tome 136), 529-546.
- COLLIN Matthieu et LENHARDT Pierre, « La Torah orale des pharisiens », *Cahiers Évangile supplément*, n. 73, Paris, Cerf, 1990.
- DUNNILL J., *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*, Society for New Testament Studies, Cambridge, Cambridge University Press, « Monograph Series » 75, 1992.
- FOCANT Camille et MARGUERAT Daniel (dir.), *Le Nouveau Testament Commenté, texte intégral, traduction œcuménique de la Bible*, Montrouge/Genève, Bayard/Labor et Fides, 2010.
- FORMAN Mark, *The politics of inheritance in Romans*, UK, Cambridge University Press, 2011.
- GARCIA LOPEZ Felix, *Le deutéronome*, *CEv* 63, Cerf, Paris, 1988, 3-62.
- GIRARD Marc, *Les psaumes redécouverts de la structure au sens, 101-150*, Montréal, Éditions Bellarmin, 1994.
- GOPPELT Leonhard, *Typos: the Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, translated by Donald H. MADVIG, foreword by E. Earle ELLIS, Grand Rapids, USA, W. B. Eerdmans, 1982.
- GRELOT Pierre, *L'Épître de Saint Paul aux Romains, une lecture pour aujourd'hui*, Versailles, France, 2001.
- HILLERS Delbert R., *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, *BibOr* 16, Rome, PIB, 1964.

- HODGE Caroline Johnson, *If sons, then heirs: a study of kinship and ethnicity in the Letters of Paul*, New York, Oxford University Presse, 2007.
- L'HOUR Jean, *La morale de l'Alliance*, Paris, Cerf, « Traditions chrétiennes », 1985.
- JAEGER Nicola, *Il diritto nella Bibbia, Giustizia individuale e sociale nell'Antico et nel Nuovo Testamento*, Assisi, Edizioni pro Civitate Christiana, 1960.
- KALLUVEETIL Paul, *Declaration and Covenant : a comprehensive Review of Covenant Formulae from the Old Testament and the Ancient Near East*, Roma, PIB, « Analecta Biblica » 88, 1982.
- LEGASSE Simon, *L'Épître de Paul aux Romains*, Paris, Cerf, « Lectio Divina », commentaires 10, 2002.
- LEON-DUFOUR Xavier, *Le pain de la vie*, Paris, Seuil, 2005.
- ID., *Lecture de l'Évangile selon Jean, tome III, Les adieux du Seigneur (chapitres 13-17)*, Paris, Seuil, « Parole de Dieu », 1993.
- LUCIANI Didier, « « Aimer la Torah plus que Dieu ». Au centre, Dieu ou la loi ? Contribution à l'étude de la structure du Pentateuque », *RTL*, 40/2, 2009, 153-189.
- ID., « Le Lévitique : pause ou temps de mort ? », *RTL*, 36/1, 2005, 72-88.
- MARGUERAT Daniel (dir.), *Introduction au Nouveau Testament, son histoire, son écriture, sa théologie*, deuxième édition augmentée, Genève, Labor et Fides, « Le monde de la Bible » 41, 2001.
- MASSONNET Jean, *L'épître aux Hébreux*, Paris, Cerf, « Commentaire biblique Nouveau Testament » 15, 2016.
- MCCARTHY Dennis J., *Treaty and Covenant: a study in forms in ancient oriental documents and in the Old Testamen*, Rome, PIB, 1978.
- MENDENHALL George E., *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh, Biblical Colloquium, 1954.
- MUILENBURG James, « The Form and Structure of the Covenantal Formulations », *VT* 9, 1969, 347-365.
- RAVASI Gianfranco, « Benedizione e maledizione nell'alleanza : Dt 27-30 », *Parola Spirito e Vita* 21, 1990, 47-51.
- REFOULE François, « Jésus, nouveau Moïse ou Pierre, nouveau Grand Prêtre ? (Mt 17, 1-9 ; Mc 9,2-10) », *Revue Théologique de Louvain* 24, 1993, 145-162.
- RENAUD Bernard, *L'alliance, un mystère de miséricorde (Ex 32-34)*. Paris, Cerf, « Lectio Divina » 169, 1998.
- SIMOENS Yves, *Selon Jean 3. Une interprétation*. Bruxelles, Éditions Choisir, « IET » 17, 1997.
- ID., *La gloire d'aimer. Structure stylistiques et interprétatives dans le discours de la Cène (Jn 13-17)*, Rome, Biblical Institut Press, « Analecta biblica » 90, 1981.

SKA Jean-Louis, *Introduction à lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible*, trad. Frédéric Vermorel, Bruxelles, Lessius, « Le livre et le rouleau » 5, 2000.

VANHOYE Albert, *La lettre aux Hébreux, Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance*, Paris, Desclée, « Jésus et Jésus-Christ » 84, 2002.

DE VAUX Roland, *Les institutions de l'Ancien Testament I : le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles*, Paris, Cerf, 1958.

ID., *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Cahiers de la Revue Biblique, 1, Paris, Gabalda, 1964.

VOGELS Walter, *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome*, Montréal, Médiaspaul / Paris, Cerf, « Lire à Bible » 114, 1997.

WEINFELD Moshe, *Deuteronomy and the deuteronomistic school*, Oxford, Oxford University Press, 1972.

2. DROIT CANONIQUE

CANCE Adrian, *Le code de Droit Canonique — Commentaire succinct et pratique, tome 2 : Des religieux, des laïques, des Sacrements*. Paris, Librairie Lecoffre, 1930.

ID., *Le code de Droit Canonique — Commentaire succinct et pratique. Tome 3 : Des lieux et des temps sacrés ; Du culte divin ; Du magistère ecclésiastique ; Des bénéfices ; Des biens temporels de l'Église ; Des procès ; Des délits et des peines ; Des principes de législation civile ecclésiastique*, Paris, Lecoffre, 1939.

DIENI Edoardo, « La coutume dans le droit canonique de la post-modernité : quelques idées sommaires », *RDC* 53/2, 2003, 241-266.

EDOUARD Jordan, « *Bulletin critique : René WEHRLE, De la coutume dans le droit canonique. Essai historique s'étendant des origines de l'Église au pontificat de Pie XI*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France* », t. 15, n. 66, 1929, 50-55 ;

ESPOSITO Bruno, « Il rapporto del Codice di Diritto canonico latino com le leggi liturgiche : Commento exegético-sistemático al can. 2 del CIC/83, *Angelicum* 82/1 (2005), 139-186.

FOURNIER Paul, *Yves de Chartres et le droit canonique*, Paris, Aux Bureaux de la Revue, 1898.

GAUDEMET Jean, *Les sources du droit canonique de l'Église en occident du II^e au VII^e siècle*, Paris, Cerf/C.N.R.S., « Initiations au christianisme ancien », 1985.

ID., *Le droit canonique*, Paris, Cerf, 1989.

ID., « Durand de Mende et son œuvre canonique », dans : *Guillaume Durand évêque de Mende (v. 1230-1296), canoniste, liturgiste et homme politique. Actes de la Table Ronde du C.N.R.S., Mende 24-27 mai 1990*, textes réunis par Pierre-Marie GY, Paris, Éditions du Centre National de la recherche scientifique, 1992.

ID., *Les sources du droit canonique VII^e-XX^e siècle*, Paris, Cerf, « Droit canonique », 1993.

ID., *Église et cité, Histoire du droit canonique*, Paris, Cerf/Montchrestien, 1994.

ID., *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'antiquité à l'âge classique : Recueil d'articles*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2008.

MARMURSZTEJN Elsa, « Loi ancienne, loi nouvelle et normes chrétiennes dans la théologie scolastique du XIII^e siècle », *Revue de l'histoire des religions*, 228 – 4/2012, 509-539.

VIAU Julien, *La centralisation romaine et son influence sur le bréviaire et le missel. Du concile de Trente à Urbain VIII*. Thèse en droit canonique, Paris, Institut Catholique de Paris – ICP, 1967.

3. HISTOIRE DU CHRISTIANISME

BACCHIOCCHI Samuele, *Du Sabbat au dimanche*, P. LETHIELLEUX, 1984 (original anglais, Université grégorienne, Rome, 1977).

BAIX F. et LAMBOT Dom C., *La dévotion à l'Eucharistie et le VII^e centenaire de la Fête Dieu*, Gembloux, Duculot, Namur, La Procure, s.d. [1946].

BASLEZ Marie-Françoise, *Les premiers bâtisseurs de l'Église. Correspondances épiscopales (II^e-III^e siècles)*, Paris, Fayard, « Histoire », 2016.

ID., *Comment les chrétiens sont devenus catholiques : I^{er} – V^e siècles*, Paris, Tallandier, 2019.

BENOIT A., SIMON M., *Le judaïsme et le christianisme antique*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio », 1968, 1991.

BENOIT Fernand, *Sarcophages paléochrétiens d'Arles et de Marseille : fouilles et monuments archéologiques en France métropolitaine*, Paris, Centre national de la recherche scientifique, « Supplément à Gallia » 5, 1954.

BONTINCK François, *La Lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Louvain, Nauwelaerts – Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1962.

BARDY Gustave, « Conciles d'Hippone au temps de saint Augustin », *Augustiniana*, 5/ 4, 1955, p. 441-458.

BREDERO Adriaan H., *Chuny et Cîteaux au douzième siècle. L'histoire d'une controverse monastique*, Amsterdam, Maarssen, APA-Holland University Press, Lille, Diff. Presses Universitaires de Lille, 1985.

COTHENET Édouard, *L'Église d'Antioche*, Paris, Gallimard, « Aux origines du Christianisme », Folio Histoire, 2000.

ID., *Communautés chrétiennes du I^{er} siècle*, Paris, Salvator, 2015.

DANIELOU Jean, *L'Église des premiers temps*, Paris, Seuil, 1985.

DECRET François, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Paris, Seuil, 1996.

- DORIVAL Gilles, « Grecs, Romains, Juifs et Chrétiens en interaction », *RSR* 101/4, 2013, 499-516.
- DUMEIGE Gervais (dir.), *Histoire des conciles œcuméniques*, t. 1 – 11, Paris, Éditions de l'Orante, 1963 – 1980.
- DUMOUTET Edouard, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, Beauchesne, 1926.
- ID., *Corpus Domini : Aux sources de la piété eucharistique médiévale*, Paris, Beauchesne, 1942.
- DUVAL Yves-Marie (texte critique, traduction française et commentaire), *La décrétale Ad Gallos Episcopos : son texte et son auteur*, Supplements to Vigiliae Christianae, formerly Philosophia Patrum, Texts and Studies of Early Christian Life and Language, J. Den BOEFT, J. VAN OORT, W.L. PETERSEN, D.T. RUNIA, C. SCHOLTEN, J.C.M VAN WINDEN (Editors), Volume LXXIII, Leiden/Boston, Brill, 2005.
- ÉTIEMBLE René, *Les Jésuites en Chine : La querelle des rites (1552-1773)*, Paris, Gallimard, 1973.
- FERNAND Daunoy, « La question pascale au concile de Nicée », *Échos d'Orient*, t. 24, n. 140, 1925, 424-444.
- HARNACK Adolf Von, *Mission et expansion du Christianisme dans les trois premiers siècles*, trad. all. Joseph HOFFMANN, Paris, Cerf, « Patrimoines – Christianisme », 2004.
- HOWARD FRERE Walter, *Studies in early roman liturgy*, Oxford, Oxford University Press, « Alcuin club collections » 30, 1934.
- LESELLIER J., « Les méfaits du cérémoniaire Jean Burckard », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, tome 44, 1927, 11-34.
- LOONBEEK Raymond et MORTIAU Jacques, *Un pionnier. Dom Lambert Beauduin (1873-1960). Liturgie et Unité des chrétiens*, 2 vols, Louvain-la-Neuve, Collège Érasme, Éditions de Chevetogne, « Recueil de Travaux d'histoire et de philologie », 2001.
- DE LUBAC Henri, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge, étude historique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, rééd. Paris, Cerf, 2010.
- MARAVAL Pierre, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe, l'histoire et ses problèmes*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio », 1997.
- ID., *Théodose le Grand : le pouvoir et la foi*, Paris, Arthème Fayard, 2009.
- ID., « Motivations et pratiques des pèlerins des premiers siècles », dans Gilles DROUIN (dir.), *Liturgie de pèlerinage et piété populaire*, Paris, Salvator, 2018.
- MAYEUR-PIETRI = Jean-Marie MAYEUR, Charles et Luce PIETRI, André VAUCHEZ, Marc VENARD (dir.), *Histoire du Christianisme*, Paris, Desclée, tome 1-14, 1990-2000.
- MCGOWAN Andrew, *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford, Clarendon Press, « Oxford Early Christian Studies », 1999.

