

La Maison-Dieu, 183/184, 1990, 7-22

Pierre-Marie Gy

TRAITS FONDAMENTAUX DU DROIT LITURGIQUE

LE code de droit canonique de 1917, et à sa suite celui de 1983, dès leur délimitation initiale, font une distinction entre le droit canonique — celui qui est contenu dans le code — et les lois liturgiques, celles qui règlent, en dehors du code, la célébration des actions liturgiques¹.

Droit liturgique et droit canonique

Cette distinction appelle trois remarques :

En premier lieu elle est fort pertinente, mais non « adéquate », au sens que la logique scolastique attache

1. « Le code ne fixe pas les rites qui doivent être observés dans les célébrations liturgiques » (canon 2).

Il serait possible également de considérer le livre IV du code comme un ensemble très sélectif de lois liturgiques. Cette hypothèse est évoquée, sans que l'auteur s'y arrête, par Mgr F. McManus dans l'introduction à son commentaire du livre IV dans J.A. Coriden-Th. J. Green-D.E. Heintschel (éd.), *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, New York-Mahwah 1985, 593.

à ce dernier terme : c'est-à-dire qu'on peut, dans nombre de cas, classer une règle de droit exclusivement du côté canonique ou du côté liturgique, mais qu'il existe aussi des cas pour lesquels la distinction n'est pas possible, ou relève seulement d'intérêts conjoncturels.

En deuxième lieu l'examen des sources auxquelles l'un et l'autre code de droit canonique se réfèrent montre que, même en notre siècle, le droit canonique et le droit liturgique communiquent entre eux. C'est ainsi que, dans le domaine des sacrements, un certain nombre de canons du code de 1917 puisaient leur matière dans les *Praenotanda* disciplinaires du rituel romain de 1614, tout en leur imprimant une formulation en partie nouvelle qu'on a estimé bon de substituer, en 1925, aux paragraphes des *Praenotanda* d'où ils tiraient leur origine. Un phénomène analogue s'est produit pour le code de 1983, en ce sens que celui-ci a recueilli le bénéfice d'un certain nombre de décisions concernant la liturgie et les sacrements prises à l'occasion des étapes successives de la réforme liturgique, spécialement au moment de la promulgation des diverses parties du Rituel. D'autre part les nouveaux livres liturgiques ont joué un rôle important pour l'élaboration de ce qu'on pourrait appeler un nouveau style de pastorale sacramentelle. Mais ce développement même a accentué la différence de style entre le droit canonique et les préliminaires pastoraux des livres liturgiques², et rendu inopportune une rétroversion des canons du code dans ces livres, telle qu'elle avait été effectuée pour le Rituel en 1925³.

2. Sur l'originalité de style du droit liturgique, cf. F. McManus (note précédente), 594-595, ainsi que les deux études de Th. Richstatter, *Liturgical Law : New Style, New Spirit*, Chicago 1977, et de R.K. Seasoltz, *New Liturgy, New Laws*, Collegeville 1980.

3. Cf., à ce sujet, mes observations sur « Les changements dans les *Praenotanda* des livres liturgiques à la suite du Code de droit canonique », *Notitiae* 20, 1983, 556-561.

