

LA NOTION DE « JOUR DE FÊTE »

Un jour de fête, *dies festus*, c'est le contraire d'un jour ordinaire, *dies profestus* (*profanus*). Cette terminologie religieuse nous montre qu'originellement chaque fête avait un caractère religieux. Le jour de fête était un jour saint, sacrifié, *dies sanctus*, *sanctificatus*; il appartient à la catégorie du sacré et inspire une crainte respectueuse. Peu à peu, l'humanité apporta un esprit toujours plus « profane » dans ce domaine sacré des fêtes. Alors que, dans l'antiquité, toutes les fêtes étaient religieuses au moins par quelques traits, l'époque moderne, au contraire, en connaît beaucoup qui n'ont plus aucun rapport avec la religion et qui souvent même ont été instituées, d'une façon plus ou moins consciente, pour supplanter l'influence religieuse.



C'est un trait commun à toutes les fêtes, de quelque nature qu'elles soient, que l'homme, en ces jours, ne vaque point à ses occupations ordinaires, afin de se réserver pour une activité plus haute et de savourer le sentiment d'être libre. La grisaille de la vie quotidienne, avec ses soucis matériels, ses sueurs et sa peine, passent à l'arrière-plan. L'homme respire, il s'élançait plus librement vers ce qui lui plaît. Sa jouissance ne tient pas à une absence de travail, mais à une activité plus élevée qui, d'une certaine manière, échappe à la malédiction du travail et où la peine n'est plus sensible. Le loisir (*otium*, *σχολή*), ce n'est pas l'oisiveté, mais le libre essor de l'esprit pour le royaume supérieur où l'on éprouve un sentiment exaltant de la vie. Aux jours de fête, l'homme s'adonne volontiers aux jeux, fastueux ou

simples qui, sans viser un but utilitaire, ont pourtant un sens. Dans les jeux les plus modestes, il exerce ses forces avec plaisir; dans les délasséments d'un niveau supérieur, il jette ses regards sur les profondeurs du monde et il reflète, par son action, les mystères du cosmos et des âmes. Ainsi le jour de fête devient pour l'homme un jour consacré à méditer sur les idées et sur les buts les plus nobles, une occasion d'élever les yeux au-dessus de tout ce qui passe, jusqu'aux biens permanents et impérissables. Avec « l'état d'âme du jour de fête », c'est un reflet de l'Éternel qui luit sur nous et nous transfigure. Cette détente de l'âme et ce sentiment exaltant de la vie font sourdre la joie : *festivitas* signifie originellement la joie. La force nouvelle, acquise au jour de fête, continue d'agir tout le long de la vie quotidienne. Le travailleur puise son allant dans la joie de la fête passée et dans l'attente de la fête prochaine. Les fêtes ont ainsi, en un sens élevé, une utilité pratique.



Le matérialiste moderne lui-même admet le principe : sombres semaines, joyeuses fêtes! Mais son plaisir et le sentiment qu'il a alors de vivre davantage se limitent à un horizon purement matériel.

Celui qui est plus spiritualiste, sans être religieux, célèbre aussi des fêtes de caractère profane. Il y cherche un accroissement de vie et une détente qui donne la paix à son esprit. Le délassement corporel ne lui suffit pas; il lui faut une occupation intellectuelle ou esthétique et il se plaira à jouir de la beauté. La musique, le théâtre, la vue des beautés naturelles ou des œuvres d'art, tout cela lui est une fête ou sublime sa fête. Ce qu'il célèbre, par la fête, ce sont les dates importantes de sa propre vie, les événements ou les hommes remarquables au point de vue national, social, artistique ou scientifique. Ces fêtes ne sont qu'un simple souvenir, un rappel vide et stérile, sans aucun contenu; car personne n'admet que ces événements, ces hommes, redeviennent présents pour ceux qui les célèbrent. « Ce qui est passé ne revient plus », mais « brille encore à nouveau » dans le souvenir subjectif. Dans le souvenir de la postérité on trouve une ombre de l'immortalité.