- MICHEL Fabre, « La controverse de Valladolid ou la problématique de l'altérité », *Le Télémaque*, 2006/1 (n° 29), p. 7-16.
- MIMOUNI Simon Claude, *Le judaïsme ancien du VI^e siècle avant notre ère au III^e siècle de notre ère. Des prêtres aux rabbins*, Paris, PUF, « Nouvelle Clio », 2012.
- ID., *Le judéo-christianisme ancien, essais historiques*, Paris, Cerf, « Patrimoines », 1998.
- NETZER H., *L'Introduction de la Messe Romaine en France sous les carolingiens*, préface d'Alexandre Clerval, Paris, Picard, 1910 ; réimpression, Farnborough, Greg International Publishers, 1968.
- PALAZZO Eric, *Le Moyen Age. Des origines au XIII^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1993.
- PALAZZO Eric, DAVRIL Anselme, *la vie des moines au temps des grands abbayes*, Paris, Hachette, 2009.
- PENNINGTON Kenneth, « The legal education of Pope Innocent III », *The Catholique University of America, Columbus School of Law, 4 Bulletin of Medieval Canon Law*, 1974, 70-77.
- RODICA Chelcea, *L'historiographie contemporaine sur les origines de la liturgie eucharistique (I^{er} et II^e siècles). Entre histoire et théologie*, Paris, École pratique des hautes études, « Histoire », 2006.
- ROGIER L.-J., AUBERT R., KNOWLES M. D. (dir.), *Nouvelle histoire de l'Église*, t. 1 : *Des origines à saint Grégoire le Grand*, par J. DANIELOU et H. MARROU, Paris, Seuil, 1963.
- RORDORF Willy, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, Zürich, Theologischer Verlag, 1970, tr. fr. *Sabbat et dimanche dans l'Église ancienne*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, « Traditio christiana », 1972.
- SALDARINI Anthony J., *La communauté judéo-chrétienne de Matthieu*, Préface de Dan JAFFE, Paris, Cerf, « Judaïsme ancien et christianisme primitif », 2019 (original américain, Chicago, 1994).
- SCHATZ Klaus, *La primauté du pape, son histoire des origines à nos jours*, Paris, Cerf, 1992.
- SESBOÛE Bernard (dir.), *Histoire des dogmes*, Paris, Desclée : t. 1 : *Le Dieu du salut. La tradition, la règle de la foi et les Symboles. L'Économie du salut : Le développement des dogmes trinitaires et christologiques*, B. SESBOÛE et Joseph WOLINSKI, 1994 ; t. II : *L'homme et son salut : anthropologie chrétienne : création, péché originel, justification et grâce, fins dernières. L'éthique chrétienne : des « autorités » au magistère*, Vittorino GROSSI, Luis F. LADARIA, Philippe LECRIVAIN, B. SESBOÛE, 1995 ; t. III : *Les signes du salut : les sacrements. L'Église. La Vierge Marie*, Henri BOURGEOIS, B. SESBOÛE, 1995 ; t. IV : *Parole du salut : la doctrine de la Parole de Dieu. La justification et le discours de la foi. La révélation et l'acte de foi. La Tradition, l'Écriture et le magistère*, B. SESBOÛE et Christoph THEOBALD, 1996.
- SESBOÛE Bernard, *Histoire et théologie de l'infaillibilité de l'Église*, « La Part-Dieu » 22, Bruxelles, Lessius, 2013.
- SIEBEN Hermann-Josef, GEORGEN S., « Dimensions historiques de l'idée de concile », *Recherches de Science Religieuse*, 2005/2 (Tome 93), p. 195-214.

SUSO FRANK Karl, *Manuale di storia della Chiesa antica*, collaboratizone della dott. Elisabeth GRÜNDECK, Città del Vaticano, LEV, 1996.

TALLON Alain, *Le concile de Trent*, Paris, Cerf, « Histoire du christianisme », 2000.

THIERRY Sarmant, « 14. La querelle des rites », dans : *1715. La France et le monde*. Paris, Éditions Perrin, « Tempus », 2017, p. 315-332

VILLEMEN Laurent, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris, Cerf, 2003.

4. LITURGIE

AMIET Robert, *La veillée pascale dans l'Église latine*, Volume 1, Paris, Cerf, 1999.

ANDRIEU Michel, « Immixtio et consecratio », *RSR*, 1922/2, fasc.4, 428-446.

ARACKI ROSENFELD Nikolaj, *Celebrare l'alleanza. La tipologia dalla Bibbia alla liturgia.*, Roma, CLV-Edizioni Liturgiche, « BEL » 184, 2017.

BARRAS Philippe, « Liturgie et inculturation », *LMD* 296, 2019/2, 9-34.

BÄRSCH Jürgen, « Une réforme liturgique à l'époque baroque ? Pour un autre regard sur la vie culturelle aux XVII^e et XVIII^e siècles dans l'espace germanophone », *LMD* 278, 2014/2, 83-106.

BEAUDUIN Lambert, *Essai de manuel fondamental de liturgie*, publié dans : *Les Questions liturgiques*, t. 3, 1912-1913, p. 55-66, 143-148, 201-209, 271-280 ; t. 4, p. 350-361 ; et dans *Les Questions liturgiques paroissiales*, t. 5, 1920, p. 83-90, 217-228 ; t. 6, 1921, p. 45-56, 192-206.

BERGER Teresa, « *Lex orandi – lex credendi – lex agendi*. Auf dem Weg zu einer ökumenisch konsensfähigen Verhältnisbestimmung von Liturgie. Theologie und Ethik (Vrsu une relation oecuméniquement acceptable entre liturgie, théologie et éthique) », dans *Archiv für Liturgiewissenschaft* 27, 1985, p. 425-432.

BORDEYNE Philippe, « La liturgie comme ressource pour la formation éthique des sujets », *RSR* 95, 2007, 95-121.

BORTOLINI José, *Roteiros homiléticos, anos A, B e C, festas e solenidades*, São Paulo, Paulus, 2012.

BOULENGER Auguste, *La doctrine catholique. Manuel d'instruction religieuse à l'usage des maisons d'éducation et des catéchistes volontaires (brevet d'instruction religieuse)*, troisième et quatrième partie : *Les moyens de sanctification. La liturgie*. Neuvième édition soigneusement revue et corrigée, cours supérieur, Paris/Lyon, Librairie catholique Emmanuel Vitte, 1930.

BOURGEOIS Christophe, « Le rite à l'épreuve d'Abraham », *Communio* XXXVIII, 2, 2013, 68-79.

BRADSHAW Paul Frederick, *The origins of the Daily Office*, Alcuin Club Annual Reports, 1978.

- ID., *Daily Prayer in the early church*, London, SPCK, « AAC » 63, 1981.
- ID., *Liturgie chrétienne en ses origines : sources et méthodes*, trad. de l'anglais par Jean LAPORTE, Paris, Cerf, « Liturgie » 5, 1995.
- Bref examen critique de la nouvelle messe*, suppl. au n° 141 d'*Itinéraires*, mars 1970.
- BRICOUT Hélène, « L'interprétation allégorique : une pédagogie ? », *LMD* 282, 2015/2, 55-78.
- ID., « La liturgie Terrestre, participation à la liturgie céleste. Une relecture de *Sacrosanctum Concilium* (SC 8) », *LMD* 285, 2016/3, 11-32.
- BRIEND Jacques, « La pâque : passage de la mort à la vie », *LMD* 240, 2004/4, 21-32.
- BRULIN Monique, « *Le phénomène rituel* », cours semestriel donné à l'Institut Supérieur de Liturgie – Institut Catholique de Paris, 1^{er} semestre, 2007-2008.
- ID., « La vertu symbolique du Rituel », dans *Parole et Rite, un lien fécond. L'initiation chrétienne dans sa mise en œuvre*, Actes des Assises francophones du catéchuménat, ISPC, Institut Catholique de Paris, 25-27 avril 2016, Cerf, 2018, p. 249-274.
- BRUYNE L. de, NEDONCELLE Maurice, BOTTE B., GRABAR André, MARICHAL R., MOHRMANN Christine, VOGEL C., « L'initiation chrétienne et ses reflets dans l'art paléochrétien », *RSR* 36, fascicule 3-4, 1962, 27-85.
- BUGUININI Annibale, *La réforme de la liturgie (1948 – 1975)*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015.
- CAPELLE Bernard, *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire*, vol. II. *Histoire. La Messe*, Louvain, Mont César, Centre Liturgique, 1962.
- CASEL Odo, « La notion de Jour de fête », *LMD* 1, 1945, 23-36.
- ID., *La fête de Pâques dans l'Église des Pères*, Paris, « Lex Orandi » 37, 1963 (original all., 1934).
- ID., *Le mystère du culte, richesse du Mystère du Christ*, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 38, 1964.
- ID., *Le mystère du culte dans le christianisme*, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 6, 1946, rééd. Paris, Cerf, « Traditions chrétiennes » 11, 1983 (original all., 1932).
- CASSIEN Mgr et BOTTE Bernard, *La prière des heures*, « Lex Orandi » 35, Paris, Cerf, 1963.
- CASSINGENA-TREVEDY François, « La ritualité liturgique un espace de liberté », *Communio* XXXVIII, 2, 2013, 16-28.
- CHAVASSE Antoine, « La messe type Vigile (537-555) dans le sacramentaire léonien », *Revue Bénédictine* 64 (1950) 161-213 ; 66 (1952), 145-219.
- ID., *La liturgie de la ville de Rome du Ve au VIIIe siècles. Une liturgie conditionnée par l'organisation de la vie in Urbe et extra muros*, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, « Studia Anselmiana » 112, « Analecta Liturgica » 18, 1993.

- ID., *Textes liturgiques de l'église de Rome. Le cycle liturgique romain annuel selon le sacramentaire du « Vaticanus Reginensis 316 »*, Paris, Cerf, « Sources liturgiques » 2, 1997.
- CHAUVET Louis-Marie, « La ritualité chrétienne dans le cycle infernal du symbole », *LMD* 133, 1978, 31-77.
- ID., « La dimension biblique des textes liturgiques », *LMD* 189, 1992, 203-222.
- ID., « Le sacrifice comme échange symbolique », dans : Neusch Marcel (éd.), *Le sacrifice dans les religions, Rencontre de 1991-1993 organisée par l'Institut de science et de théologie des religions, UER de théologie et de sciences religieuses, Institut Catholique de Paris*, Paris, Beauchesne, 1994, « Sciences théologiques et religieuses » 3, 133-155.
- ID., « La notion de "tradition" », *LMD* 178, 1989, 7-46.
- ID., « Le rite et l'éthique : une tension féconde », dans : Devisch R., Perrot Ch., Chauvet L.-M., et al., *le rite, source et ressources*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1996, « Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Philosophie » 69, 137-155.
- ID., « La liturgie comme jeu », *Souffles* 159, Sept. 2000, 36-41.
- ID., « Présence de Dieu, présence à Dieu dans le jeu liturgique », *Questions liturgiques* 89, 2008, 71-86.
- DE CLERCK Paul, *La 'prière universelle' dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques*, « Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen » 62, Munster, Aschendorff, 1977.
- ID., « Lex orandi, lex credendi : sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque », *QL* 59/4, 1978, 193-212.
- ID., « Les origines de la formule baptismale », dans : *Rituels, mélanges offerts au Père Gy*, sous la direction de Paul de CLERCK et Eric PALAZZO, Paris, Cerf, 1990.
- ID., « Lex orandi, lex credendi : un principe heuristique », *LMD* 222, 2000, 61-78.
- ID., *L'intelligence de la liturgie*, Paris, Cerf, « Liturgie » 4, 2005.
- ID., « Existe-t-il une loi de la liturgie ? » *Revue théologique de Louvain* 2007, Vol 38, N. 2, 187-203.
- CONGAR Y.-M., « L'Ecclesia ou communauté chrétienne sujet intégral de l'action liturgique » dans *La Liturgie après Vatican II*, Paris, Cerf, « Unam Sanctam » 66, 1967
- COTHENET Édouard, *Exégèse et liturgie*, Paris, Cerf, « Lectio Divina » 133, 1988.
- CRNCEVIC Ante, « La forme rituelle de la foi ». *Communio*, n. XXXVIII, 2, 2013, 30-39.
- DANIELOU Jean, *Bible et liturgie. La théologie des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, nouv. éd. corr., Paris, Cerf, « Lex Orandi » 11, 1951.
- DEKKERS E., « Autour de l'œuvre liturgique de S. Léon le Grand », *Sacris Erudiri* 10, 1958, 365-398.