En troisième lieu, c'est approximativement à l'âge des Lumières que s'est développé en Occident le processus de codification dans lequel le code de droit canonique prend place, et qu'est apparue la notion de droit liturgique⁴. Déjà Benoît XIV avait mis en avant une division à trois termes entre doctrine, droit et liturgie, dans laquelle la liturgie fait figure de champ annexe du droit canonique et échappe difficilement au ritualisme. Dans une telle perspective le droit liturgique est une espèce particulière à l'intérieur du droit, un peu comme l'année liturgique, dont la notion est presque contemporaine, est une manière de vivre le temps propre aux chrétiens et non plus, comme dans la Tradition ancienne, l'ouverture du temps des hommes sur le temps du salut de Dieu. De telles spécifications s'élaborent dans un contexte culturel assez éloigné de celui du droit ancien de l'Église, pour lequel valait l'affirmation principielle de Karl Barth : « La loi de l'Église est liturgique dans son origine, elle fonde l'ordre à partir du culte, se rénove dans le culte et donne en même temps à l'Église sa structure⁵ ». Ce que Barth a exprimé en affirmation de principe a été proposé trente ans plus tôt sous forme de synthèse historique par le canoniste luthérien Rudolf Sohm, aux yeux duquel le droit canonique de l'Église ancienne, celui qui s'achève avec le décret de Gratien, était principalement liturgique et en rapport direct avec une conception mystérique de l'Église, tandis qu'à partir du milieu du XII^e s. et de la série des grands papes canonistes qui va d'Alexandre III à Innocent IV, l'élément organisationnel l'avait emporté, et que l'Église était devenue de plus en plus comparable à un État. Le P. Congar a signalé naguère ce qu'une telle manière de voir comportait de lourd schématisme mais, pour

4. F.A. Zaccaria, *Bibliotheca Ritualis*, Rome 1776. Cf. ma *Liturgie dans l'histoire*, Paris 1990, 184.

5. Je me réfère directement à l'édition allemande *Kirchliche Dogmatik* IV/2, Zürich 1955, 791.

une part aussi, de pertinence historique ⁶. Trois choses sont à en retenir ici : la première est que l'importance du droit liturgique et sacramentel a notablement varié selon les époques, et qu'elle a été particulièrement grande lorsque l'Église n'était pas coextensive au monde. La deuxième est que la prédominance de l'organisationnel a trouvé son cadre de pensée, à la fin du XII^e s., dans la distinction entre ordre et juridiction qui prenait appui sur le droit romain, distinction dont la relative faiblesse a été mesurée dans les débats de Vatican II. La troisième enfin est que le mouvement profond de l'ecclésiologie de Vatican II — et déjà un peu de *Mystici Corporis* — a été précisément de rapprocher davantage l'élément organisationnel de l'Église de sa réalité mystérique. Ce déplacement d'accent est apparenté à la remise en honneur de la notion chrétienne d'initiation, laquelle consiste non pas principalement dans une pédagogie progressive, mais essentiellement à la fois dans la découverte sacramentelle des Personnes Divines et dans l'entrée en leur communion ⁷.

Droit liturgique et liturgie

La notion de droit liturgique est corrélative de celle de liturgie. Celle-ci a pris dans la pensée catholique d'Occident la place qu'elle y occupe aujourd'hui au XVIII^e s. ou guère avant ⁸. Les deux notions de liturgie et de sacrements avaient besoin de temps pour s'ajuster l'une à l'autre de manière heureuse, après des tentatives comme celle qui voyait dans la liturgie un revêtement rituel d'actions ayant déjà par ailleurs leur consistance doctrinale et même juridique, ou celle du P. J.-M. Hanssens qui réservait le nom de liturgie aux zones

6. « Rudolf Sohm nous interroge encore », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 57, 1973, 263-294.

7. Cf. *La liturgie dans l'histoire*, chap. 1^{er}, spécialement pp. 25-26.

8. *Ibid.*, 180-182.

non sacramentelles du culte chrétien. La définition de la liturgie comme revêtement rituel, qui pouvait à la rigueur invoquer en sa faveur l'appellation de « rites et cérémonies » employée à la Renaissance⁹, voire la vision de Benoît XIV à laquelle il a été fait allusion plus haut, a été récusée par l'encyclique *Mediator Dei et hominum*¹⁰, et la constitution de Vatican II *De Sacra Liturgia* propose de celle-ci une vision qui y intègre les sacrements à leur place et qui surmonte pleinement la disjonction entre rite et mystère dont avaient dans une certaine mesure souffert, à partir de la fin du Moyen Age, la théologie et le droit de la liturgie.

