

LEX ORANDI, LEX CREDENDI

UN PRINCIPE HEURISTIQUE

L'OCCLUSION DE CET ARTICLE n'est autre que l'agacement intellectuel provoqué par l'usage banal de l'adage *lex orandi, lex credendi*. On peut se réjouir, il est vrai, de le voir cité de plus en plus souvent, et de déceler ainsi une sensibilité plus vive à l'égard de la théologie de la liturgie¹. Mais, à y regarder de plus près, bien des références à la *lex orandi* vident l'adage de sa substance signifiante, et se contentent de désigner par cette expression n'importe quelle donnée liturgique. Ainsi, « prendre en compte la *lex orandi* » ne veut souvent pas dire grand-chose de plus que se référer à une oraison, à une préface ou à une hymne. Le sens épistémologique de l'adage n'est pas pris en considération.

1. L'adage sert de titre aux Mélanges offerts à Aidan KAVANAGH, qui a bien mérité cet hommage par ses travaux sur la théologie de la liturgie : N. MITCHELL, J. BALDOVIN, ed., *Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh*, O.S.B., Collegeville, The Liturgical Press, 1996. Le second recueil d'articles de W. RORDORF porte le même titre : *Lex orandi, lex credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag*, Fribourg, Éd. universitaires, coll. « Paradosis » 36, 1993.

L'inversion de l'adage

L'irritation croît lorsque l'on constate que l'on retourne sans sourciller le sens des relations entre liturgie et théologie. L'ordre dans lequel se succèdent les deux parties de l'adage signifie effectivement que la loi de la prière détermine la loi de la foi ; il met en relief que la liturgie peut éclairer des questions théologiques. Mais le fait est si surprenant pour une mentalité dogmaticienne que beaucoup ne se privent pas d'en inverser le sens, utilisant l'adage pour lui faire dire exactement le contraire de ce qu'il veut signifier. On reconnaîtra sans aucune difficulté, bien sûr, que l'adage n'épuise pas le sens des relations entre liturgie et théologie ; il est évidemment beaucoup d'exemples où la théologie a influencé la liturgie. L'idée même de réforme liturgique n'implique-t-elle pas d'ailleurs une prédominance d'idées théologiques sur la pratique liturgique en usage, en vue de l'améliorer ? Mais n'est-il pas inconvenant de faire appel à une expression qui valorise précisément un des sens des influences pour souligner l'autre ?

Le procédé n'est pas rare. Et l'exemple vient d'en haut, puisque l'encyclique *Mediator Dei* de Pie XII (1947) n'hésite pas à écrire :

« Que si l'on veut discerner et déterminer d'une façon absolue et générale les rapports entre la foi et la liturgie, on peut dire à juste titre : *Lex credendi legem statuat supplicandi*. Que la règle de la croyance fixe la règle de la prière »².

Le même renversement se lit dans le *Proœmium* ajouté en 1975 à la *Présentation générale du Missel romain*. On y lit :

2. PIE XII, encyclique *Mediator Dei* du 20 novembre 1947, *La Documentation catholique* 45, 1948, n° 1010, c. 209-210.

« C'est ainsi que dans le nouveau Missel, la "règle de prière" (*lex orandi*) de l'Église correspond à sa constante "règle de foi" (*lex credendi*)³. »

Ou encore dans la *Lettre apostolique* sur la sainte liturgie écrite par le pape Jean-Paul II pour le vingt-cinquième anniversaire de *Sacrosanctum concilium* :

« La fidélité aux rites et aux textes authentiques de la liturgie est une exigence de la "*lex orandi*", qui doit toujours être conforme à la "*lex credendi*" »⁴.

Un ouvrage récent n'évite pas ce travers. Voulant étudier la notion de sacrifice, Martin Stuflessen la prend comme exemple d'une analyse des relations entre *lex orandi* et *lex credendi*⁵. Son étude de ces dernières est très intéressante, car elle passe en revue une bibliographie importante, principalement allemande, émanant tant de dogmaticiens que de liturgistes. On apprend ainsi que des théologiens aussi importants que E. Schillebeeckx, K. Lehmann, H. Vorgrimler ou K. Rahner se sont occupés des relations entre liturgie et théologie systématique. Mais

3. *Présentation générale du Missel romain, Proœmium* n° 2 (fin). On la trouve dans les éditions du Missel, ou dans CNPL, *Pour célébrer la messe*, Chambray-les-Tours, Éd. C.L.D., 1989, p. 24. Texte latin dans R. KACZYNSKI, *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae* (EDIL), t. 1, Turin, Éd. Marietti, 1976, n° 1382, p. 470.