La fête religieuse est d'un ordre incomparablement plus élevé. Son objet, c'est la divinité; et celui qui la célèbre ne se borne pas à accroître sa jouissance de la vie matérielle, ni à exalter sa vie intellectuelle ou esthétique, voire sa vie morale, mais il renforce les énergies de sa vie religieuse qui viennent de Dieu. La fête est pour lui une expression et une source de vie divine.

La célébration des fêtes comporte, selon les individus ou les circonstances, autant de nuances qu'il y a de degrés dans la vie et l'expérience religieuses. Nous ne pouvons pas présenter dans le détail toute la gamme de ces divers états d'âmes; mais nous cherchons à indiquer les traits les plus importants qui se retrouvent toujours dans la célébration d'une fête religieuse.



Ce qui est caractéristique, c'est que la vie divine descend, en quelque sorte effectivement, au milieu de ceux qui prennent part à la solennité religieuse. Celle-ci n'est pas un simple souvenir; elle comporte aussi une présence. La divinité est présente dans le cortège festival; visible ou reconnaissable à son activité efficace. La riche terminologie religieuse de l'hellénisme a, pour exprimer tout cela, le mot d'« Épiphanie » (cultuelle). Dieu est apparu parmi ceux qui le servent dans le culte. On l'a appelé : écoutez, venez, montrez-vous, soyez présent — et il est venu, il s'est montré, il est présent : *advenit*, ἐπεφανή, *adest*. Sa présence n'est point passive; il est venu pour agir, pour secourir, pour vaincre dans la souffrance, de même qu'à sa première Épiphanie il a souffert, lutté, vaincu. Mais ses disciples, dans le culte, agissent avec lui, puisqu'il est parmi eux. Leur action devient une imitation sacrée (μίμησις, *imitatio*) des œuvres divines qui assurent la vie divine à la communauté; c'est une action sainte (δρᾶμα, πράξις, *agere*), un drame religieux. Par là, ces fidèles s'approprient toujours à nouveau la vie divine et la renouvellent, l'affermissent en eux-mêmes. Il y a donc ici encore un jeu, mais un jeu d'une vie incomparablement plus riche et profonde, que nous

n'avions pas trouvée jusqu'ici. Le jeu devient mystère, parce que, dans le symbole, il rend Dieu présent. La célébration de la fête religieuse aboutit à une liturgie : là est son sommet.

Elle a donc un tout autre contenu et une tout autre ampleur que la fête profane. Comme celle-ci, elle permet une activité délicieuse et procure la joie avec le sentiment d'une vie accrue. Mais l'activité, c'est l'action sacrée de la liturgie; la vie, c'est celle de Dieu. L'esprit divin révèle sa richesse; la Réalité divine s'abaisse jusqu'à l'homme éphémère.

Ces traits caractéristiques se retrouvent dans la fête chrétienne; c'est même là qu'ils se réalisent de la façon la plus profonde.



Ce qu'il y a de plus essentiel dans la fête chrétienne, c'est une Épiphanie de Dieu, une manifestation de la force et de la grâce divines qui veulent se communiquer et assurer la vie surnaturelle aux hommes soucieux d'offrir leur collaboration en célébrant la solennité. L'Épiphanie se réalise, par le culte, dans une action sacrée et symbolique, dans le Mystère. « Crois donc, dit saint Ambroise à propos de la nuit pascalle, que le Seigneur Jésus, appelé par les prières des prêtres, est présent, lui qui a dit : « Là où ils seront deux ou trois, là je suis aussi. » A combien plus forte raison veut-il se rendre présent là où est l'Église, là où sont les Mystères ! »¹ La liturgie est donc une solennité extérieure qui représente et produit la vie intérieure; c'est un symbole, au sens antique du mot. Le caractère de jeu propre à la litur-