Le *ius divinum* dans le droit liturgique et sacramentel

La saine articulation entre rite et mystère pose un problème particulier du droit liturgique et sacramentel en ce qui concerne le rite essentiel des sacrements et sa validité. Comme on sait, le concile de Trente enseigne que l'Église a pouvoir sur les sacrements, mais non sur leur substance¹¹. Le P. Duval dans son beau livre *Des sacrements au concile de Trente*¹², et moi-même à propos de la validité¹³, avons fait état de l'opinion médiévale et tridentine selon laquelle l'autorité de l'Église n'avait pas le droit d'ajouter à la substance des sacrements des conditions de validité — ces conditions eussent affecté la substance, dont l'Église est seulement gardienne —, étant admis que, dans le cas spécial du mariage, l'exigence nouvelle de la célébration en présence du prêtre se justifie parce que ce sacrement est un acte contractuel, donc susceptible, dans sa nature propre, d'être affecté par des conditions juridiques

9. *Ibid.*, 179-180.

10. Denzinger-Schönmetzer 3843.

11. DS 1728.

12. Paris 1985.

13. *La liturgie dans l'histoire*, 174-175.

affectant sa validité. Un tel exemple invite, dans le domaine des sacrements et de la liturgie en général, à distinguer avec suffisamment de netteté d'une part, les éléments de validité qui appartiennent directement à la substance des sacrements, sur laquelle l'Église n'a pas de pouvoir, d'autre part, tout ce qui dans la liturgie est extérieur à la substance des sacrements ; enfin, à l'intersection entre les deux, le rite sacramentel du mariage¹⁴. Je note ici, même si ce n'est pas le lieu de s'y arrêter, que le labeur des historiens permet aux modernes de cerner de façon plus précise que les médiévaux l'essentiel des sacrements, ce en deçà de quoi les efforts d'inculturation sont obligés de s'arrêter.

Un problème en partie comparable s'est posé, dès le XIII^e s., sur la frontière entre le droit et la théologie, au sujet de la prescription de la confession annuelle par le quatrième concile du Latran (canon 21). Le problème est double, et concerne à la fois l'obligation de cette confession et le fondement permettant qu'une telle obligation soit imposée. Aussitôt après Latran IV l'interprétation s'est fait jour, parmi les canonistes, puis parmi les théologiens, qu'une obligation de ce genre n'existait que pour les fidèles ayant conscience d'avoir commis une faute grave. Une telle interprétation, longtemps débattue, a fini par prévaloir : elle est révélatrice de la conscience des canonistes que le droit ecclésiastique s'arrête là où le droit divin commence.

Plus révélatrice encore est la question que les grands scolastiques se sont posée quelques décennies après Latran IV : De quel droit l'autorité ecclésiastique peut-elle prescrire la confession annuelle ? Leur réponse est qu'une telle prescription n'est possible que comme modalité pratique d'une prescription venant du Seigneur, et inscrite dans le sacrement même : dans cette manière de voir le commandement de l'Église se limite à préciser ce qu'on pourrait appeler le délai d'appli-

14. Sur la notion de validité, cf. *La liturgie dans l'histoire*, chap. VIII.

cation du commandement du Seigneur ¹⁵. A quoi j'ajouterai que cette perspective à la fois fondatrice et limitative serait vraisemblablement à étendre à l'ensemble des commandements de l'Église, notamment au précepte dominical, mais qu'elle a été en partie occultée, surtout depuis le dernier Moyen Age, du fait d'une certaine déconnection des sacrements et de la liturgie par rapport aux mystères qui y sont célébrés.

J'ai signalé plus haut que la recherche historique sur ce que nous appelons les rites essentiels des sacrements conduisait en quelque sorte à rétrécir la part de ces rites qui relève du droit divin. Mais inversement elle nous fait découvrir dans la liturgie, avec une netteté croissante, des éléments qu'il faut peut-être considérer comme essentiels. Par exemple, nonobstant la grande autorité de saint Thomas d'Aquin, nous avons des raisons de nous demander s'il n'est pas essentiel à la consécration eucharistique d'être liée à une prière eucharistique ¹⁶.