4. JEAN-PAUL II, *Lettre apostolique Vicesimus Quintus annus* (4 décembre 1988), dans EDIL t. 3, 1997, n° 6272, p. 437. Texte français : *La réforme de la liturgie dans l'esprit de Vatican II*, Paris, Éd. du Centurion, 1989, p. 20.

5. Martin Stuflessen, *Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil*, Altenberge, Oros Verlag, coll. « Münsteraner Theologische Abhandlungen » 51, 1998. À son abondante bibliographie, on ajoutera encore H.-J. SCHULZ, « Der Grundsatz "lex orandi-lex credendi" und die liturgische Dimension der "Hierarchie der Wahrheiten" », *Liturgisches Jahrbuch* 49, 1999/3, p. 171-181 ; Fr. SCHULZ, « Evangelische Rezeption der Formel "lex orandi-lex credendi" », *ibid.*, p. 182-184.

on s'étonne qu'un ouvrage portant un pareil titre commence son investigation de la notion de sacrifice par un chapitre 2 intitulé *lex credendi*, avant d'analyser dans le chapitre 3 (*lex orandi*) les expressions sacrificielles de prières eucharistiques en usage après Vatican II. Celles-ci sont d'ailleurs lues à partir des résultats de la partie précédente, et l'auteur en critique des formulations pouvant amener des incompréhensions.

Nous ne prétendons pas qu'une telle méthodologie théologique serait illégitime ou infructueuse. Mais nous regrettons que ces réflexions se fassent au nom d'un adage dont la pointe veut signifier le contraire. À quoi bon faire appel à la force heuristique de la *lex orandi*, si ce n'est pas pour l'écouter ? Il est probable que de tels travaux soient simplement victimes de l'usage banal de l'adage ; ils se privent dès lors de l'apport théologique de la tradition liturgique.

Lex agendi ou *vivendi*

Certains, comme Teresa Berger, ont réagi à cette banalisation de l'adage en y ajoutant un troisième terme, la *lex agendi*, pour désigner la dimension éthique indispensable à toute action liturgique⁶. Dans son livre de théologie de la liturgie, K. Irwin affine le propos, distinguant la *lex agendi* qu'il applique à l'agir liturgique proprement dit, et la *lex vivendi* par laquelle il indique la relation à l'éthique⁷.

Sans dénier le bien-fondé de ces recherches, nous voudrions suivre ici une autre voie, et proposer un plaidoyer

6. T. BERGER, « Lex orandi - lex credendi - lex agendi. Auf dem Weg zu einer ökumenisch konsensfähigen Verhältnisbestimmung von Liturgie, Theologie und Ethik [Vers une relation œcuméniquement acceptable entre liturgie, théologie et éthique] », dans *Archiv für Liturgiewissenschaft* 27, 1985, p. 425-432.

7. K. IRWIN, *Context and Text. Method in Liturgical Theology*, Collegeville, The Liturgical Press, 1994, p. 54-74 pour la *lex agendi*, et p. 311-351 pour la *lex vivendi*.

en faveur du sens originel de l'adage, auquel nous avons consacré une étude il y a plus de vingt ans⁸. On présentera d'abord un rapide retour aux sources, en vue de souligner ensuite la force épistémologique de l'expression ; le substantif *lex*, et le verbe *statuere*, ont en effet un sens fort, qui font de l'adage un principe d'heuristique théologique. On terminera par quelques exemples de sa fécondité, qui ne seront sans doute pas déplacés dans ce cahier de *La Maison-Dieu* consacré à la règle liturgique.

Le sens originel de l'adage

C'est à Prosper d'Aquitaine que l'on doit le plus probablement la phrase dont on a tiré l'adage⁹. Prosper est un moine de la région marseillaise, chaud partisan des idées augustinienes, qu'il défend notamment contre l'école semi-pélagienne de Lérins. Vers 435, on le trouve à Rome, comme secrétaire du pape Léon le Grand (440-461). C'est très probablement lui qui a rédigé les *Capitula* que l'on a appelés successivement célestiniens et pseudo-célestiniens, quand on a douté que leur auteur fût le pape Célestin (422-432).