- DONGHI A., « Nella laude la Chiesa celebra la propria fede. Considerazioni sull'assioma 'lex orandi, lex credendi' », dans *Mysterion. Miscellanea Marsili*, Turin, Leumann, 1981, 161-192.
- DROUIN Gilles (dir.), *Liturgie de pèlerinage et piété populaire*, Paris, Salvator, 2018.
- ID., « Un missel pastoral pour aujourd'hui (I) », *LMD* 298, 2019/4, 121-134.
- FAGERBERG David W. *Theologie Prima : whats is liturgical theology?*, Chicago/Mundelein, Illinois, Hillenbrand Books, 2004.
- FEDERER Karl, *Liturgie und Glaube: eine theologiegeschichtliche Untersuchung*, Freiburg in der Schweiz, Paulus-Verlag, 1950.
- FRATERNITE SACERDOTALE SAINT-PIE X, *Le problème de la réforme liturgique, La messe de Vatican II et de Paul VI, Étude théologique et liturgique*, Étampes, Clovis, 2001.
- GAGNON Denis, « La catéchèse liturgique dans les rituels post-tridentins », *LMD* 177, 1989, 67-96.
- GRILLO Andrea, « Le Mouvement liturgique et les tournants épistémologiques du XXe siècle. Une petite considération inactuelle », *LMD* 260/2009, 123-152.
- ID., « La tradition liturgique en modernité tardive. Un modèle interdisciplinaire de compréhension », *RSR* 101/1 (2013), 87-100.
- GUARDINI Romano, *L'esprit de la liturgie*, trad. Robert D'HARCOURT, Paris, Parole et Silence, 2007, de *Vom Geist der Liturgie*, 1918, Verlagsgemeinschaft Matthias-Grünwald, Mainz/Ferdinand Schöningh, Paderborn, Auflage, 1997.
- ID., *La formation liturgique*, édité par Ângelo CARDITA, textes et études liturgiques, Leuven, Peeters, « Studes in Liturgy » XXVI, 2017.
- ID., « De la méthode systématique en science liturgique : Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1 (1921), 97-108 », *LMD* 291, 2018/1, 45-59.
- ID., « La dimension objective de la prière : à propos de « Liturgie catholique » de Dom M. Festugière », *LMD* 291, 2018/1, 109-120.
- ID., « Lettre de Romano Guardini à Johannes Wagner pour le Congrès liturgique de Mayence », *LMD* 291, 2018/1, 137-144.
- GUEMBE Garijo M., « Réflexions pour un dialogue entre l'Orthodoxie et le Catholicisme à propos de l'adage "lex orandi, lex credendi" », dans A. M. TRIACCA — A. PISTOLA (éd.), *La liturgie : son sens, son esprit, sa méthode (liturgie et théologie)*, Rome, Éd. Liturgique, 1982, p. 71-96.
- GUERANGER Prosper, *Les institutions liturgiques*, t. 1^{er}, 2^e édition, Victor PALME éditeur des Bollandistes, directeur général, Paris/Bruxelles, Société Générale de librairie catholique, 1878.
- GY Pierre-Marie, « La troisième instruction pour une juste application de la Constitution conciliaire sur la liturgie », *LMD* 104, 1970, 167-171.

- ID., « L'unification liturgique de l'occident et la liturgie de la Curie Romaine », *RSPT* 59, 1975, 601-612.
- ID., « La tradition vivante, réforme liturgique et identité ecclésiale », *LMD* 178, 1989, 93-106.
- ID., « L'inculturation de la liturgie en Occident », *LMD* 179, 1989, 15-30.
- JOUNEL Pierre, « La Bible dans liturgie », dans *Parole de Dieu et liturgie (3^e congrès National du C.P.L.)*, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 25, 1958, p. 2-49.
- ID., *Les rites de la Messe : ritus servandus in celebratione Missæ*, trad. de A.-M. ROGUET, Paris, Desclée, 1963.
- ID., *Les premiers étapes de la réforme liturgique, II. Les rites de la messe en 1965* (« Ritus servandus. De defectibus. Ordo missæ »), Centre national de pastorale liturgique, (éd), trad. Aimon-Marie Rouget, Paris/Rome, Tournai/Desclée, 1965.
- HAMELINE Yves, « Les Origines du culte chrétien et le mouvement liturgique », *LMD* 181, 1990, 51-96.
- ID., « Observations sur nos manières de célébrer », *LMD* 192, 1992, 7-24.
- ID., *Une poétique du Rituel*, Paris, Cerf, « Liturgie » 9, 1997.
- ID., « Célébrer "dévotement" après le concile de Trente », *LMD* 218, 1999, 7-37.
- ID., « Théâtralité de la liturgie », dans *LMD* 219, 2009/3, 7-32.
- HAQUIN André, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux, Duculot, « Recherches et synthèses. Section d'histoire » I, 1970.
- HÄUSSLING Angelus A., *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit*, Munster-W., Aschendorff, *LQF* 58, 1973.
- HERWEGEN Ildefons, « Préface à *L'esprit de la liturgie* par Dom Ildefons Herwegen, pour la première édition (1918) », *LMD* 291, 2018/1, 39-44.
- JOHNSON Cuthbert, *Prosper Guéranger (1805-1875) : A Liturgical Theologian. An Introduction to his liturgical writings and work*, Rome, Pontificio Ateneo S. Anselmo, « Studia Anselmiana » 89, « Analecta Liturgica » 9, 1984 ; trad. fr. : *Dom Guéranger et le renouveau liturgique. Une introduction à son œuvre liturgique*, Paris, Téqui, 1988.
- JOIN-LAMBERT Arnaud, « Romano Guardini à l'aube du mouvement liturgique : L'esprit de la liturgie », *LMD* 291, 2018/1, 13-37.
- JOSSUA Jean-Pierre, CONGAR Yves (dir.) *La liturgie après le Vatican II, bilans, études, perspectives*, Cerf, « Unam Sanctam » 66, Paris, 1967.
- JUNGMANN Joseph-André, *Missarum sollemnia, explication génétique de la messe romaine*, t. I, II et III, Paris, Aubier, « Théologie » 19 (1951), 20 (1952) et 21 (1954).

- ID., *Histoire de la prière chrétienne, évolution et permanence*, trad. de l'all. Émilie RIDEAU, Paris, Fayard, « Le Signe », 1972.
- KLÖCKENER Martin, BÜRKI Brunoe et JOIN-LAMBERT Arnaud (éd.), *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, avec collaboration de Mireille FORNEROD, Fribourg (Suisse), Academic Press Fribourg, 2006.
- KLÖCKENER Martin, « Les réformes liturgiques dans l'histoire », *LMD* 277, 2014/1, 33-66.
- ID., « Liturgie et science liturgique : “entre tradition et innovation” », *LMD* 298, 2019/4, 9-20.
- LEBRUN Dominique, « L'adaptation en liturgie. Du second concile du Vatican au rituel de Paul VI », *LMD* 183/184, 1990, 23-60.
- LEGG J. Wickham (edited by), *Tracts on the Mass*, fellow of the royal College of Physicians of Lodon, HBS XXVII, London, Harrison and Sons, St. Martin's Lane, 1904.
- LEROUQUOIS Victor, *Bulletin critique* : P. A. LE CAROU, « L'office divin chez les Frères mineurs au XIII^e siècle. Son origine. Sa destinée. – Paris, P. Lethielleux, 1928. In-8° de XXXVI-222 pages et 8 planches hors texte. Dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 15, n° 67, 1929, p. 209-215.
- MACCARRONE Michelle, « Innocenzo III teologo dell'Eucaristia », *Divinitas* 10, 1966, 362-412.
- MALBOIS A., « La messe et l'office au XIII^e siècle d'après Durand de Mende », *Revue apologetique. Doctrine et faits religieux*, 59 (1934), 182-201.
- MARTELLI A.M., « Un fenomeno della liturgia gallicana e del Gelasiano. Le messe com più orazioni prima dela “segreta” », *Studia Patavina* 20 (1973), 546-549.
- MARTIMORT Aimé George, « L'histoire et le problème liturgique contemporain », dans *Études de pastorale liturgique*, Paris, Cerf, « Lex Orandi » 1, 1944, pp. 97-126.
- MAZZA Enrico, « *Lex orandi et lex credendi* : que dire d'un lex agendi ou lex vivendi ? », *LMD* 250, 2007, 111-133.
- Mélanges Liturgiques offert au R.P. Dom Bernard Botte O.S.B. de l'abbaye du Mont César*, à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale (4 juin 1972), Abbaye du Mont César / Louvain, 1972.
- METZGER Marcel, *Histoire de la liturgie. Les grandes étapes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994.
- ID., « Les éditions critiques de documents liturgiques », *Revue des sciences religieuses* 88/2 (2014), 191-206.
- MEYER Hans Bernhard, *Luther und die Messe, Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Messwesen des späten Mittelalters*, Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, « Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien », Bd. 11, 1965.
- MIDALI M., « La tradizione liturgica alla quarta sessione del Concilio di Trento », *Ephemerides Liturgicae* 87 (1973), 501-525.

- NOCENT Adrien, *La Messe avant et après Saint Pie V*, Paris, Beauchesne, « Le Point théologique », n. 23, 1977.
- OTTAVIANI et BACCI Cardinaux, *Bref examen critique du Nouvel Ordo Missae, Pour célébrer l'année de l'Eucharistie*, préface du Cardinal A. STICKLER, s. l., Versailles, Éditions Renaissance Catholique, 2005.
- PLONGERON Bernard, « Diversité et uniformité des liturgies gallicanes au XVIII^e siècle », dans : Alfonso de Esteban ALONSO, Jean-Pierre ÉTIENVRE (éd.), *Fêtes et liturgie : actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez / Fiestas y liturgia : actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*, Casa de Velázquez/Universidad Complutense de Madrid, 12/14-XII-1988, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1988, p. 271-289.
- POTTIE Charlie et LEBRUN Dominique, « La doctrine intégrale de l'“ecclesia”, sujet intégral de la célébration depuis Vatican II », *LMD* 176, 1988, 117-132.
- PRETOT Patrick, « Liturgie et confession de la foi. A propos de quelques questions actuelles », *Documents épiscopat*, n. 11, 2009.
- ID., « La place de la constitution sur la liturgie dans l'herméneutique de Vatican II », *RSR* 101/1 (2013), 13-36.
- ID., « Relire Sacrosanctum Concilium » *LMD* 275, 2013/3, 173-202.
- ID., « Points de repères pour une histoire de la formation en liturgie », *LMD* 284, 2016/2, 13-45.
- ID., « Les cinquante ans du Missel romain de Paul VI. Retour sur un moment liturgique décisif », *LMD* 297, 2019/3, 75-107.
- ID., « La prière eucharistique dans la réforme de l'*Ordo Missae*. Du canon romain aux prières eucharistiques », *LMD* 298, 2019/4, 21-53.
- RATZINGER Joseph, *La célébration de la foi : essai sur la théologie du culte divin*, Paris, Tequi, 1985.
- ROSIER-CATACH Irène, *La parole efficace, Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, « Des travaux », 2004.
- ROUCHON MOULILLERON Véronique, « La messe en diagrammes. Innocent III, le *De Missarum Mysteriis* et son traitement graphique. Le manuscrit Munich, BSB CLM 28609 », *Revue Mabillon*, n.s., t. 26 (= t.87), 2015, 107-154.
- SALIER Dr Don E. « Fondement théologiques d'une réforme liturgique », *LMD* 277, 2014/1, 67-82.
- SALMON Pierre, « La prière des heures », section III, dans *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, éd. par A. G. Martimort, 3^e édition, revue et corrigée, Tournai (Belgique), Desclée & Co., 1965.
- SMYTH Matthieu, *La liturgie oubliée : la prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*, préface de Marcel METZGER, postface de Miquel dels Sants Gros I PUJOL, Paris, Cerf, « Patrimoines Christianisme », 2003.