Liturgie et *munus sanctificandi*

La réflexion conciliaire, et le code de 1983 à sa suite, ont attaché beaucoup d'importance à la distinction entre les trois *munera* du Christ et de l'Église, les sacrements et la liturgie en général prenant place à l'intérieur du *munus sanctificandi*. Pour être adéquate, une telle catégorisation a demandé un assouplissement, voire une transformation, de la notion, c'est-à-dire que la fonction de sanctifier prend ici son ampleur biblique, incluant la sanctification de Dieu qui fait l'objet de la première demande du Notre Père et, de ce fait, toute la part de la liturgie qui n'a pas pour fonction principale la sanctification de l'homme mais le culte divin comme

15. Cf. mon article « Le précepte de la confession annuelle et la nécessité de la confession », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 63, 1979, 529-547.

16. Cf. *La liturgie dans l'histoire*, chap. x.

tel. Du point de vue théologique on pourrait faire observer que ces deux parts ne sont pas seulement juxtaposées, mais que chacune des deux est nécessaire à la vérité chrétienne de l'autre.

La communauté ecclésiale comme sujet de la célébration.

Du *motu proprio* de saint Pie X jusqu'aux premières décennies d'après Vatican II, la mise en œuvre de la participation active a mobilisé de grandes énergies dans l'Église latine jusqu'à ce que l'adoption des langues vernaculaires permette la pleine réalisation de cette participation, qui fait désormais partie intégrante des « mœurs de l'Église catholique »¹⁷. Pour comprendre le sens de cette participation active qui, selon la constitution conciliaire (art. 14), est un droit et un devoir des fidèles découlant de leur baptême, il y a lieu de rappeler la pratique antérieure (ainsi que la vision du droit liturgique à laquelle celle-ci était liée) et d'analyser les principaux traits juridiques constitutifs de l'assemblée célébrante.

On peut dire, sans schématiser indûment, que l'idéal de la participation active a eu pour but de remplacer une conception et une pratique de la liturgie selon lesquelles les fidèles étaient les bénéficiaires, peut-être intensément attentifs, mais, selon l'expression de Pie XI, « spectateurs muets » d'une liturgie à l'accomplissement de laquelle les clercs étaient seuls députés. Du reste, lorsque saint Thomas introduit dans la théologie du caractère l'aspect de députation au culte, il précise que, dans le cas du baptême, cette députation consiste dans une habilitation à recevoir les biens du salut. Et les médiévaux pensaient que la distribution des tâches

17. Cf. à ce sujet mon exposé sur « Les fonctions liturgiques des laïques », *Atti del Convegno dei Presidenti e Segretari delle Commissioni nazionali di Liturgia (Città del Vaticano, 23-28 ottobre 1984)*, LMD 162, 1985, 43-54.

liturgiques entre clercs et laïques était évoquée avec justesse dans le passage de Job 1, 14 où il est dit que « les bœufs labouraient, tandis que les ânesses étaient à côté au pâturage »¹⁸. Naturellement, une telle évocation ne doit pas être utilisée par des modernes pour perdre de vue la profondeur que peut cacher une passivité apparente. Ainsi, dans un pays comme la France, le chagrin, ou peut-être une ancienne convention sociale, empêchent souvent la participation vocale lors de la célébration des funérailles, ce qui n'exclut pas nécessairement l'ouverture des cœurs à la prière de l'Église et à la parole du prêtre.