Que représentent ces *capitula* ? Ce sont dix chapitres, rédigés selon Dom Cappuyns entre 435 et 442, et destinés à prouver aux semi-pélagiens la nécessité de la grâce dès l'*initium fidei* ; comme les adversaires « déclarent vouloir uniquement suivre et reconnaître ce que le très saint Siège du bienheureux apôtre Pierre a, par le ministère de ses évêques, sanctionné et enseigné contre les ennemis de la grâce de Dieu, il a fallu rechercher exactement le jugement des chefs de l'Église romaine sur l'hérésie qui avait surgi

8. P. DE CLERCK, « "Lex orandi, lex credendi". Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque », *Questions liturgiques* 59, 1978, p. 193-212. Trad. angl. par Th. WINGER : « 'Lex orandi, lex credendi'. The Original Sense and Historical Avatars of an Equivocal Adage », *Studia Liturgica* 24, 1994/2, p. 178-200.

9. M. CAPPUYNS, « L'origine des Capitula pseudo-célestiniens contre le semi-pélagianisme », *Revue bénédictine* 41, 1929, p. 156-170.

de leur temps¹⁰. » Les six premiers chapitres sont donc constitués d'extraits des papes Innocent I^{er} et Zozime ; le chapitre 7 reprend le concile de Carthage de 418, et les deux derniers chapitres contiennent des arguments liturgiques.

Le huitième chapitre et la loi de la prière

La phrase dont est extrait notre adage se trouve dans le chapitre 8. La voici :

« 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 foi¹¹. »

La suite du texte fait allusion à des prières d'intercession, qui demandent par exemple « qu'aux infidèles soit donnée la foi ». Comprenons bien la pensée de l'auteur. Il cherche des arguments pour convaincre ses adversaires. Ayant épuisé ceux que nous appellerions aujourd'hui magistériels, il prend en compte les prières de l'Église. Il souligne d'emblée leur aspect traditionnel (*ab apostolis tradita*), et leur usage universel (*in toto mundo atque in omni Ecclesia*

10. Introduction aux *Capitula*, ou *Indiculus de gratia*, que l'on trouve par exemple dans PL 51, 205-212, ou plus aisément dans Denzinger-Hünemann (DH) 238-249.

11. ...*ut legem credendi lex statuat supplicandi*. À la première ligne de notre citation, le latin porte *obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus*. Dans notre thèse, nous avons traduit *sacramenta* par « témoignage sacré », traduction qui convient bien à un argument (*La « prière universelle » dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques*, Münster, Aschendorff, coll. LQF 62, 1977, p. 89) ; dans l'article de 1978, nous avons préféré traduire *sacramenta* par « rites », soulignant ainsi l'usage liturgique des prières. La traduction de DH, reprise à Dumeige, le rend par « mystères », qui est l'équivalent grec de *sacramentum*, mais qui ne convient guère dans le contexte.

catholica uniformiter celebrantur). Il conclut : cette loi de la prière détermine¹² la loi de la foi. En d'autres termes, les prières liturgiques, qui constituent (nous allons voir en quoi) une loi, tranchent la querelle théologique avec les semi-pélagiens, en leur indiquant la règle de foi. Les prières liturgiques signalent non seulement la voie de solution du débat, mais elles y mettent fin, en fixant la loi de l'exacte croyance.

Pourquoi Prosper utilise-t-il le terme loi ? Un passage parallèle du *De vocatione omnium gentium* nous fournit la réponse. Il s'agit d'un ouvrage jadis attribué tantôt à Ambroise, tantôt à Prosper ; l'étude de Dom Cappuyns a tranché en faveur du dernier. Dans son premier chapitre, l'auteur cite 1 Tm 2, 1-6 ; ces versets contiennent un passage très apprécié des adversaires d'Augustin, où il est dit que Dieu veut sauver tous les hommes. Prosper se met donc sur le terrain de ses adversaires. Mais il commence par citer les versets qui précèdent celui sur la volonté universelle de salut. Il poursuit :

« Interrogeons donc cette règle de la doctrine apostolique dont est instruite l'Église universelle, de peur que notre jugement ne s'évade en diverses opinions ; cherchons comment l'Église universelle elle-même la comprend, car il ne peut y avoir de doute quant au précepte si en y obéissant on s'accorde quant à son application. L'apôtre commande donc, ou plutôt à travers l'apôtre le Seigneur, qui parlait dans l'apôtre, de faire des invocations, des demandes, des actions de grâce pour tous les hommes, pour les rois et les dépositaires de l'autorité. Cette loi de la supplication (*lex supplicationis*), la fidélité de tous les prêtres et de tous les fidèles la garde de manière si unanime qu'il n'existe aucune partie du monde où des prières de ce genre ne soient pas célébrées par le peuple chrétien¹³. »

12. La traduction de DH par « constitue » nous paraît trop légère ; le latin porte *statuere*, qui signifie établir fermement, fixer, déterminer (Blaise). N'oublions pas qu'il s'agit d'un argument, qui doit emporter la conviction.