1. « Crede ergo adesse Dominum Jesum invocatum precibus sacerdotum, qui ait : Ubi fuerint duo vel tres, ibi et ego sum; quanto magis ubi est Ecclesia, ubi mysteria sua sunt, ibi dignatur suam impertire praesentiam » (*De mysteriis*, 27). — Cf. *Sacramentaire gélasien*, I, 53, p. 96, éd. Wilson; préface « ad octabas Paschae » : « U(ere) D(ignum...) nos clementiam tuam suppliciter exorare ut Filius tuus Dominus noster Jesus Christus, qui se usque in finem saeculi suis promisit fidelibus adfuturum et praesentiae corporalis mysteriis non deserat quos redemit, et majestatis suae beneficiis non relinquat. » Cette « praesentia corporalis » n'est pas celle dont le Seigneur a privé son Église au jour de l'Ascension ce n'est pas seulement la « présence eucharistique ». C'est la *praesentia essentialis* (παρουσία οὐσιώδης), qui est une présence agissante; la liturgie tient d'elle tout son sens.

gie provient de ce que celle-ci n'est pas une réalité purement spirituelle, mais une réalité présente sous le voile des images; et aussi de ce qu'elle n'a d'abord aucun but immédiat et utilitaire, tout en gardant un sens². Ce sens, infiniment profond et sérieux, consiste en ce qu'elle exprime la vie divine, en ce qu'elle représente sur terre la vie divine et qu'elle l'offre aux hommes : c'est ainsi, dit l'Écriture³, que la sagesse divine jouait devant Dieu sur le globe terrestre et trouvait ses délices à être avec les enfants des hommes. Il faut respecter et préserver ce sens sacré de la fête pour atteindre sûrement et parfaitement son but, qui est l'édification des fidèles. Au contraire, si l'on mettait en trop vif relief cette fin utilitaire, on ne pourrait l'atteindre pleinement, le sens profond n'étant plus intégralement respecté. « Qui me trouve, trouve la vie et puise le salut dans le Seigneur », dit la Sagesse qui joue devant Dieu. La vie et le salut découlent de la fête chrétienne.

Mettre en lumière le caractère de jeu propre à la liturgie, ce n'est point méconnaître son sérieux; c'est montrer seulement son sens profond. Car si le jeu, si l'action symbolique, disparaissait de la liturgie, c'en serait fait aussi de la richesse de vie divine qui se révèle et se communique dans le symbole, dans le signe efficace. Aussi l'Église prie-t-elle ainsi : « Seigneur, que vos mystères réalisent en nous ce qu'ils contiennent; afin que ce que nous faisons maintenant en symboles, nous l'obtenions en vérité⁴. — Seigneur, que la fête de saint Jean-Baptiste nous donne de vénérer, dans leur représentation symbolique, vos grands mystères et, ce qui est mieux encore, de nous réjouir de leur réalisation en nous⁵. »

La réalité de la grâce est donc quelque chose de plus grand que le jeu, tout en y restant liée jusqu'à ce que tom-

2. On se rappelle les belles pages de Romano Guardini sur *La Liturgie comme jeu* et le sérieux de la liturgie. (*L'Esprit de la liturgie*, traduction française par R. d'Harcourt, p. 199 s.)

3. Proverbes, VIII.

4. « Perficiant in nobis, Domine, quaesumus, tua sacramenta quod continent : ut, quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus. » Postcommunion au Samedi des Quatre-Temps de septembre.

5. « Conferat nobis, Domine, sancti Joannis Baptistae solemnitas : ut et magnifica sacramenta quae sumpsimus, significata veneremur et in nobis potius edita gaudeamus. » Postcommunion de la Décollation de saint Jean-Baptiste.

bent les voiles qui nous cachent Dieu; mais alors même subsistera ce qui est le fond du mystère.



Pour exprimer tous les traits essentiels de la fête chrétienne, il faut ajouter que celle-ci trouve son sommet dans la sainte messe. Le sacrifice eucharistique est le mystère cultuel le plus élevé et le plus riche, dans lequel l'œuvre rédemptrice du Christ devient mystiquement présente. L'Église peut, par ces rites symboliques, s'associer à l'action du Seigneur pour manifester et resserrer l'union intime qu'elle a avec lui et qui s'exprime tantôt par le concept de Corps mystique, tantôt par celui de mariage ou par d'autres images. Le mystère devient ainsi le moyen nécessaire pour communier à la vie du Christ.