Peu de temps après la constitution de Vatican II sur la liturgie, le P. Y. Congar a publié un impressionnant dossier de Tradition justifiant que ce n'est pas seulement le prêtre ou le clergé qui célèbrent, mais toute la communauté ecclésiale assemblée¹⁹. Une telle vision du théologien, qui s'accorde avec celle d'un canoniste comme Kl. Mörsdorf, selon lequel l'*ecclesia* est associée au prêtre *Hauptträger* de la célébration²⁰, est également en consonance avec le principe canonique selon lequel ce n'est jamais le chef d'une communauté, mais la communauté comme telle qui est le sujet d'une coutume. Mais surtout elle fait écho à une donnée fondamentale du vocabulaire du Nouveau Testament, à savoir le fait que le mot *ekklesia* y désigne non seulement l'Église locale (de Corinthe, ou de tout autre lieu) et l'Église dans son universalité (de la terre et du ciel),

18. Cf. *La liturgie dans l'histoire*, 156-157.

19. « L'«*Ecclesia*» ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique », dans J.-P. Jossua-Y. Congar, *La liturgie après Vatican II*, Paris 1967, 241-282.

20. « Der Träger der eucharistischen Feier », dans *Pro Mundi Vita. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongress 1960*, München 1960, 223-237. Le P. Jungmann reprit cette idée dans son commentaire de l'article 26 de la constitution sur la liturgie. Parlant du rôle de l'*Ecclesia* manifestée dans la communauté locale, il souligne : « C'est elle et non le prêtre célébrant considéré de manière isolée (*für sich genommen*) qui est sujet (*Träger*) de la liturgie — (*Das zweite Vatikanische Konzil*, I, Freiburg 1966, 36).

mais l'*ekklesia* assemblée et célébrante. D'un tel point de vue, des expressions comme celle d'assemblée ecclésiale, ou d'assemblée célébrante, nécessaires à notre langue, sonnent par rapport au grec comme des tautologies. Par ailleurs l'expression « aller à l'église », familière au vocabulaire chrétien en bien des langues, est plus ancienne que l'emploi d'*ekklesia* pour désigner le lieu de l'assemblée. Aller à l'*ekklesia*, c'est, originellement et fondamentalement, aller à l'assemblée liturgique²¹. Et c'est là que se fondent, non seulement le précepte dominical, mais la théologie et le droit de la célébration. Dans les livres liturgiques publiés depuis Vatican II, cette vue s'exprime de manière éclairante dans le remplacement, par l'*altera typica* du missel (1975), de *celebrans* par *sacerdos celebrans*²², et dans l'ensemble des *praenotanda* des nouveaux livres liturgiques : Ch. Pottie et D. Lebrun ont en effet montré que les livres liturgiques de Vatican II s'accordent avec la vision de l'assemblée célébrante mise en avant par le P. Congar, en lui donnant corps et authenticité²³.

Les ordres et les fonctions dans l'assemblée

L'article 28 de la constitution sur la Liturgie réclame que dans la liturgie chacun remplisse tout son rôle et rien que celui-ci, qu'il s'agisse (cf. article 26) des ordres, des fonctions (*munera*) ou de la participation active en général²⁴. L'article 26 de *Sacrosanctum Concilium*, qui a reçu un accroissement de clarté du fait de la sup-

21. Cf. *La liturgie dans l'histoire*, chap. II, ainsi que mon « Ecclésiologie de la cathédrale », dans *IX Centenario da dedicação da sé de Braga*, Braga 1990, t. III, 73-71.

22. Sur le vocabulaire « célébratoire », cf. la thèse doctorale en préparation de Ch. Pottie, Institut catholique de Paris.

23. Cf. Ch. Pottie-D. Lebrun, « La doctrine de l'"Ecclesia" sujet intégral de la célébration, dans les livres liturgiques depuis Vatican II », LMD 176, 1988, 117-132.

24. Cf. « Les fonctions liturgiques des laïques », *supra*, note 15.

pression du sous-diaconat et des ordres mineurs, invite à ne pas passer indûment de l'affirmation de l'assemblée célébrante à l'aplatissement des rôles qui ont à s'exercer en son sein ; il invite aussi à discerner quelles sont les tâches que le prêtre a, au cours de l'histoire, exercées par suppléance plutôt que parce qu'elles lui étaient propres, et corrélativement à donner toute sa valeur à son rôle inaliénable.