13. PROSPER D'AQUITAINE, *De vocatione omnium gentium* I, 12 : PL 51, 664-665. Trad. franç. Fr. FRÉMONT-VERGGOBI, *L'appel de tous les peuples*, Paris, Migne, coll. « Les Pères dans la foi » 51, 1993, p. 49.

Ce passage contient des expressions très proches du texte précédent. Il commence par citer la règle de la doctrine apostolique, qu'il qualifie plus loin de précepte. L'apôtre commande (*praecepit*), dit-il, ou, ce qui donne plus de poids encore à l'argument, le Seigneur qui parlait par l'apôtre, que l'on fasse des prières. C'est la *lex supplicationis*, expression synonyme de *lex orandi* utilisé dans les *capitula*. Comme dans ceux-ci, l'auteur souligne lourdement que cette loi est observée sans faille par l'Église universelle, par tous les prêtres (et évêques : les *sacerdotes*) et par tous les fidèles, partout dans le monde.

À la suite de l'étude la plus fine de ce passage, due à Karl Federer¹⁴, il faut reconnaître que la *lex supplicationis* ou la *lex orandi* ne désigne pas d'abord, dans l'esprit de Prosper, une loi liturgique, mais bien le précepte apostolique que l'on trouve en 1 Tm 2, 1¹⁵. La *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 liturgique. L'Ambrosiaster, un bon demi-siècle avant Prosper, parlait de 1 Tm 2, 1 en des termes étonnamment proches, qui corroborent notre interprétation : « Cette règle ecclésiastique a été transmise par le maître des Gentils ; nos prêtres l'utilisent, afin de supplier pour tous¹⁶. » Comme l'a écrit W. Hahn, « que l'Évangile de Jésus Christ détermine la loi et de la prière et de la foi et de l'amour¹⁷. »

14. Karl FEDERER, *Liturgie und Glaube*, Fribourg (Suisse), 1950, p. 15-16.

15. Il faut admettre un glissement entre le verbe utilisé par l'auteur de l'épître à Timothée, qui signifie *recommander*, et l'interprétation de Prosper qui y voit une loi.

16. « *Haec regula ecclesiastica est tradita a magistro gentium, qua utuntur sacerdotes nostri, ut pro omnibus supplicent* » Ambrosiaster, *In I Tm 2* : CSEL 81, 3 ; PL 17, 492.

17. « *Evangelium Jesu Christi legem statuat et orandi et credendi et amandi* » : W. HAHN, « 'Lex orandi - lex credendi' als theologisches Prinzip im Lichte der Heiligen Schrift », dans *Monatschrift für Pastoraltheologie* (Göttingen) 45, 1956, 418 ; cité par F. SCHULZ,

Un principe heuristique

L'argument de Prosper est donc construit. La loi qui tranche la question doctrinale comporte comme trois niveaux, dans la pensée de son auteur : l'ordre donné en 1 Tm 2, 1, d'abord, compris comme une *lex*, un *praeceptum* ; l'obéissance de l'Église à cette loi, ensuite, qui en fait un usage universel de l'Église catholique et comme une loi liturgique ; enfin, la formulation même des prières que Prosper cite dans ses deux textes, où s'exprime le *sensus fidei* de l'Église. Ce sont les trois niveaux coordonnés qui tranchent le débat doctrinal, et non le troisième pris isolément. Si la loi peut clore la dispute théologique, c'est qu'elle a des garanties bibliques, et qu'elle est mise en œuvre par la liturgie de l'Église, partout dans le monde. C'est en ce sens que la *lex orandi* est un principe d'heuristique théologique ; elle permet de découvrir la règle de la foi¹⁸.

Le 9^e *capitulum* utilise une argumentation semblable, fondée sur le baptême et les exorcismes qui en font partie. Ces données sont considérées par Prosper comme « ce que la sainte Église fait uniformément pour les baptisés dans le monde entier ». Il conclut : « Ces règles et ces preuves fondées sur l'autorité divine nous ont tellement confirmés, avec l'aide du Seigneur, que nous professons que Dieu est l'auteur de tous les bons mouvements et des bonnes actions, de tous les efforts et de toutes les vertus qui, depuis les commencements de la foi, nous font tendre vers Dieu¹⁹. »

« Evangelische Rezeption der Formel "Lex orandi - lex credendi" », dans *Liturgisches Jahrbuch* 49, 1999/3, p. 183.