- SODI Manlio, « Quelle rencontre entre les cultures et l'Évangile ? L'exemple de Matteo Ricci et les défis pour l'Église d'aujourd'hui », *LMD* 270, 2012, 149-160.
- SODI Manlio et TRIACCA Achille Maria, *Pietà popolare e liturgia. Teologia - Spiritualità - Catechesi - Cultura*, Città del Vaticano, Ed. Sodi Manlio, Giuseppe La Torre, LEV, 2004.
- STUFLESSER Martin, « Réforme liturgique et église locale : entre règles et liberté », *RSR* 101/1 (2013), 37-52.
- TAFT Robert, *La liturgie des heures en orient et en occident*, Luxembourg, Brepols, 1991.
- TALLEY Thomas J., *Les origines de l'année liturgique*, trad. fr. par Anselme DAVRIL, Paris, Cerf, « Liturgie », 1990.
- TENORIO MACIEL Creômenes, « La grande semaine à Ouro Preto », dans Gilles DROUIN (dir.), *Liturgie de pèlerinage et piété populaire*, Paris, Salvateur, 2018, p. 35-48.
- TARNELLI Silvia, « Le motu proprio *Magnum principium* : un rééquilibrage », *LMD* 297, 2019/3, 53-74.
- VAN DIJK Stephen Joseph Peter, WALKER Joan Hazelden, *The Origin of the Modern Roman Liturgy: the Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century*, Maryland, Newmann Press, 1960.
- VAN DIJK Stephen Joseph Peter (éd.), *The sources of the Modern Roman Liturgy : the Ordines by Haymo of Faversham and Related Documents (1243-1307)*, 2 vol, Leiden, Brill, 1963.
- ID., *The Ordines of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and related Documents*, Freiburg Sch., Universitäts Verlag, « Spicilegium Friburgense » 22, 1975.
- VENTURI G., « Dal libro liturgico alla celebrazione. La liturgia come azione comunicativa ? », *Rivista Liturgica* 98 (2011), 427-438.
- VINCK Honoré, *Pie X et les réformes liturgiques de 1911-1914. Psautier, bréviaire, calendrier et rubriques*, Münster, Aschendorff Verlag, « LQF » 102, 2014.
- VOGEL Cyrille, « Vacua manus impositio. L'inconsistance de la chirotonie absolue en occident », dans : *Mélanges Liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte O.S.B. de l'abbaye du Mont César*, à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale (4 juin 1972), Abbaye du Mont César, Louvain, 1972, p. 511-524.
- ID., « *Laica communione contentus*. Le retour du presbytre au rang des laïcs (élément du dossier), *Revue des Sciences Religieuses* 47/1, 1973, p. 56-122.
- ID., *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge*, Spolète/Turin « Bibl. Studi mediev. » 1, 3^e éd., 1981.
- ID., « Une mutation culturelle inexplicée : le passage de l'Eucharistie communautaire à la messe privée », *Revue des Sciences Religieuses* 54/3, 1980, 231-250.

5. LITURGIE ET DROIT

- ARMOGATHE Jean-Robert, « *Dignum et justum est* » — le droit de la liturgie », *Communio* XXXVIII, 2, 2013, 51-60.
- BRICOUT Hélène (dir.), *Du bon usage des normes en liturgie. Approche théologique et spirituelle après Vatican II*, Paris, Cerf, « Lex orandi », 2019.
- BRUGNOTTO G., « Cenni sulle prescrizioni liturgiche nella storia delle collezioni canoniche », *Rivista Liturgica* 98 (2011), 768-788.
- CIVIL R. « La liturgia e le sue leggi », dans *Anàmnèsis, Introduzione storico-teologica alla liturgia, Liturgia, momento nella storia della salvezza*, vol. 1, a cura dei professori del Pontificio Istituto Liturgico S. Anselmo di Roma direzione di Ildebrando SCICOLONE, III ristampa, Genova, Marietti, 1992.
- DAVY-RIGAUX Cécile, DOMPNIER Bernard, HUREL Daniel-Odon, *Les cérémonies catholiques en France à l'époque moderne. Une littérature de codification des rites liturgiques*, Turnhout, Brepols, 2009.
- GY Pierre-Marie, « La responsabilité des évêques par rapport au droit liturgique », *LMD* 112, 1972, 9-24.
- ID., « Les changements dans les *Prænotanda* des livres liturgiques à la suite du Code de droit canonique », *Notitiae* 20/206, 1983, 556-561.
- ID., « Traits fondamentaux du droit liturgique », *LMD* 183-184, 1990, 7-22.
- HUELS John M., *Liturgie et droit, le droit liturgique dans le système du droit canonique de l'Église catholique*, Montréal/Paris, Wilson & Lafleur/Éditions Le Laurier, « Gratianus », Manuels, 2008.
- JUNGMANN Joseph-André, *Des lois de la célébration liturgique*, trad. de l'all. Marc ZEMB, Paris, Cerf, 1956.
- KUJAWA Sebastian, *La competenza in materia liturgica, analisi storico-giuridica*, Pontificia Università Gregoriana – Facoltà di diritto canonico, Roma, Poznań, 2009.
- LEBIGUE Jean-Baptiste, « *Mos orandi*, la législation des usages liturgiques au Moyen Âge (XII^e-XV^e s.) », *Revue de l'histoire des religions* 299, 3/2012, 349-373.
- MANZANARES Julio, « La liturgie dans le nouveau Code de Droit Canonique », *NRT* 107/04, 1985, 537-560.
- MCMANUS Frederick R., « Prænotanda of Ordination : The Doctrinal Context of the Liturgical Law », *The Jurist* 56, 1996, 487-526.
- METZGER Marcel, « La coutume comme modèle pour le nouveau droit liturgique », *RDC*, vol. 55, n. 2, 2005, p. 251-270.
- MONTAN A., « *Il diritto liturgico* »: significato e interpretazioni », *Rivista Liturgica* 98 (2011), 741-767.

- DE MOULINS-BEAUFORT Éric, «La loi du rite dans l'acte de foi chrétienne», *Communio* XXXVIII, 2, 2013, 5-15.
- ID., « Liturgical law », dans *Handbook for liturgical studies*, vol. I, Introduction to the liturgy, Anscar J. CHUPUNGCO, osb, (editor), Minnesota, Collegeville, The Liturgical Press, 1997.
- NOIROT Marcel, « Le droit du Saint-Siège, des évêques et des fidèles en matière liturgique », *LMD* 42, 1955, 34-55.
- PERRUCHOT Philippe, « Le droit liturgique en France », *LMD* 183/184, 1990, 61-88.
- PONS André., *Droit ecclésiastique et musique sacrée*, t. IV : *la restauration de la musique sacrée*, Saint-Maurice, Édition Saint-Augustin, 1961.
- RICHSTATTER TH., *Liturgical Law : New Style, New Spirit*, Chicago, 1977.
- SARTORE, Domenico, « La legislazione liturgica e l'adattamento rituale », dans *Celebrare il mistero di Cristo, La celebrazione : introduzione alla liturgia cristiana*, vol. I, Manuale di liturgia a cura dell'associazione professori di liturgia, Roma, CLV – Edizioni Liturgiche, 1993.
- SEASOLTZ R. K., *New Liturgy, New Laws*, Collegeville, 1980.
- TONNELIER Constant, « Les actes administratifs des sacrements », *LMD* 183/184, 1990, 89-98.
- 6. LITURGIE ET THEOLOGIE SACRAMENTELLE**
- BOUYER Louis, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, 2^e éd., Paris, Desclée, 1990.
- BUGUININI Annibale, « La liturgia dei sacramenti al Concilio di Trento », *EL* 59 (1945), 39-51.
- CHAUVET Louis-Marie, « « L'Église fait l'Eucharistie ; l'Eucharistie fait l'Église ». Essai de lecture symbolique », *Catéchèse* 71, 1978, 171-182.
- ID., « La structuration de la foi dans les célébrations sacramentelles », *LMD* 174, 1988, 75-95.
- ID., *Les sacrements, Parole de Dieu au risque du corps*, Paris, Éditions ouvrières, « Recherches », 1993, rééd., Éditions de l'Atelier, 1997.
- ID., « Eschatologie et sacrement », *LMD* 220, 1999, 53-71.
- ID., « Une relecture de symbole et sacrement », *Questions liturgiques* 88, 2007, 111-125.
- ID., *Le corps, chemin de Dieu. Les sacrements*, Montrouge, Bayard, 2010.
- ID., *Symbole et Sacrement*. Paris, Cerf, « Cogitatio Fidei » 144, 2011.
- COTHENET Édouard, *L'Eucharistie au cœur des écritures*, Paris, Salvator, 2016.

- DENIS Henri, « Liturgie et sacrement. Vers une nouvelle étape de la réforme liturgique », *LMD* 104, 1970, 7-29.
- DUSSAUT Louis, *L'Eucharistie. Pâques de toute la vie. Diachronie symbolique de l'Eucharistie*. Paris, Cerf, « Lectio Divina » 74, 1972.
- DUVAL André, « Le concile de Trente et la confession », *LMD* 118, 1974, 131-180.
- ID., *Des Sacrements au Concile de Trente*, Paris, Cerf, « Rites et symboles » 16, 1985.
- GIRAUDO Cesare, *In unum corpus – traité mystagogique sur l'Eucharistie*, Paris, Cerf, 2014.
- GRILLO Andrea, « L'action sacramentelle comme ressource pour la foi et le sacrement comme "action rituelle" », *LMD* 293/2018, 75-94.
- GUARDINI Romano, *La messe*, trad. de l'all. Par Pie DUPLOYE, Paris, Cerf, « Foi Vivante » 5, 1965, de *Besinnung vor der feier der heiligen messe*, 4^e éd., Mayence, Matthias-Grünewald-Verlag, 1947.
- LAURANCE John D., *The sacrament of Eucharist*, John D. LAURANCE, Series Editor, Collegetown, Minnesota, liturgical press, « Lex orandi », 2012.
- MAGGIANI Silvano, « La prassi ecclesiale dei sacramenti », dans A. Grillo, M. Perroni et P.R. Tragan (éd), *Corso di teologia sacramentaria*, I, Queriniana, Brescia 2000.
- MAZZA Enrico, *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Paris, Cerf, 1999.
- D'ORFEUIL Matthieu Rouillé, *Lieu, présence, résurrection. Relecture de phénoménologie eucharistique*, Paris, Cerf, « Cogitatio Fidei » 300, 2016.
- PERROT Carles, « Le repas du Seigneur », *LMD* 123, 1975, 29-46.
- PETITJEAN Anne-Marie, *De l'offertoire à la préparation des dons. Genèse et histoire d'une réforme*, *LQF* 104, Aschendorff, Münster, 2016.
- PRETOT Patrick, « Les sacrements comme "célébrations de l'Église". L'impact de la liturgie sur la théologie sacramentaire », dans Philippe BORDEYNE et Bruce T. MORRILL, *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu*, volume offert à Louis-Marie Chauvet, Paris, Cerf, 2008, p. 55-73.
- RAFFA V., *La messa tridentina nel Messale di Pio V*, dans ID., *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica*, Roma, CLV-Edizioni Liturgiche, 2003, p.157-179.
- RENAUD Bernard, *L'Eucharistie, sacrement de l'alliance*, Paris, Cerf, 2013.
- VAN DEN EYNDE Damien, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050-1240)*, Rome, Antonianum/Louvain, Nauwelaerts, 1950.
- SESBOÛE Bernard, « Eucharistie : deux générations de travaux », *Études* 355/7, juillet 1981, 99-115.