Le rôle du prêtre, ou plus exactement du *sacerdos* — au sens où ce terme englobe à la fois l'évêque et le prêtre (*sacerdos secundi ordinis*) — s'exprime en particulier dans la formule *in persona Christi*, conçue originellement pour dire ce que le prêtre fait en prononçant les paroles de la consécration²⁵, et dont un usage extensif risquerait d'émousser la pertinence. Mais il importe aussi de souligner le rôle du *sacerdos* comme porteur de la prière publique de l'*ecclesia*, en donnant valeur au lien étymologique entre *publicas* (*oratio*) et *populus*, en l'occurrence le peuple de Dieu, la *plebs sancta*²⁶. On discerne dans la Tradition liturgique une nette distinction entre les prières privées du prêtre (prononcées à voix basse) et les prières publiques qu'il prononce normalement à voix haute²⁷. Caractéristique à cet égard est, dans la messe romaine, le passage de la prière de la paix, naguère prière privée du prêtre, au rôle de prière publique (en « nous ») pour l'unité des chrétiens ; et surtout, dans l'ensemble des prières eucharistiques d'Orient et d'Occident, le fait que la prière eucharistique est prononcée en « nous » par le prêtre seul. Ce fait s'accorde admirablement avec l'adage de saint Thomas *in persona Ecclesiae*, corrélatif d'*in persona Christi*, et prend place, de

25. Cf. B.D. Marliangeas, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi, in persona Ecclesiae*, Paris 1978.

26. Le droit liturgique a beaucoup à puiser dans l'étude de H. Müllejan, *Publicus und Privatus im Römischen Recht und im älteren Kanonischen Recht*, München 1961.

27. De ce point de vue le secret du canon, dans la pratique latine à partir de l'époque carolingienne, a constitué une exception.

toute évidence, en un point où le droit liturgique s'enracine dans une implication ecclésiologique fondamentale de l'eucharistie chrétienne. Par ailleurs ce serait une erreur de penser que le rôle du *sacerdos* dans la prière ecclésiale se limite aux paroles sacramentelles pour lesquelles son intervention est indispensable.

Liturgique et non liturgique

Il faut dire d'emblée qu'une telle distinction, qu'on pourrait traduire en d'autres termes en parlant du degré d'ecclésialité des diverses célébrations, a toujours existé mais qu'il y a eu, au cours des siècles, des variations considérables dans l'extension de la prière liturgique, dans la précision avec laquelle on a distingué l'une de l'autre prière liturgique et prière non liturgique, et dans l'importance qu'on a attachée à une telle distinction.

Si l'on se réfère à la donnée fondamentale, évoquée plus haut, de l'Église qui célèbre, on voit immédiatement que certaines célébrations liturgiques ont toujours été, et doivent être, d'ecclésialité première, tandis que certaines autres sont par leur nature des actes de prière d'un groupe particulier qui ont reçu (mais auraient pu ne pas recevoir) une ecclésialité liturgique (ecclésialité seconde, selon la manière de voir proposée ici), ou que d'autres encore, qui relèvent de l'ecclésialité première, ont été à quelque degré privatisées dans leur mode de célébration. Examinons successivement ces différents cas.

A considérer la liturgie de l'Église ancienne, relèvent de l'ecclésialité première les célébrations de l'Église locale présidée par son évêque (ou par un prêtre qui le représente), qu'il s'agisse de l'initiation chrétienne, de l'eucharistie dominicale ou festive, de la réconciliation des pénitents ou des ordinations, ainsi que la part de l'office divin que les historiens, à la suite d'A. Baumstark, appellent office cathédral pour le