18. La dimension heuristique de l'adage était déjà indiquée par le titre de l'article de J. BRINKTRINE, « Die Liturgie als dogmatische Erkenntnisquelle [La liturgie comme source de connaissance dogmatique] », dans *Ephemerides liturgicae* 43, 1929, p. 44-51.

19. *Capitulum* 9, DH 248.

Fondement patristique

Si l'adage provient directement de la phrase lue dans le 8^e *capitulum*, son fondement patristique est cependant plus large. Ce genre d'argument, que l'on a appelé argument liturgique, est abondamment utilisé par saint Augustin. Dans une épître adressée à Innocent, précisément à propos de Pélage, il écrit, dans une phrase au rythme typiquement augustinien : « c'est la prière elle-même qui est la preuve la plus éclatante de la grâce²⁰. » La prière par excellence dont il tire argument, c'est le *Notre-Père*. Il s'inspire en cela de saint Cyprien et de son commentaire de l'oraison dominicale, qui est pour lui la norme de la prière chrétienne. L'évêque de Carthage emploie deux formules étonnantes pour notre propos. Dans son commentaire du Notre Père, il le qualifie de *lex orationis*²¹ ! Et dans son traité sur l'unité de l'Église, il écrit que le Seigneur, en nous demandant de nous pardonner lorsque nous prions, nous a donné la *lex orandi*²² !

L'Orient n'a pas forgé de formule similaire, mais il n'a cependant pas manqué d'utiliser l'argument liturgique. Saint Athanase s'appuie sur la formule baptismale pour prouver la divinité du Saint-Esprit, et le traité du Saint-

20. *Ipsa igitur oratio clarissima est gratiae testificatio* : Ep. 177,4 : CSEL 44, 673 ; PL 33,766.

21. Saint Cyprien, *De dominica oratione*, 8 et surtout 20 : CSEL 3,1, p. 271 et 282. Traduction française M. RÉVEILLAUD, *Saint Cyprien. L'oraison dominicale*, Paris, 1964, p. 86 et 108. Le chapitre 2 de ce traité commence par les mots : *Qui inter cetera salutaria sua monita et praecepta divina...* [Entre autres avertissements salutaires et préceptes divins...], termes que Cabrol a rapprochés de l'introduction liturgique du *Notre-Père*: *Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati...* [Instruits par les préceptes salutaires et formés par une institution divine...], cf. « Afrique », dans DACL I, c. 603. Ces termes appuient étonnamment les raisonnements de Prosper !

22. Cyprien, *De catholicae ecclesiae unitate*, 13 : CSEL 3,1, p. 221. Traduction française P. DE LABRIOLLE, *Saint Cyprien. De l'Unité de l'Église catholique*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam sanctam » 9, 1942, p. 26-27.

Esprit de saint Basile ne cesse de répéter que nous devons croire à la manière dont nous avons été baptisés²³.

La pointe de l'adage consiste donc à affirmer que la *lex orandi*, entendue comme l'usage universel de l'Église, basé sur un fondement scripturaire, indique la voie de la *lex credendi*, de la juste manière de croire. On ne s'étonnera donc pas que les deux exemples majeurs de sa force heuristique soient deux définitions dogmatiques des deux derniers siècles, celle de l'Immaculée Conception par le pape Pie IX en 1854²⁴, et celle de l'Assomption de la Vierge Marie par le pape Pie XII en 1950²⁵.

L'usage universel de l'Église

La liturgie comparée

Les textes d'Augustin comme ceux de Prosper font continuellement appel à la pratique universelle de l'Église. Ce faisant, ils tiennent à rendre leur argument percutant aux yeux de leurs adversaires, qui reconnaissent la doctrine orthodoxe aux critères suivants : « ce qui est cru partout, toujours, par tous »²⁶.

Mais ils n'avaient pas les moyens de réaliser une enquête avant d'affirmer l'universalité de la pratique ! Ils procédaient *a priori* ; peut-être s'appuyaient-ils en partie sur ce qu'ils avaient pu voir ou apprendre des usages liturgiques d'autres Églises. Mais ils ne craignaient pas de prétendre que ces pratiques, dont l'origine remonte aux apôtres eux-mêmes, ne pouvaient être qu'universelles.