Chaque dimanche (*κυριακή*, *dominica*, jour du Seigneur), la communauté s'assemble autour de l'autel pour célébrer, dans le lieu sacré, la fête sainte. Celle-ci se répète tous les sept jours; le retour régulier de ce nombre sacré est un gage et une image de l'éternité. Aux yeux des anciens, le retour du cycle annuel, la nouvelle croissance du soleil succédant à sa diminution durant l'hiver, était encore davantage la garantie d'une vie sans déclin⁶. L'Église, qui n'est point ensermée dans l'horizon de ce monde, mais qui vit dans le siècle futur, considère l'année liturgique comme les arrhes de l'éternité divine. Le mystère de la Rédemption est donc, une fois par an, célébré avec une solennité particulière : Pâques

6. Cf. Pierre DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. I, Paris, 1913, p. 76 et passim. Pour l'antiquité, « toute chose changeante qui se reproduit périodiquement, présente comme la ressemblance atténuée d'une chose qui demeure éternellement ». Le cycle annuel (*anni circulus*) est le symbole de l'éternité et du divin. En effet, la circonférence n'a ni commencement ni fin, la fin y faisant retour au commencement; elle ne comporte ni avant ni arrière, rien de plus grand ou de plus petit. Il y règne la plus parfaite égalité et unité, le repos le plus absolu avec la force la plus tendue; c'est l'image de la vie éternelle qui n'a ni progrès ni déclin, mais demeure toujours toute pleine. De même, le cycle de l'année liturgique nous représente, non pas la vie de la nature soumise à la loi de la croissance, de la maturité et de la mort, mais la vie éternelle qui n'a point d'hiver et qui ne connaît pas de crépuscule.

est la fête des fêtes, la plus grande fête, *solemnitas solemnitatum et festum summum*; à strictement parler, c'est l'unique fête des chrétiens au sens plein du mot et, dans l'antiquité, on l'appelait tout court « la fête » (*solemnitas, ἡ ἑορτή*). Cependant les mystères de Pâques, *sacramenta paschalia*, comprennent, dans la forme liturgique la plus riche, toute la plénitude de l'œuvre rédemptrice du Christ. La fête se continue pendant cinquante jours, dans la période de *Pentecostes*, et trouve sa conclusion dans la fête qui porte justement le nom de Pentecôte, parce qu'elle n'est pas précisément une fête particulière, mais seulement une clôture de la fête de Pâques⁷.

Au II^e siècle fut instituée la fête de l'Épiphanie, hellénistique pour la dénomination et le contenu. C'est la fête de l'apparition lumineuse, en ce monde, du Roi et du divin Sauveur, le Christ; le Seigneur inaugure à sa naissance et à sa première manifestation son activité sanctifiante, qui cependant n'atteindra son but que dans la mort et la résurrection. Il y a donc ici une réelle célébration des mystères, mais sans la plénitude qui revient à Pâques. Une partie du mystère rédempteur est isolée de l'ensemble et considérée toute seule, ou plutôt l'Incarnation — selon la conception grecque — est déjà envisagée comme rédemptrice. Cette fête elle-même a son sommet dans le mystère rédempteur intégral, dans la messe. On a commencé, en instituant cette solennité spéciale, à célébrer séparément un aspect spécial de l'œuvre rédemptrice. Cette pensée s'est développée plus tard, comme nous le voyons dans la liturgie actuelle qui analyse l'œuvre du salut tout au long de l'année liturgique, comme le prisme décompose la lumière blanche en diverses couleurs.

7. La fête de la Pentecôte n'est que le cinquantième jour de la grande fête pascale. Toute cette période, appelée *Quinquagesima paschalis* est considérée comme formant un seul jour : c'est l'unique jour du Christ. Cf. le Sacramentaire gélasien, à la fête de la Pentecôte : « Omnipotens sempiterna Deus, qui paschalis sacramentum quinquaginta dierum voluisti mysterium contineri. » — Encore aujourd'hui, la liturgie romaine considère la semaine pascale comme ne constituant qu'un seul jour : « Haec dies quam fecit Dominus » (verset aux petites heures). L'unique nocturne du dimanche de Pâques est conservé dans le Bréviaire romain durant toute la semaine pascale, et, dans le Bréviaire dominicain, durant tout le temps pascal.