contre-distinguer de l'office monastique. De façon générale, ces actions liturgiques d'ecclésialité première sont susceptibles d'être accomplies privément, pour certaines d'entre elles en cas de nécessité — ainsi le baptême lorsqu'il y a danger de mort, ou la manière dont les évêques du Moyen Âge administraient la Confirmation au cours de leurs voyages²⁸ —, pour d'autres par une extension dévotionnelle — ainsi l'eucharistie fériale — mais une telle célébration privée laissait intacte leur modalité ecclésiale normale. Parmi d'autres exemples qu'il serait intéressant d'énumérer je mentionnerai d'une part la messe au soir du Jeudi saint, pour laquelle la célébration privée a toujours été exclue par le droit, et la célébration communautaire du baptême, que le droit liturgique postconciliaire s'efforce de restaurer, non par idéologie, mais parce qu'elle tient à un aspect fondamental du baptême, dont les protestants s'étonnent parfois que certains catholiques y soient peu sensibles. Assurément c'est plutôt dans cette direction que dans celle de la multiplication des baptêmes non communautaires célébrés par des laïques que la pastorale du baptême a intérêt à s'orienter²⁹.

De ce que j'ai appelé l'ecclésialité seconde relèvent des rites comme celui du mariage — nonobstant sa valeur sacramentelle —, de même en somme que la pénitence privée ; également la prière des funérailles, et l'office monastique. Suivant les époques l'Église a ou non pris à son propre compte ces célébrations. Ceci ne veut naturellement pas dire que le prêtre ne peut pas y jouer un rôle sacerdotal important — je pense par exemple à son ministère de paraclèse lors des funérailles —, mais, à la différence du baptême, la nature première de rites comme ceux du mariage et

28. Cf. les indications que j'ai données dans ma brève « Histoire liturgique du sacrement de Confirmation », LMD 58, 1959, 140-141.

29. Cf. par exemple les propositions de Paul de Clerck et D. Lebrun dans « Initiation chrétienne des petits enfants, notes conjointes », LMD 182, 1990, 26-39.

des funérailles est familiale avant qu'elle ne soit assumée en ecclésialité³⁰.

Le législateur liturgique

La régulation de la liturgie a, selon les époques, été exercée de manière diverse à la fois selon la taille des diocèses et selon le degré de centralisation liturgique. Dans les Églises particulières souvent petites du monde méditerranéen ancien, l'autorité régulatrice de l'évêque était comme intérieure à son rôle de *sacerdos* au sein de la communauté célébrante ou, pour employer le vocabulaire d'avant Vatican II, son pouvoir de juridiction liturgique s'exerçait à l'intérieur de son pouvoir d'ordre. En revanche il y a une sorte d'analogie historique entre le rôle de l'évêque par rapport aux célébrations liturgiques dans un diocèse vaste d'avant la réservation papale du droit liturgique, et celui du Souverain Pontife une fois qu'il s'est réservé le gouvernement de la liturgie dans l'Église latine, à partir de la réforme grégorienne³¹, de la réservation du droit de canonisation au XII^e-XIII^e s., et surtout de la réservation générale du droit liturgique à l'époque du concile

30. Sur le caractère originellement familial de la célébration chrétienne du mariage (comme précédemment, de la célébration juive), cf. les deux ouvrages de K. Stevenson, *Nuptial Blessing, A Study of Christian Marriage Right*, Londres 1982 et, plus récemment, *To Join together. The Rite of Marriage*, New York 1987. Sur ce qu'on pourrait appeler l'entrée en ecclésialité des funérailles, cf. ma recension de D. Sicard, *la liturgie de la mort dans l'Église latine des origines à la réformes carolingienne*, Münster W. 1978, dans *Revue des Sciences Philosophique et théologique* 63, 1979, 606.

31. Sur le développement de la centralisation liturgique à partir de la réforme grégorienne, cf. mon étude sur « La papauté et le droit liturgique aux XII^e et XIII^e siècles », dans Chr. Ryan (éd.), *The Religious Roles of the Papacy: Ideals and Realities*, Toronto 1989, 222-245. Du point de vue juridique et théologique il y a lieu de faire une distinction entre le principe de ce développement d'une part et une certaine disjonction qui y apparaît d'autre part entre la chapelle papale (au sens médiéval de l'expression) et la liturgie de l'Église romaine.

de Trente. Vatican II et la réforme liturgique subséquente a élargi à nouveau la responsabilité des évêques et des conférences d'évêques en droit liturgique, et la situation de droit ainsi créée est intermédiaire entre la situation médiévale et la situation posttridentine. Deux questions sont ici particulièrement intéressantes : celle de la *recognitio* des décisions liturgiques des conférences et celle des adaptations, qui fait l'objet, dans ce même cahier, d'une étude du P. Dominique Lebrun.