23. Y.-M. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 1, Paris, Éd. du Cerf, p. 109-111. Voir aussi M.-J. POIRÉ, « L'Esprit qui sanctifie les dons et l'Église », *LMD* 201, 1995/1, p. 35-55.

24. PIE IX, Bulle *Ineffabilis Deus* du 8 décembre 1854 : *Acta* I/1, p. 597 ss.

25. PIE XII, Constitution apostolique *Munificentissimus Deus* du 1^{er} novembre 1950 : *AAS* 42, 1950, 767-770.

26. Ce sont les exigences formulées par Vincent DE LÉRINS dans son *Commonitorium* 1, 2 : « quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est » : PL 50, 640 ; CC 64, 149.

Aujourd'hui nous disposons de moyens de vérification. Souvent, l'histoire nous permet de savoir si tel ou tel usage liturgique est effectivement universel ou pas, et dans quelle mesure. A. Baumstark, en effet, s'est fait le promoteur de la liturgie comparée, cette méthode qui consiste à ne pas étudier qu'une seule famille liturgique, mais à les comparer entre elles, de manière à faire apparaître les ressemblances et les divergences²⁷.

Il ne nous semble plus possible, aujourd'hui, de mettre en œuvre de manière rigoureuse l'adage *lex orandi, lex credendi* sans faire appel à la liturgie comparée. Il n'est plus crédible de s'appuyer sur une donnée liturgique trouvée ici ou là, sur un texte ou la formulation de telle oraison, pour prétendre qu'on se trouve en présence d'une *lex orandi*, susceptible de mettre sur la voie de la *lex credendi* et d'être considérée comme un lieu théologique. L'état des études nous oblige à travailler avec plus de sérieux, et à mettre en œuvre les méthodes d'investigation qui sont à notre disposition.

La question se complique cependant du fait que les liturgies de la Réforme du XVI^e siècle sont le résultat d'interventions très importantes destinées à les faire correspondre à la *lex credendi* des divers Réformateurs. Le fait, qui ne s'était sans doute jamais réalisé auparavant dans les mêmes proportions, nous oblige à tenir compte de ce paramètre dans l'appréciation des données liturgiques de ces traditions. Ainsi par exemple, si l'on constate que certaines d'entre elles ne comportent pas de véritable prière eucharistique, il ne faudra pas conclure à un manque d'unani-

L'oraison dominicale, Paris, 1964, p. 86 et 108. Le chapitre 2 de ce traité commence par les mots : *Qui inter cetera sacramenta sua nonnulla*

27. A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, 3^e édition revue par Dom B. BOTTE, éditions de Chevetogne, 1953. La 1^{re} édition, qui est issue de conférences faites par le savant allemand au monastère d'Amay-sur-Meuse, est parue dans la revue *Irénikon*, 11, 1934 ; la 2^e a été publiée à Chevetogne en 1940.

Un colloque a eu lieu à Rome en 1998 à l'occasion du cinquantième anniversaire de la mort de Baumstark ; ses Actes, à paraître, rassemblent des réflexions intéressantes sur la méthode de Baumstark et l'état actuel de la discipline qu'il a appelée liturgie comparée.

mité de la *lex orandi*, mais interpréter le fait comme la conséquence d'une intervention dans la liturgie au nom de la théologie scolastique.

Concrètement, pour faire jouer rigoureusement l'adage de la *lex orandi*, on fera donc appel aux liturgies dans leur plus grande diversité. L'Église indivise du premier millénaire reste un repère de premier ordre. On pourra aussi recourir à la documentation liturgique actuelle, aujourd'hui où tant de données traditionnelles ont été retrouvées et réintroduites dans les liturgies vivantes sous l'impulsion du Mouvement liturgique²⁸. On ne négligera pas non plus le fait que, aujourd'hui, les livres liturgiques sont dûment approuvés par les autorités de certaines Églises ; c'est une sorte de confirmation externe de leur autorité interne.

Questions théologiques éclairées par la *lex orandi*

À quelles conséquences cette utilisation rigoureuse de l'adage pourraient-elles mener ? Prenons quelques exemples.