7. LIVRES LITURGIQUES

- ANDRIEU Michel, « L'authenticité du « Missel de la chapelle papale » », *Scriptorium*, tome 9, n° 1, 1955, 17-34.
- AUGÉ Mathias., « Quale teologia liturgica del libro ? », *Rivista Liturgica* 98 (2011), 415-426.
- BARBA Maurizio, *Il Messale romano. Tradizione e progresso nella terza edizione tipica*, Vaticano, LEV, « Monumenta Studia Instrumenta Liturgica » 34, 2004.
- ID., « Il libro liturgico. Struttura e funzione », *Rivista Liturgica* 98 (2011), 382-395.
- ID., *Missale Romanum : processi evolutivi nella terza edizione emendata del 2008*. Roma, Edizioni Veverein, 2015.
- BARTHE Claude, *Histoire du missel tridentin et de ses origines*, Versailles, Via Romana, 2016.
- BOTTE B., « Retouches gélasienes dans le sacramentaire léonien », *Revue Bénédictine* 61 (1951), 3-14.
- BOURQUE Emmanuel, *Étude sur les sacramentaires Romains*, première partie : *les textes primitifs*, Roma, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di archeologia cristiana « Studi di antichità cristiana » 20, 1948 ; seconde partie : *Les textes remaniés*, t. 1 : *Le gélasien du VIII^e siècle*, Québec, Les Presses Universitaires Laval, « Bibliothèque théologique de Laval » 1952.
- BRUYLANTS Placide., *Les oraison du Missel Romain. Texte et Historie. I : Tabulae synopticae fontium Missalis Romani. Indices. II : Orationum textus et usus juxta fontes*, Centre de Documentation et d'Information Liturgiques, Abbaye du Mont César, Louvain, « Études liturgiques » 1, 1952.
- CHAVASSE Antoine, « Les plus anciens types du Lectionnaire et de l'Antiphonaire romains de la messe », *Revue Bénédictine* 62 (1952), 1-91.
- ID., *Le sacramentaire Gélasien (Vaticanus Reginensis 316), sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle*, Paris -Tournai, Desclée, 1958.
- ID., « Le sacramentaire dit Léonien, conservé per le Veronensis LXXXV (80) », *Sacris erudiri* 27 (1984), 151-190.
- DESHUSSES J., DARRAGON B., *Concordances et tableaux pour l'étude des grands sacramentaires*, t. I : concordance des pièces ; t. II : tableau synoptique ; t. III, 1 : concordance verbale (A-D) ; t. III, 2 : concordance verbale (E-L) ; t. III, 3 : concordance verbale (M-P) ; *Spicilegii Friburgensis subsidia* 9, 10, 11, 12, 13, Fribourg, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1982 et 1983.
- DONNAT Lian, « Les coutumiers monastiques. Une nouvelle entreprise et un territoire nouveau », *Revue Mabillon – Revue internationale d'histoire et littérature religieuse*, volume 3, 1992, 5-20.
- DUBOIS Jacques, *Les martyrologes du Moyen Age latin*, Turnhout, Brepols, « Typologie des sources du Moyen Âge occidental » 26, 1978.

- DUVAL-ARNOULD L., « Notes sur l'édition princeps du Missel Tridentin », dans *Memoriam Sanctorum venerantes : Miscellanea in onore di Monsignor Victor Saxer*, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, « Studi di antichità Cristiana » 48, 1992, p. 269-284.
- ID., « Nouvelles recherches sur les premières impressions du « Missel Tridentin » (1570-1571) », dans *De l'histoire de la Brie à l'histoire des réformés : Mélanges offerts au chanoine Michel Veissière*, t. 2, « Études et Documents 2 », Paris, Fédération des Sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Ile-de-France, 1992, p. 121-137.
- DYKMANS Marc, *L'œuvre de Patrizi Piccolomini ou le cérémonial papal de la première renaissance*, tome 1, livre premier, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1980.
- GIRAUDO Cesare (ed.), *Il Messale Romano. Tradizione, traduzione, adattamento*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2003.
- GY Pierre-Marie, « Typologie et ecclésiologie des livres liturgiques médiévaux », *LMD* 121, 1975/1, 7-21.
- HUGLO Michel, *Les livres de chant liturgiques* Turnhout, Brepols, « Typologie des sources du Moyen Âge occidental » 52, 1988.
- IOGNA-PRAT Dominique, « Coutumiers et statuts clunisiens comme sources historiques (ca 990 – ca 1200), *Revue Mabillon – Revue internationale d'histoire et littérature religieuse*, volume 3, 1992, p. 23-48.
- LEROQUAIS Victor, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 4 vol, Paris, Mâcon, Protat, 1924.
- MAGGIONI C., « Valore e significato del libro liturgico », *Rivista Liturgica* 98 (2011), 396-414.
- MARTIMORT Aimé-Georges, *Les lectures liturgiques et leurs livres* Turnhout, Brepols, « Typologie des sources du Moyen Âge occidental », 64, 1992.
- METZGER Marcel, *Les sacramentaires*, Turnhout, Brepols, « Typologie des sources du Moyen Âge occidental », n° 70, 1994.
- MARTIMORT Aimé George, *Missels incunables d'origine franciscaine*, dans *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte O.S.B. de l'abbaye du Mont César [...]*, Mont César, Louvain 1972, pp. 359-378.
- ID. *Les « ordines », les ordinaires et les cérémoniaux*, Typologie des sources du Moyen Age occidental, fasc. 56, Turnhout, 1991.
- MICHAUD Maurice, *Les livres liturgiques. Des sacramentaires au missel*, Paris, Librerie Arthème Fayard, 1962.
- NOCENT Adrian, « Un missel plénier de la bibliothèque Vallicelliana », dans *Mélanges Liturgiques offert au R.P. Dom Bernard Botte O.S.B. de l'abbaye du Mont César*, à l'occasion du cinquantième anniversaire de son ordination sacerdotale (4 juin 1972), Abbaye du Mont César / Louvain, 1972, p. 417-428.

PALAZZO Eric, « Les ordinaires liturgiques comme sources pour l'historien du Moyen Age. A propos d'ouvrages récents », *Revue Mabillon* 1992/3, 233-240.

POMMARES J. M., « L'évolution du Missel Parisien de 1481 à 1738. Quelques sondages », *EL* 112 (1998), 149-173.

SODI Manlio et TRIACCA Achille Maria, 4. *I libri liturgici. A. I libri liturgici romani*, In: *Celebrare il mistero di Cristo - manuale di liturgia. Vol. 1. La celebrazione: introduzione alla liturgia cristiana*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1993, 407-451.

ID., « Il Missale Romanum tra l'edizione del 1474 e quella del 1962 », *Rivista Liturgica* 95 (2008/1), 55-77.

ID., « I libri liturgici «odierni» del Rito Romano », *Rivista Liturgica* 95 (2008/5), 817-837;

SODI Manlio, TONIOLO A., *Concordantia et Indices Missalis Romani. Textus – Concordantia – Appendices (Editio Typica tertia)*, Città del Vaticano, LEV, « Monumenta Studia Instrumenta Liturgica » 23, 2002.

SODI Manlio, BAROFFIO G., TONIOLO A., « *La concordantia dei ter grandi sacramentari : Gregoriano, Veronese e Gelasiano* », *Saeculum Christianum*, t. XXII (2015), 261-279.

SORCI Pietro, « Il Messale Romano come strumento della tradizione celebrativa », dans : *Il messale romano. Tradizione, traduzione, adattamento. Atti della XXX Settimana di Studio dell'Associazione di Liturgia. Gazzada, 25 - 30 agosto 2002, a cura di Cesare Girauda*, Roma, CLV-Edizioni Liturgiche, 2003.

WARD Anthony., « Recent editions of the Roman Missal of 1474 and 1570. The Progress of a Project of Historical Documentation », *EL* 111 (1997), 49-54.

VOGÜE Adalbert, « La place des livres dans les plus anciennes règles monastiques, IV^e-VII^e siècles », *Revue Mabillon*, n.s., t. 16 (=t.77), 2005, 99-112.

8. PATRISTIQUE

ALEXANDRE Jérôme, *Le Christ de Tertullien*, Paris, Desclée Mame, « Jésus et Jésus-Christ » 88, 2004.

ARMOGATHE Jean-Robert, « Note sur la Traditio chez Tertullien », *Communio* XLII 5, n° 253, septembre-octobre 2017, 39-45.

BOTTE Bernard, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Münster in Westfalen, Aschendorff, *LQF* 39, 1963 (édition mise à jour par Albert Gerhards et Sabine Felbecker, 1989).

LE BOULLUEC Alain, « L'interprétation de la Bible et le « genre symbolique » selon Clément d'Alexandrie », dans *Clement's biblical exegesis: proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria* (Olomouc, May 29 – 31, 2014) / edited by Veronika Cernuskova, Judith L. Kovacs, and Jana Platova, in cooperation with Vit Husek, Leiden : Boston : Brill, 2017, p. 55-79.

- BRAUN René, *Deus christianorum. Recherche sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, PUF, 1962.
- CAPELLE Bernard, « Autorité de la liturgie chez les Pères », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, t. 21, 1954, 5-22.
- CHRISTOPHE Paul (dir.), *Les Pères de l'Église*, Paris, Desclée, « Bibliothèque d'histoire du Christianisme » : Jacques LIEBAERT, n. 10, volume 1, du I^{er} au IV^e siècle, 1986 ; Michel SPANNEUT, n. 22, volume 2, du IV^e au VIII^e siècles, 1990.
- DANIELOU Jean, *Origène*, Préface de Michel FEDOU, Paris, Cerf, 2012 (1^e éd. 1948).
- DAVIER Fabien, *Les écrits catholiques de Tertullien : formes et normes*. Volume I, école doctorale « langages, Espaces, Temps, Sociétés », Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, EA 4011, de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Besançon, le 18 décembre 2009 ; disponible sur : https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00482060/file/these_vol_I_Noir_et_blanc.pdf
- DORIVAL Gilles, BOULLUEC Alain, *L'Abeille et l'Acier, Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris, Les Belles Lettres, 2019.
- DRUILLE Paola, *Clemente de Alejandría y las costumbres sociales en el marco apologético del Pedagogo*, 1er éd., Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa, Inst. de Estudios Clásicos, Argentina, 2013. E-Book, ISBN 978-950-863-195-4.
- FANTINO Jacques, *La Théologie d'Irénée*, Paris, Cerf, « Cogitatio Fidei », 180, 1994.
- FREDOUILLE Jean-Claude, « Argumentation et rhétorique dans le *De corona* de Tertullien », *Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique* 41 (1984), 96-116.
- GOLEIN Jean, *Le Racional des divins offices de Guillaume Durand Livre IV*, édition critique et commentée par Charles Brucker et Pierre Demarolle, Genève, Droz, 2010.
- GY Pierre-Marie, (éd.), *Guillaume Durand, évêque de Mende (vers 1230-1296), canoniste, liturgiste et homme politique*, Actes de la table ronde du CNRS, Paris, CNRS, 1992.
- HENNE Philippe, *Clément d'Alexandrie*, Paris, Cerf, 2016.
- LAPORTE Jean, *Théologie liturgique de Philon d'Alexandrie et d'Origène*, Paris, Cerf, « Liturgie », 6, 1995.
- MEHAT André, « Clément d'Alexandrie. L'Eucharistie dans l'Écriture. – L'Eucharistie dans l'Église. – Repas spirituel et sacrifice. – Nourriture spirituelle. – Le « Mélange » Eucharistique. – « manger le Logos », dans Willy RORDORF (dir.), *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, Beauchesne, « Le Point théologique » 17, 1976, p. 101-128.
- METZGER Marcel, « A propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue Tradition Apostolique », *Revue des sciences religieuses*, 66/3-4, 1992, 249-261.
- MOINGT Joseph, *Théologie trinitaire de Tertullien – histoire, doctrine et méthodes*, « Théologie » 68, Paris, Aubier, 1966.

OSBORN Eric F., *The philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, The Cambridge University Press, 1957.

REYOLDS Roger, « Guillaume Durand parmi les théologiens médiévaux de la liturgie », dans : *Guillaume Durand évêque de Mende (v. 1230-1296), canoniste, liturgiste et homme politique. Actes de la Table Ronde du C.N.R.S., Mende 24-27 mai 1990*, textes réunis par Pierre-Marie GY, Paris, Éditions du Centre National de la recherche scientifique, 1992.