La *recognitio* en droit liturgique

Le code de 1983 a classé le rôle du Saint-Siège par rapport aux décisions liturgiques des conférences dans la catégorie de la *recognitio*, la révision juridique, c'est-à-dire en somme dans le type d'actes par lesquels l'autorité supérieure intervient dans la constitution des actes de l'autorité inférieure sans qu'ils cessent pour autant d'appartenir à cette dernière. S'agissant de la *recognitio* liturgique, deux questions sont à considérer : d'une part celle de savoir si le libellé du canon 838, § 2 et 3 modifie la répartition des rôles fixée par les articles 36 et 63 de la constitution de Vatican II sur la liturgie, et d'autre part celle du contenu exact de la *recognitio*. De ces deux questions, la première se pose parce que, dans le cas particulier du canon 838, la brièveté du texte pourrait faire penser à une modification de la discipline conciliaire, modification par l'effet de laquelle le rôle des conférences se réduirait désormais à soumettre à l'approbation du Saint-Siège des traductions préparées par leurs soins. En fait ce n'est pas le cas³², comme le montre la pratique du dicastère depuis 1983, laquelle distingue les confirmations de

32. Cf. l'excellent commentaire de F. McManus (cf. *supra*, note 1) sur le canon 838, pp. 602-604.

traductions des approbations de textes nouveaux³³, et en dernier lieu le décret du 1^{er} novembre 1989 promulguant la deuxième édition typique du rite des ordinations³⁴.

Le vocabulaire juridique employé est tantôt celui de la *recognitio* des traductions, tantôt celui de la *recognitio* des actes des conférences, ce qui semble juridiquement plus précis. De toute façon le Saint-Siège a à connaître à la fois des traductions et suivant les cas des adaptations, et ceci même dans les livres liturgiques dont les *praenotanda* n'en prévoient pas explicitement³⁵. Juridiquement la *recognitio* consiste essentiellement à donner valeur aux actes des conférences, ce qui implique que soit vérifiée leur qualité de droit. S'agissant de traductions, le dicastère estimera éventuellement qu'il y a lieu de s'assurer de leur qualité intrinsèque, ce qui implique, outre la compétence de droit qui lui appartient, une haute compétence supplémentaire à la fois linguistique et de sensibilité pastorale. Symétriquement, la délicate responsabilité que le dicastère a à exercer suppose que les conférences expliquent d'une manière suffisamment détaillée — souvent elles ne le font pas assez — les motifs des demandes qu'elles présentent ainsi que les situations concrètes de pastorale liturgique auxquelles elles ont à faire face.

Pierre-Marie GY.

33. Cf. dans les *Notitiae* de la congrégation, le relevé régulier des décrets de confirmation.

34. « *Idem ritus ac textus, lingua latina exarati, statim ac prodierint erunt adhibendi; linguis autem vernaculis, cum interpretationes a Conferentiis Episcoporum approbatae ab Apostolica Sede sint recognitae, a die quem ipsae Conferentiae statuerint.* »

35. Sans vouloir entrer dans la question juridique des adaptations, ni par conséquent dans la distinction entre les adaptations prévues dans les livres liturgiques et les adaptations « plus profondes » dont il est question à l'article 40 de la constitution conciliaire, il y a lieu de noter que la tâche du dicastère serait facilitée si les *praenotanda* du *Missale Romanum* et de la *Liturgia Horarum* faisaient une place adéquate à la mise en œuvre de l'article 39 de *Sacrosanctum Concilium*.