L'épiclese et l'invocation sur les dons

Si l'on considère l'épiclese, on aura bien du mal à trouver une *lex* biblique demandant l'invocation de l'Esprit dans toute grande prière de bénédiction, qu'elle soit eucharistique ou autre. On ne peut cependant pas dire que le développement liturgique sur ce point aille à l'encontre du message biblique, notamment de ses indications sur l'Esprit de sainteté. Mais si l'on étudie les prières eucharistiques, on constate que, à l'exception du Canon romain, la très grande majorité d'entre elles, en Occident comme en Orient, connaissent une épiclese. À partir de la prière eucharistique de la *Tradition apostolique*, elle est devenue

28. Pour en avoir un exemple, on peut se référer à l'article de G. WAINWRIGHT dans ce même cahier.

partie intégrante de la prière eucharistique ; elle l'a enrichie, lui donnant une structure trinitaire et attribuant un rôle capital à l'Esprit dans l'action eucharistique de l'Église. C'est si vrai que la tradition romaine, qui ignorait l'épiclese (du moins dans sa prière eucharistique) et qui en a même combattu l'idée à partir du XIV^e siècle, l'a finalement reçue dans les nouvelles prières eucharistiques issues de la réforme de Vatican²⁹.

Des liturgistes s'interrogent aujourd'hui pour savoir si l'épiclese vise aussi bien la sanctification des dons que celle des participants. Certains anglicans estiment que seule la seconde est valable. Ils s'appuient sur les prières eucharistiques récentes de leur tradition, qui ont négligé l'épiclese sur les dons, et en concluent que la *lex orandi* tranche la question en faveur de la seule épiclese sur les participants.

Il y a là un usage indu de l'adage. Libre à qui veut de préférer, dans sa théologie personnelle, la seule invocation de l'Esprit sur l'assemblée. La rédaction de l'anaphore de la *Tradition apostolique* peut d'ailleurs indiquer que l'invocation sur les dons est postérieure ; un spécialiste comme E. Mazza, constatant que la seconde partie de cette épiclese est autonome par rapport à la première, croit « pouvoir conclure que les deux parties appartiennent à deux stades rédactionnels différents, et que la première partie de l'épiclese a été ajoutée à la seconde quand celle-ci était déjà dans l'état où nous la connaissons aujourd'hui »³⁰.

29. Voir P. DE CLERCK, « Les épicleses des nouvelles prières eucharistiques du rite romain. Leur importance théologique », dans *Ecclesia orans* 16, 1999/2, p. 189-208 ; R. TAFT, « The Eiclesis Question in the Light of the Orthodox and Catholic Lex Orandi Traditions », in Br. Nassif, éd., *New Perspectives on Historical Theology. Essays in Honor of John Meyendorff*, Grand Rapids, W. Eerdmans, 1996, p. 210-237. Sur les raisons de la controverse à partir du XIV^e siècle, voir la section suivante.

30. E. MAZZA, *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Liturgie » 10, 1999, p.73.

Reste que toutes les épicleses des anaphores anciennes, y compris celle de la *Tradition apostolique* dans les versions que nous en avons, comportent l'invocation de l'Esprit de sainteté à la fois sur les dons et sur les participants. Il n'est donc pas justifié de s'appuyer sur la *lex orandi* pour prétendre le contraire. Plus précisément, le témoignage des liturgies ne peut être limité à une portion de celles-ci ; il ne peut avoir force de loi que dans la mesure où il correspond aux données de la tradition liturgique unanime ou du moins très largement majoritaire. Une intervention théologique récente dans les prières eucharistiques peut avoir son bien-fondé ; elle ne peut dénier le témoignage quasi unanime de la tradition eucharistique.

La controverse médiévale sur la consécration

On connaît les difficultés de la théologie occidentale, depuis les Carolingiens, pour rendre compte théologiquement de la transformation des espèces eucharistiques. Elles ont provoqué de tels efforts de la part des théologiens qu'ils en sont venus à ne plus parler que de cet aspect du mystère eucharistique et à négliger les autres. Parallèlement, la piété populaire a souhaité « voir l'hostie » et a favorisé la mise en relief de la consécration que nous connaissons depuis lors. Comme Jungmann l'a exprimé sans détour, à partir du XIII^e siècle « la messe fut axée sur un nouveau centre »³¹. La conscience de l'unité de la prière eucharistique s'atténua, et l'on attribua sans aucune hésitation, dans la ligne ambrosienne d'ailleurs, la cause de la transformation des dons à la reprise par le prêtre des paroles du Christ. C'est ce qui, à partir du XIV^e siècle, provoqua la controverse avec des théologiens comme Nicolas Cabasilas, qui l'attribuaient à l'épiclese.

31. J.A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia. Explication génétique de la messe romaine*, t.1, Paris, Aubier, coll. « Théologie » 19, 1951, p. 158.