RODRIGUEZ Pedro Fernandez, « Bernardo de Parentinis, un liturgista olvidado », *Ciencia Tomista*, 95/1968, 645-666.

SESBOÛE Bernard, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Paris, Desclée, « Jésus et Jésus-Christ », 80, 2000.

STEINMANN Jean, *Tertullien*, Paris, Éditions du Chalet, « Parole et Tradition », 1967.

THIBODEAU Timothy M., « Les sources du *Rationale* de Guillaume Durand », dans : *Guillaume Durand évêque de Mende (v. 1230-1296), canoniste, liturgiste et homme politique. Actes de la Table Ronde du C.N.R.S., Mende 24-27 mai 1990*, textes réunis par Pierre-Marie GY, Paris, Éditions du Centre National de la recherche scientifique, 1992.

9. THEOLOGIE

Actes de l'Église de Paris, touchant la discipline et l'administration, publiés par l'ordre de Mgr Marie-Dominique-Auguste SIBOUR, Montrouge, Paris, impr. J.-P. Migne, 1854.

BORDEYNE Philippe, *Divorcés remariés : ce qui change avec François*, Paris, Salvator, 2017.

BORDEYNE Philippe, PINÇON Bertrand (éd.), *Synode sur la vocation et la mission de la famille dans l'Église et le monde contemporain. 26 théologiens répondent*, Montrouge, Bayard, 2015.

BURNET Régis, « La notion d'apostolicité dans les premiers siècles », *RSR* 103/2, 2015, p. 185-202.

CAILLOT Joseph et DORE Joseph, « la théologie l'invention du rapport continu à l'histoire », dans *La théologie dans l'histoire*, Joseph DORE et François BOUSQUET (dir.), Paris, Bauchesne, « Sciences théologiques et religieuses », 1997.

DE CERTEAU Michel, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, « Esprit », 1987 ; originalement publié dans le *Revue Esprit*, juin 1971, p. 1177-1214.

CLAUTEAUX Elbatrina, *L'épiphanie de Dieu et le jeu théologique*, Paris, Cerf, 2015.

CONGAR Y.-M., *La tradition et les traditions*, t. I : Essai historique, t. II : Essai théologique, Paris, Le Signe, 1960 et 1963.

ID., *L'Église de S. Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris, 1970.

ID., « Initiatives locales et normes universelles », *LMD* 112, 1972, 54-69.

- DRAGULA Andrzej, « Nous faut-il une nouvelle « discipline de l'arcane » ? Perspective polonaise. » *Théologiques* 16 (1), 2008, 167–169 ; texte disponible sur : <https://doi.org/10.7202/019189ar>.
- EUVE François, *Penser la création comme jeu*, Paris, Cerf, « Cogitatio fidei », 2000.
- FAMEREE Joseph, ROUTHIER Gilles, *Yves Congar*, Paris, Cerf, « Initiation aux théologiens », 2003.
- FINO Catherine (dir.), *Pédagogie divine, L'action de Dieu dans la diversité des familles*, Paris, Cerf, 2015.
- FLYNN Gabriel, *Yves Congar. Théologien de l'Église*, trad. de l'ang. et de l'ita. par Dominique BARRIOS-DELGADO, Jean PRIGNAUD et Jacques MIGNON, Paris, Cerf, 2007
- GERL-FALKOVITZ Hanna-Barbara, *Romano Guardini, La vie et la pensée, 1885-1968*, Paris, Salvator, 2012.
- GUARDINI Romano, *Le Seigneur. Méditations sur la personne et la vie de Jésus-Christ*, t. 1 et t. 2, trad. fr. R. P. LORSON, Paris, Éditions Alsatia, 1945.
- KANTOROWICZ Ernest H., « *Deus per naturam, Deus per gratiam*. Une note sur la théologie politique médiévale », *Les Études philosophiques* 96, 2011/1, 105-131.
- KÜNG Hans, *Dieu existe-t-il ? Réponse à la question de Dieu dans les temps modernes*, Paris, Seul, 1981.
- LEGRAND Hervé, « Yves Congar (1904-1995) : une passion pour l'unité », *NRTh* 2004/4, 126, 529-554.
- Les anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels ?* Propositions soumises aux Églises, sous la direction de K. LEHMANN et W. PANNENBERG à la demande de l'évêque E. Lohse et du Cardinal J. Ratzinger, Paris, Cerf, 1989 ; original allemand, *Lehrverurteilungen-Kirchentreuend ?*, Freiburg in. B., Herder, 1986.
- DE LUBAC Henri, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 1^e partie, t. I et t. II, Paris, Aubier, « Théologie » 41, 1959.
- MARIELLE Bénédicte Marie de la Croix, *Un seul corps et un seul esprit dans le Christ, Le viatique à l'heure de la mort, accomplissement pascal du baptisé et participation au Christ ressuscité*, Thèse présentée pour l'obtention du Doctorat en théologie, Institut Catholique de Paris, 2019.
- MARLIANGEAS Bernard-Dominique, « *In persona Christi* » « *In persona ecclesiae* » note sur les origines et le développement de l'usage de ces expressions dans la théologie latine, dans : Jean-Pierre JOSSUA, Yves CONGAR (dir.) *La liturgie après le Vatican II, bilans, études, prospectives*, Cerf, « Unam Sanctam », 66, Paris, 1967, 283-288.
- ID., *Clés pour une théologie du ministère*, « *In persona Christi, In persona Ecclesiae* », Préface de Y. M. Congar, Paris, Beauchesne, « Théologie historique », 51, 1978, p. 123-140.
- MOINGT Joseph, « Transmettre un avenir de foi », *RSR* 81/1, 1993, 11-28.

RIGAL Jean, *Le mystère de l'Église. Fondements théologiques et perspectives pastorales*, Cerf, Paris, 1992.

ROMANACCE François-Xavier, « Église et Églises : réflexion sur les questions d'autorité dans les communautés chrétiennes au II^e siècle », *RSR* 101/4, 2013, 517-527.

RUBENS Pedro, *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus. Enjeux d'une théologie du croire*, Paris, Cerf, « Cogitatio Fidei » 235, 2004.

SCHILLEBEECKX Edward, *Le Christ : sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, Cerf, 1970.

SESBOÛE Bernard, *L'Évangile et Tradition*, Paris, Bayard, 2008.

ID., *Le Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Calcédoine*, 2^e éd. revue, corrigée et mise à jour, Paris, Desclée, « Jésus et Jésus-Christ » 17, 2000 (1^{er} éd. 1982).

THEOBALD Christoph, *Maurice Blondel und das Problem der Modernität. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie*, Francfort, Knechtverlag, « FTS » 35, 1988.

ID., *Le christianisme comme style. Une manière de faire théologie en postmodernité*, t. 1 et 2, Paris, Cerf, 2007.

ID., *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Paris, Cerf, « Unam Sanctam », nouvelle série 1, 2009.

ID., « Apostolicité de l'Église, pour une théologie œcuménique des origines chrétiennes », *RSR* 103/2 (2015), 223-245.

ID., *Selon l'Esprit de sainteté. Genèse d'une théologie systématique*, Paris, Cerf, « Cogitatio Fidei » 296, 2015.

TOURNEAU Dominique, *La dimension juridique du sacré*, Montréal, Wilson & Lafleur, « Gratianus » 2012.

DE WULF Maurice, « Méthodes scolastiques d'autrefois et d'aujourd'hui », *Revue néo-scholastique*, 10^e année, n° 38, 1903, 165-184.

10. SCIENCES SOCIALES (EN GENERALE)

BASCHET Jérôme, *Corps et âmes : une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris, Aubier - Flammarion, 2016.

BLONDEL Maurice, *L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, Presses Universitaire de France, 1950.

BOUREAU Alain, « Droit naturel et abstraction judiciaire, Hypothèse sur la nature du droit médiéval », *Annales HSS*, novembre-décembre 2002, n°6, 1463-1488. Nadège Bavoux, Sacralité, pouvoir, identité. Une histoire du vêtement d'autel (XIII^e – XVI^e siècles), Thèse, Grenoble, Université de Grenoble, 2012.

- CAILLOIS Roger, *Les jeux et les hommes, le masque et le vertige*, Paris, Gallimard, 1958.
- ID., *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, 1950.
- CASSIRER Ernst, *Ensaio sobre o homem. Introdução a filosofia da cultura humana*, São Paulo, Martins Fontes, 2012 ; trad. fr. *Essai sur l'homme*, Paris, Minuit, 1975.
- ID., *Trois Essais sur le symbolique*, Œuvres VI, trad. Jean CARRO et Joël GAUBERT, Paris, Cerf, « Passages », 1997.
- ID., « Le Langage et la construction du monde des objets », trad. Paul Guillaume, dans *Essais sur le langage*, Paris, Minuit, 1969.
- ID., *La philosophie des formes symboliques. 1. Le langage*, Paris, Minuit, 1972.
- ID., *Trois Essais sur le symbolique*, trad. Jean Carro et Joël Gaubert, Paris, Cerf, 1997.
- ID., *Ensaio sobre o homem. Introdução a filosofia da cultura humana*. Martins Fontes, São Paulo, 2012.
- COLAS Duflo, *Jouer et philosopher*, Paris, PUF, « Pratiques théoriques », 1997.
- COURTINE Jean-François, *Nature et empire de la loi*, Études suarésiennes, Paris, Edition de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales – Librairie Philosophie J. Vrin, « Contexte », 1999.
- DERRIDA Jacques, « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », dans *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967, 409-428.
- DEWITTE Jacques, « L'élément ludique de la culture. À propos de *Homo Ludens* de Joadihan Huizinga », *Revue du Mauss* 2015/1, 45, 61-73.
- DONDEYNE Albert, « La différence ontologique chez M. Heidegger », *Revue Philosophique de Louvain*, 49, 1958, 35-62.
- EIGEN M. et WINKLER R., *Laws of the Game. How the Principles of Nature Govern Chance*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1993.
- ELIADE Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1974.
- FINK Eugen, *Le jeu comme symbole du monde*, trad., H. HILDENBRAND et A. LINDENBERG, Paris, Minuit, « Arguments » 29, 1966.
- GADAMER Hans-George, *L'Art de comprendre. Écrits I : herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier, 1982.
- ID., *Écrits II : herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991.
- ID., *Langage et vérité*, Paris, Gallimard, 1995.
- ID., *La Philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996.
- ID., *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996.