La présence de celle-ci n'avait pas été cause de division, antérieurement ; une fois la théologie occidentale de la consécration exprimée en termes hylémorphiques, le conflit surgit. Les conséquences sur la piété eucharistique occidentale en furent énormes ; les difficultés de compréhension de la prière eucharistique, comme le succès toujours actuel de l'adoration eucharistique, en sont deux indices.

Au regard de la *lex orandi*, ces difficultés sont cependant à relativiser. Car le Canon romain, comme on l'a noté ci-dessus, est une des seules prières eucharistiques à ne pas avoir intégré l'épiclèse. Comme elle fut des siècles durant la seule prière eucharistique en Occident, elle n'a pas favorisé la compréhension pneumatologique de l'Eucharistie. Aujourd'hui, alors que neuf prières eucharistiques sur dix de la tradition romaine contiennent une épiclèse, la question de la transformation des espèces se pose en d'autres termes, qui devraient petit à petit faire sortir les chrétiens occidentaux d'une théologie eucharistique trop limitée à la seule consécration. Prise au sens strict du terme, la *lex orandi* décide de la *lex credendi*.

Le baptême des enfants et l'initiation chrétienne des adultes

Lors de la dernière rencontre de la *Societas liturgica*, consacrée à la théologie de la liturgie, un débat s'est ouvert sur les relations entre les deux formes du baptême. L'évolution historique du baptême des adultes vers celui des enfants ne va pas sans poser la question de la nature même de ce sacrement. Aussi, pour le dogmaticien luthérien U. Kühn, la question se pose « de savoir comment l'identité du sacrement de baptême reste précisément reconnaissable dans ce passage du baptême d'adultes au baptême d'enfants »³².

32. U. KÜHN, « Sacrement et culture occidentale. L'exemple du baptême. 2. Le point de vue du dogmaticien (luthérien) », *LMD* 221, 2000/1, p. 51-71.

Ici encore, la *lex orandi* peut trancher la question théologique. Car si statistiquement les baptêmes d'enfants ont été infiniment plus nombreux que les baptêmes d'adultes et le sont encore aujourd'hui, du point de vue liturgique il ne fait aucun doute que les rituels sont toujours restés des rituels de baptêmes d'adultes, plus ou moins adaptés (plutôt moins que plus d'ailleurs) à une célébration de baptême d'enfant. La décision de Vatican II de restaurer le catéchuménat³³ et le Rituel du baptême des adultes³⁴ est importante, mais plus neuve encore celle de « réviser le rite du baptême des enfants et de l'adapter à la situation réelle des tout-petits »³⁵. C'est en effet la première fois dans l'histoire de l'Église que l'on publie un rituel adapté à la situation des petits enfants ; jusque-là en effet, le ministre s'adressait à l'enfant comme si c'était un adulte, et ses parrain et marraine répondaient pour lui.

Il ne fait donc aucun doute que, dans la *lex orandi*, la norme du baptême est celui des adultes. Il s'agit bien d'une norme théologique, et non pastorale, comme si le baptême des petits enfants devait connaître un catéchuménat similaire à celui des adultes. On veut dire que la compréhension du sacrement de baptême se fait au mieux à partir d'adultes demandant consciemment le baptême et professant la foi ; ce n'est qu'à partir de là que l'on peut comprendre et justifier le baptême des enfants. La fiction rituelle qui a existé pendant des siècles est révélatrice ; on peut la considérer comme un fait de tradition, plutôt que comme un simple trait d'inertie et de conservation des rites liturgiques.

Conclusion

Bien d'autres exemples pourraient encore être pris. Dans l'article de 1978, nous terminions en nous demandant

33. *Sacrosanctum Concilium*, n° 64.

34. *Ibid.*, n° 66.

35. *Ibid.*, n° 67.

quelles conséquences la prise en compte de la *lex orandi* pourraient avoir pour la théologie de la confirmation. La fécondité de l'adage pourrait être mise en relief en bien d'autres domaines encore.

Cet article ne voudrait empêcher personne de recourir à un usage liturgique ou de citer une oraison pour appuyer un raisonnement théologique. Il souhaite simplement que ne soit pas éternée la force méthodologique de l'adage. Car, manié avec rigueur, et appuyé sur la liturgie comparée, ce dernier a la capacité de faire découvrir la règle de la foi.

Paul DE CLERCK

32. U. KÜHN « Sacrament et culte », *Revue de théologie*, t. 11, n° 42, 1968, p. 221-222.
33. *Ibid.*, n° 47.