- GIRARD René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 2001.
- ID., *Le bouc émissaire*. Paris, Grasset, 1982.
- GREISCH Jean, « Une anthropologie fondamentale du rite : René Girard », *Philosophie* 6, 1981, 89-119.
- GAUTHIER Florence, « Éléments d'une histoire du droit naturel : à propos de Léo Strauss, Michel Villey et Brian Tierney », *Corpus revue de philosophie* 64, 2013, 31-56.
- GUARDINI Romano, *La polarité. Essai d'une philosophie du vivant concret*, trad. fr. Jean GRESCH et Françoise B. TODOROVITCH, Paris, Cerf, 2010, de *Der Gegenstz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendign-Konkreten*, Mayence, Matthias-Grüenwald-Verlag, 1925.
- HABERMAS Jürgen, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Cerf, 1986.
- HEGEL George Wilhelm Friedrich, *La phénoménologie de l'esprit*, t. 1, trad. fr. Jean Hyppolite, Aubier, Montaigne, Paris, 1939.
- ID., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940.
- ID., *Esthétique*, t. 1, trad. fr. Ch. BENARD, Paris, Librairie Germer-Baillère, 1875.
- HEIDEGGER Martin, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, « Classiques de la philosophie », 1977.
- ID., *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986.
- ID., *La Logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, Paris, Gallimard, 2008.
- ID., *Ontologie herméneutique de la factivité*. Paris, Gallimard, 2012.
- HANRIOT Jaques., *Sous couleur de jouer : la métaphore ludique*, Paris, Corti, 1989.
- ISAMBERT François-André, *Le sens du sacré : fête et religion populaire*, Paris, Minuit, 1982.
- LECLERCQ Bruno, « Le tournant linguistique et son contre-virage phénoménologique », *Les Études Philosophiques* 2012/1 (n° 100), 7-26.
- Les cinquante livres du Digeste ou des pandectes, de l'empereur Justinien*, traduits en français par feu M. Hulot et M. Berthelot, Metz, Behmer et Lamort, imprimeurs-Libraires, Paris, Rondonneau, au dépôt des Lois, 1803 (réimprimé en 1979 par Scientia Verlag, Aalen, Allemagne), disponibles chez gallica.bnf.fr
- Les douze livres du Code de l'empereur Justinien*, 2^e édition, traduit par P.-A. Tissot, Metz, au dépôt des Lois Romaines, Behmer, Editeur-propriétaire, 1807 (réimprimé en 1979 par Scientia Verlag, Aalen, Allemagne), disponibles chez gallica.bnf.fr
- LEVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

- MARTIN Jean-Clet, « Scène 3. « L'Esprit n'est pas un os » », *Une intrigue criminelle de la philosophie*, p. 81-122, dans : *Lire la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, sous la direction de MARTIN Jean-Clet. La Découverte, 2009.
- MURA Gaspare, *Ermeneutica e verità : storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Roma, Città Nuova, 1997.
- ORTIGUES Edmond, *Le discours et le symbole*. Paris, Montaigne, 1962.
- OST François., « Les lois conventionnellement formées tiennent lieu de conventions à ceux qui les ont faites », dans P. GERARD, F. OST et M. Van DE LERCHOVE (éd.), *Droit négocié ? Droit imposé ?* Bruxelles, Facultés Saint Louis, 1996, 17-107.
- ID., « L'herméneutique juridique entre hermétisme et dogmatisme. Le jeu de l'interprétation en droit », *Revue internationale de semiotique juridique* 6, 1993/3, 227-247.
- PEPIN Jean, « Interprétations anciennes du fragment 62 d'Héraclite », *Dialogue* 8/4, 1970, 549-563.
- REY J. M., « L'Homme, le monde et leur jeu », *Critique*, 247, 1967, 1039-1054.
- SIBONY Daniel, *Le Jeu et la Passe. Identité et théâtre*, Paris, Seuil, 1997.
- STANGUENNEC André, « Le soi et la vérité de l'œuvre d'art selon Hans-Georg Gadamer », *Études Germaniques* 2007/2, 246, 319-336.
- TIERNEY Brian, *Religion et droit dans le développement de la pensée constitutionnelle (1150 – 1650)*, Paris, PUF, « Léviathan », 1993.
- ID., « The idea of Natural Rights-Origins and Persistence », *The Northwestern University Journal of international Human Rights*, vol. 2, April 2004.
- VAN VLIET Muriel (dir.), *Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique*, Press Universitaires de Rennes, 2010.
- VALADIER Paul, « Péril en démocratie, la post-vérité », *Les Études*, mai 2017, p. 55-64.
- VILLARD Pierre, « Le mélange et ses problèmes », *Revue des Études Anciens*, tome 90, 1988, n° 1-2, 19-33.20/05/2021 15:12:00
- WINNICOTT Donald. W., *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1975.

INDEX

A

D'ALES A., 176-177.
 ALETTI J.-N., 94, 118, 190-191, 202
 AMALAIRE DE METZ, 256, 281-282, 300
 AMIET R., 274
 ANDRIEU M., 266, 275-280, 298, 308
 ARACKI ROSENFELD N., 82, 107, 109
 ARMOGATHE J.-R., 177
 ARTUS O., 78
 AUGUSTIN D'HIPPONE, 57, 60, 124, 168, 224, 231, 249, 256, 258, 289, 297, 323

B

BARTHE C., 307
 BASILE DE CESAREE, 40-41, 178
 BASLEZ M.-F., 186, 191, 220
 BEAUCHAMP P., 78-81, 109-110
 BEAUDUIN L., 12, 325
 BENOIT XVI, 16, 21, 63, 72
 BERNARD DE PARENTINIS, 317
 BLONDEL M., 279
 BOTTE B., 77, 79, 187, 205, 229, 235, 252
 LE BOULLUEC A., 178-182, 220, 250
 BOURQUE E., 251-252, 266, 269, 271
 BOUYER L., 111, 217
 BRADSHAW P. F., 156, 205
 BRAUN R. 173, 178
 BRIEND J., 78
 BRULIN M., 126
 BUIS P., 85-86, 88, 92, 98, 102-103, 105-106

C

CAILLOIS R., 127, 129-132, 134-136
 CAILLOT J., 114
 DE CERTEAU M., 48-49, 56

CLAUTEAUX E., 346-347
 CONGAR Y.-M., 22, 38-39, 44-48, 52, 262, 289, 296-297
CORPUS IURIS CIVILIS, 226, 238-239, 241, 334
 CHAUVET L.-M., 44, 52-56, 63, 68-69, 126, 134, 141, 145-149, 159
 CHAVASSE A., 269, 271, 274,
 CLEMENT D'ALEXANDRIE, 167, 169, 178-182
 CLEMENT DE ROME, 186, 192
 DE CLERCK P., 57-62, 168, 234, 258, 288
 COMM. PONT. BIBL., 88, 148
 LES CONST. APOST. (CA), 205-222, 224, 227, 262, 344
 COTHENET E., 61, 192
 COURTINE J.-F., 247
 JEAN CHRYSOSTOME, 116, 256
 CYPRIEN DE CARTHAGE, 180, 203, 224, 234
 CYRILLE DE JÉRUSALEM, 168, 256

D

DANIÉLOU J., 62, 69-70, 113-114, 157, 168
 DECRET F., 25
 DENIS-BOULET N. M., 257, 274, 276, 394
 LA DIDACHE, 111, 185-186, 205, 208, 213, 222, 242-243
 LA DIDASCALIE, 205, 209, 211, 222, 214
 DORE J., 114
 DRAGULA A., 167
 DRUILLE P., 180
 DUFLO C., 132-134
 DURAND DE MANDE, 255, 261, 298-300, 312-313

E

ÉGERIE, 309

F

FINK E., 124, 131-132, 134
 FRANÇOIS (PAPE), 18, 162
 FREDOUILLE J.-C., 177-178

G

GADAMER H.-G., 16, 25
 GARCIA LOPEZ F., 103
 GAUDEMET J., 111-112, 185, 222, 225-226, 256, 287, 298
 GIRAUDO C., 67, 80, 102, 104, 217, 270
 GUARDINI R., 45-46, 48, 50, 54, 64, 67, 69, 71, 122, 126-129, 137-142, 325, 341
 GUERANGER P., 12, 320-324
 GY P.-M., 253-255, 272, 342

H

HAMELINE J.-Y., 22, 136, 322, 341
 HÄUSSLING A., 290
 HEGEL G. W. F., 159-160, 165
 HEIDEGGER M., 13, 123, 247
 HENRIOT J., 132, 134
 HODGE C. J., 117-118
 L'HOUE J., 85-87, 108
 HUELS J. M., 16, 23, 164, 342
 HUIZINGA J., 13, 130, 132
 HYPPOLITE DE ROME (LA TRAD. APOST./*DIATAXEIS*), 111, 205, 234-240, 243, 294

I

INNOCENT III, 313, 315, 298, 305
 IRENEE DE LYON, 34, 155, 167-174, 178, 180, 203, 259, 343,

J

JAEGER N., 194, 239
 JEAN CHRYSOSTOME, 116, 256
 JEAN PAUL II, 57
 JEAN XXIII, 11, 20, 325, 345
 JOUNEL P., 21, 63-64, 316,
 JUNGSMANN A., 69, 258, 277, 280, 282-283, 287, 293-295, 304, 307-308
 KUJAWA S., 221-222
 KÜNG H., 125, 132, 135

L

LEON-DUFOUR X., 68, 107-110
 LEROQUAIS V., 265-266, 312
 LEVI-STRAUSS C., 125-126
 DE LUBAC H., 341
 LUCIANI D., 87

M

MALBOIS A., 300, 313
 MARAVAL P., 86, 189, 225,
 227-228, 235, 261
 MARLIANGEAS B.-D., 289
 MARTIMORT A.-G., 18, 65,
 248, 255, 276, 303
 MASSONNET J., 90-93
 MAZZA E., 57, 300, 307
 MCGOWANS A., 180
 MEHAT A., 178
 METZGER M., 111, 163, 185,
 205-207, 210, 212-216, 219
 MOINGT J., 44, 48-52, 114, 117,
 174-175

N

NOCENT A., 286, 293-294

O

ORTIGUES E., 143-144, 147-
 148
 OSBORN E. F., 181-182

P

PALAZZO E., 248, 275, 277,
 288, 291, 293, 303
 PAUL VI, 15-16, 43, 67, 70,
 326-327
 PEPIN J., 124
 PIE V, 16, 265, 305-306, 311,
 314, 320-321, 324, 330, 337
 PIE X, 12, 325
 PIE XII, 12, 33, 57, 60, 263,
 325, 341,
 PRETOT P., 251, 258, 341
 PROSPER D'AQUITAINE, 40, 55,
 57-62, 257-258, 321, 323

R

REGLE DE SAINT BENOIT (*RB*)
 228-242, 276, 282, 285
 RIGAL J., 288,
 ROMANACCE F.-X., 192-193,
 203,
 RUBENS P., 348-349

S

SALMON P., 229
 SCHATZ K., 277, 281,
 SCHILLEBEECKX E., 89, 92
 SCHOENI M., 190
 SESBOÛÉ B., 186, 191, 193,
 203-204, 250, 259, 277,
 281, 289
 SORCI P., 270, 288, 293-294,
 308, 313-314
 SIMOENS Y., 107-108
 SKA J.-L., 94, 98, 102
 STEINMANN J., 176-177

T

TALLEY T. J., 54, 156
 TERTULLIEN, 173-178, 191,
 220, 343
 THEOBALD C., 11, 194-203,
 230, 239;
 THIBODEAU T. M., 255, 298
 THOMAS D'AQUIN, 33, 289,
 315-317,
 TIERNEY B., 296

V

VANHOYE A., 90-92, 113
 VALADIER P., 196
 DE VAUX R., 77-79, 88
 VOGEL C., 187, 266, 271, 288,
 290, 292-293, 308,
 VOGELS W., 61,
 VOGÛE A., 228, 230-231, 384

W

WEINFELD M., 105

Y

YVES DE CHARTRES, 295-298,
 300, 312

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE	7
ABREVIATIONS	9
INTRODUCTION	11
PREMIERE PARTIE : LA NORME DE LA LITURGIE	27
CHAPITRE I : TRADITION ET ECRITURES AUX FONDEMENTS DU CARACTERE NORMATIF DE LA LITURGIE	29
1. Liturgie et Tradition dans les documents de Vatican II	30
1.1 Liturgie et Tradition à travers Sacrosanctum Concilium et Lumen gentium	31
1.2 Liturgie et Tradition entre Sacrosanctum Concilium et Dei Verbum	37
Tradition et Sainte Écriture	37
Tradition et progrès en liturgie	38
Les Écritures : la règle suprême de la foi	40
1.3 Liturgie et Tradition entre Sacrosanctum Concilium et Gaudium Spes	41
1.4 Liturgie et Tradition : une question ecclésiologique avec sa répercussion sur le plan juridique	44
a) La perspective d'Yves-Marie Congar	45
b) La perspective de Joseph Moingt	48
c) La perspective de Louis-Marie Chauvet	52
2. Lex orandi, lex credendi, un adage à resituer	57
3. Liturgie façonnée par les Écritures	63
3.1 Présence de la Bible en liturgie	64
La centonisation liturgique des textes scripturaires	65
La prière d'ouverture	65
Le récit de l'institution eucharistique	67
Les Écritures dans l'esprit de la liturgie	69
Les figures bibliques et la liturgie	71
La liturgie comme lieu de la Parole	71
3.2 Parole, loi et liturgie	72
La Parole devient « loi » : le psaume 118	72
Le commandement de l'amour	73
Reprise synthétique	75
CHAPITRE II : DU MEMORIAL PASCAL A LA CELEBRATION DU MYSTERE PASCAL : UNE NOUVELLE ALLIANCE EN JESUS-CHRIST	77
1. La loi de la liturgie au cœur du mémorial de l'alliance pascale	80
1.1 L'héritage de deux Testaments et la liturgie chrétienne	81
L'alliance et le sang	82
La « loi » pascale de la liturgie	83
1.2 L'alliance d'un à l'autre Testament	85
Une Nouvelle Alliance, un Nouveau Testament	88
1.3 Les règles de la liturgie de la Nouvelle Alliance : l'apport de la lettre aux Hébreux	90
La Loi inscrite sur le cœur	91
Le sacerdoce et le culte existentiel de Jésus-Christ	92
2. La dimension rituelle de l'alliance	94
2.1 La liturgie de la Nouvelle Alliance : entre piété et discipline	96
Le culte de la Nouvelle Alliance	99
La portée universelle du culte de la Nouvelle Alliance	100
2.2 La circoncision du cœur comme prélude de la Loi nouvelle	101
3. La place centrale de la Loi de l'amour	107
La dimension « juridique » de l'amour	108
4. Le mémorial de la Nouvelle Alliance comme testament	109
4.1 Une normativité transmise	111
La nouveauté du repas de la Nouvelle Alliance	112
Liturgie et lien entre les deux alliances	114
4.2 « Enfants adoptifs », « héritiers du royaume » : des notions juridiques transposées en liturgie	115
Reprise synthétique	119
CHAPITRE III : LA LITURGIE : JEU SYMBOLIQUE ET REGLE RITUELLE	121
1. Du ludique au liturgique	123
1.1 La portée « ludique » de la liturgie	126
Le paradoxe de l'utilité de l'« inutile »	128
1.2 La dimension potentielle du « jeu » en liturgie	130
a) Le « jeu » culturel	131
b) La règle, le jeu et la liturgie : une possible contradiction	132
c) Le « jeu » de la liturgie	134

d) La réglementation du « jeu » liturgique.....	135
e) L'alliance : le « jeu » du témoin et de l'héritier.....	136
f) La normativité liturgique au miroir de la jurisprudence et de l'art.....	137
g) Le processus normatif : une question théologique.....	139
2. <i>La portée normative du caractère symbolique de la liturgie</i>	140
2.1 La loi première du symbole.....	141
2.2 Symbole et jeu, règle et alliance : une dynamique pascale.....	143
2.3 De la règle du symbole et de la règle de la liturgie.....	147
Reprise synthétique.....	150
DEUXIEME PARTIE : LES NORMES DE LA LITURGIE.....	151
CHAPITRE IV : DE LA TRADITION ORALE A LA TRADITION ECRITE.....	153
1. <i>La coutume et la loi : deux marques d'une culture</i>	156
1.1 Des coutumes aux lois.....	157
La problématique de « la loi naturelle ».....	158
La coutume et le fonctionnement des règles rituelles.....	160
Le dynamisme des règles liturgiques.....	161
1.2 La coutume : source du droit ou instance approuvée par le législateur.....	161
La coutume en liturgie.....	163
2. <i>Le rapport entre liturgie et coutume au début du christianisme</i>	166
a) La règle de la foi chez Irénée de Lyon.....	167
b) Tertullien : une intelligence juridique et une apologétique de la coutume.....	173
c) La coutume de l'eucharistie et la règle de la foi d'après Clément d'Alexandrie.....	178
Reprise synthétique.....	183
CHAPITRE V : LA MISE PAR ECRIT DES RITES : UNE ETAPE MAJEURE DE L'EMERGENCE DE LA NORMATIVITE LITURGIQUE.....	185
Partie 1 : <i>UNE REFLEXION SUR LE PROCESSUS DE FORMALISATION DE LA LITURGIE</i>	187
1. <i>La capacité structurante de l'inculturação</i>	187
La normativité comme « impératif ».....	188
2. <i>Un nouveau paradigme ecclésial</i>	192
3. <i>La proposition d'une « normativité ouverte » chez Christoph Theobald</i>	194
Une normativité « ouverte » aux origines du culte chrétien ?.....	199
Partie 2 : <i>DES MODELES DE NORMATIVITE OUVERTE</i>	205
1. <i>La normativité liturgique dans les Constitutions Apostoliques</i>	205
1.1 Les CA sont-elles un recueil de normes ?.....	206
Une vie liturgique « normatisée ».....	207
L'autorité des figures bibliques et l'exercice de ministères liturgiques.....	209
La perspective des CA sur la « Loi ».....	212
1.2 Les formules liturgiques des CA.....	215
L'anaphore des CA.....	217
Une normativité « entre » la doctrine et la discipline.....	219
2. <i>Un nouveau paradigme : la liturgie réglementée</i>	221
2.1 La législation du Concile de Laodicée de 364 : un cas exemplaire de règlement disciplinaire.....	222
2.2 La législation du Concile d'Hippone de 393 : la sobriété de canons destinés à résoudre des questions débattues en matière de discipline.....	224
3. <i>La liturgie comme une règle de vie</i>	227
3.1 La normativité liturgique et la règle bénédictine.....	230
La liturgie dans la Règle de Saint Benoît.....	231
3.2 Le modèle liturgique de la Règle de Saint Benoît et celui de la Diataxeis.....	234
De la Diataxeis à la Règle de St Benoît : la structuration du temps chrétien par les heures de la prière.....	236
Une normativité ouverte fondée sur les Écritures.....	238
Reprise synthétique.....	243
TROISIEME PARTIE : LES NORMES SUR LA LITURGIE.....	245
CHAPITRE VI : L'ELABORATION D'UNE TRADITION NORMATIVE ECRITE.....	247
1. <i>La mise par écrit des rites et des règles</i>	248
Les livres en usage dans la liturgie.....	251
Qu'est-ce qu'un « livre liturgique » ?.....	253
Les livres liturgiques comme institutions normatives.....	255
2. <i>Le livre liturgique : la lex orandi mise par écrit ?</i>	257
3. <i>Le livre : un instrument non absolu de la normativité liturgique</i>	260
4. <i>Le livre liturgique : un enjeu théologique</i>	262
La pluralité des livres liturgiques comme forme d'ouverture normative.....	265
Reprise synthétique.....	267
CHAPITRE VII : ÉMERGENCE D'UNE NORMATIVITE ECRITE ET RESISTANCES DE LA NORMATIVITE OUVERTE.....	269
1. <i>Une sédimentation de la normativité par couches successives</i>	270
a) Une normativité « implicite ».....	271
b) La normativité « explicite » des rubriques.....	273
2. <i>Les Ordines romani : le passage de l'explicite au normatif</i>	275

2.1 Les Ordines romani : une normativité forte et plurielle	277
2.2 Des Ordines à un encadrement rubrical de la liturgie	279
3. <i>La diversité liturgique comme forme de l'ouverture normative de la liturgie</i>	281
Reprise synthétique.....	283
CHAPITRE VIII : D'UNE NORMATIVITE POUR INSTRUIRE A UNE NORMATIVITE DE CONTROLE	285
1. <i>L'impact sur le système normatif d'un changement de paradigme liturgique</i>	286
1.1 Un déplacement ecclésiologique à la source d'un nouveau paradigme normatif.....	288
1.2 Le missel plénier : un modèle de normativité.....	291
2. <i>La « canonisation » de la liturgie</i>	294
a) Yves de Chartres : la liturgie au prisme du droit	295
b) Durand de Mende, un « canoniste-liturgiste ».....	298
Reprise synthétique.....	300
CHAPITRE IX : UNE STRUCTURE NORMATIVE EN MUTATION.....	303
1. <i>La Tradition à l'œuvre dans le Missel de 1570</i>	305
a) La structure normative du Missel Romain de 1570	306
b) Un peuple « en dehors » de la norme	309
2. <i>Le cadre normatif de la liturgie du Missel de 1570 : continuité ou rupture ?</i>	310
2.1 Le caractère normatif du Ritus Servandus.....	313
2.2 Le caractère normatif du De Defectibus	314
Innocent III : une interprétation spirituelle de la question des défauts dans la Messe.....	315
Thomas d'Aquin : une interprétation théologique de la question des défauts dans la Messe.....	316
L'Expositio officii missae de Bernadus de Parentinis	317
3. <i>Du cadre normatif de Trente à celui de Vatican II</i>	317
3.1 Le rapport entre l'approche juridique de la liturgie et l'uniformité	319
L'apport de Dom Guéranger	320
3.2. Des rubriques du Missel de 1570 à la Présentation générale du Missel romain	324
Un changement inachevé	327
4. <i>La Présentation générale du Missel romain : un nouveau modèle de normativité liturgique</i>	329
4.1 Le système normatif de la Présentation générale du Missel romain	330
a) Un système normatif hybride.....	332
b) Un système normatif en mutation.....	336
c) Un système normatif en crise.....	337
Reprise synthétique.....	338
CONCLUSION	339
ANNEXE	351
BIBLIOGRAPHIE	353
A. SOURCES	353
B. DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPEDIAS	362
C. MANUELS.....	364
D. ÉTUDES	364
INDEX	393

LA LOI DE LA LITURGIE

Pour une théologie de la normativité liturgique

La normativité liturgique trouve sa source première dans l'action liturgique elle-même. Cela implique d'interpréter les normes sur la base de la signification théologique de l'action liturgique, à la lumière des Écritures et de la Tradition de l'Église. Le fait liturgique chrétien est mémorial du mystère pascal, mais en tant qu'action rituelle, il est aussi un acte humain qui s'inscrit dans une histoire et des contextes culturels divers. À partir des catégories du jeu et du symbole, cette étude interroge la notion biblique d'« alliance » pour fonder le caractère juridique constitutif de la liturgie. Elle se confronte également au débat permanent qui, dans l'Église, oppose dès les premiers siècles, « rigoristes » et « laxistes ». Cette recherche sur la normativité liturgique met en lumière divers modèles dont la comparaison permet de saisir dans le passé comme dans le présent la complexité de ce phénomène et de révéler sa nature ouverte et dynamique.

Mots-clés : *Liturgie, Écriture, Tradition, Église, mystère pascal, alliance, symbole, jeu, contextes culturels, phénomène, action liturgique, normativité liturgique, ouverte, dynamique.*

A LEI DA LITURGIA

Por uma teologia da normatividade litúrgica

A normatividade litúrgica encontra sua fonte originária na ação litúrgica em si. Isto implica numa interpretação das normas de acordo com o sentido teológico da ação litúrgica iluminada pela Santa Escritura e pela Tradição da Igreja. O fato litúrgico cristão é o memorial do mistério pascal, mas como ação ritual, ele é também um ato humano que se inscreve na história e em contextos culturais diversos. Usando as categorias de jogo e de símbolo, este estudo analisa a noção bíblica de "aliança" em busca de fundamentar o caráter jurídico constitutivo da liturgia. Ele se confronta igualmente ao debate permanente que, na Igreja, opõe desde os primeiros séculos, "rigoristas" e "laxistas". Esta pesquisa sobre a normatividade litúrgica evidencia uma pluralidade de modelos, cuja comparação viabiliza a compreensão da complexidade deste fenômeno tanto no passado como no presente, além de revelar sua essência como aberta e dinâmica.

Palavras-chave: *Liturgia, Escritura, Tradição, Igreja, mistério pascal, aliança, símbolo, jogo, contextos culturais, fenômeno, ação litúrgica, normatividade litúrgica, aberta, dinâmica.*

THE LAW OF THE LITURGY

For a theology of liturgical normativity

Liturgical normativity finds its primary source in the liturgical action itself. This implies interpreting the norms on the basis of the theological meaning of the liturgical action, in the light of the Scriptures and the Tradition of the Church. The Christian liturgical act is a memorial of the Paschal Mystery, but as a ritual action, it is also a human act which takes place in a variety of historical and cultural contexts. Using the categories of play and symbol, this study questions the biblical notion of "covenant" as the basis for the juridical constitutive character of the liturgy. It also confronts the permanent debate which, in the Church, has opposed "rigorists" and "laxists" since the first centuries. This research on liturgical normativity brings to light various models whose comparison makes it possible to grasp the complexity of this phenomenon in the past as well as in the present and to reveal its open and dynamic nature.

Keywords: *Liturgy, Scripture, Tradition, Church, paschal mystery, alliance, symbol, play, cultural contexts, phenomenon, liturgical action, liturgical normativity, open, dynamic.*