Un complément de tout le mystère du Christ fut, de bonne heure, le mystère du Martyr. L'Église célèbre, par là, d'une certaine manière, le mystère de l'Église conformée à son Époux, mais elle le concrétise en des individus héroïques. Au commencement même, ce mystère ne s'exprimait que par le culte local que les Églises particulières rendaient à leurs martyrs en qui elles vénéraient leurs plus belles fleurs. Nous saisissons ici, dans toute sa pureté, l'idée de la fête chrétienne. La passion du martyr peut être mise en parallèle avec le mystère du Christ, car c'est un fait, ici encore, que l'on célèbre : la mort douloureuse du martyr et son passage à la vie éternelle. Sa passion et son triomphe deviennent présents dans l'action sacrée de la fête⁸. Mais si le mar-

8. La *commemoratio* ou la *memoria* n'est pas un simple souvenir subjectif, comme le sont nos fêtes en l'honneur de Bossuet ou de Beethoven au jour anniversaire de leur mort. C'est une action sacrée efficace qui rend *présent* ce que l'on célèbre. Un texte du Sacramentaire léonien, par exemple, distingue clairement la passion subie jadis par le martyr, l'événement historique, de sa célébration mystérique : « Magnificasti (Domine), sanctos tuos *suscepta passione* pro Christo; presta, q(uaesumus), ut nos etiam suppliciter *celebrata* purificet » (*Sacramentaire de Vérone*, 390).

La messe en l'honneur des martyrs parle du mystère de la passion des martyrs comme elle parle du mystère de la passion du Christ. En ce jour de fête, dans la liturgie, les souffrances et la glorification du témoin deviennent présentes comme celles du Maître. « Deus, qui *hunc diem beatorum apostolorum Petri et Pauli martyrio consecrasti* » (*Véron.*, 342).

Le mystère de la « *passio martyris* » fait partie du « *passionis Domini mysterium* ». Le Christ n'en prive pas son Église : « D(eus) qui nos continuis *coelestium martyrum* non deseris *sacramentis*, praesta, q(uaesumus), ut quae sedulo celebramus affectu, grato tibi percipiamus obsequio » (*Veron.*, 476). On peut donc parler de la « *passion annuelle* » (*annua* ou *natalicia*) des martyrs; sa présence dans le mystère du Christ est mise en évidence au jour de fête de ces martyrs. « Suscipe, D(eus), q(uaesumus), *hostias laetantis ecclesiae*, quas pro sanctae martyris Eufymiae *natalicia passione* maiestati tuae prompta devovit » (*Veron.*, 406). — In Octava sancti Laurentii martyris : « Beati Laurentii Martyris honorabilem *passionem muneribus*, Domine, geminatis (à cause de l'octave : *geminata munera*) exsequimur. »

Derrière la liturgie sans cesse répétée se trouve le sacrifice unique et éternellement durable du Christ Jésus; de même, la fête du martyr, qui revient chaque année, est le voile symbolique qui recouvre la passion du martyr, souffrances d'un jour, mais entrées dans l'éternité : aux célébrations successives de la fête terrestre correspond une réalité permanente, une fête perpétuelle, éternelle.

tyr a obtenu la victoire, ce n'est pas par sa propre force, mais en qualité de membre du Christ qui est le « chef des martyrs » *caput martyrum* : aussi le mystère de cette fête ne peut être considéré isolément. La passion du martyr est célébrée comme une partie du mystère du Christ⁹. L'Eucharistie est donc encore le sommet et le centre des fêtes de martyrs : ceux-ci, rejetons authentiques de l'arbre du salut, occupent toujours dans le Canon une place d'honneur.



Cette idée se montre aussi très féconde en développements. Une évolution se produisit au IV^e siècle, quand l'ère des martyrs prit fin. Aux tout premiers siècles de l'Église, le martyr était considéré comme le parfait disciple du Christ. Qui allait prendre sa place ? Le monachisme avait la mission d'infuser et de maintenir avec des moyens nouveaux, dans

9. Cette union intime de la passion du martyr au mystère du Christ est exprimée clairement, en de nombreuses oraisons, par quelques mots concis sous lesquels revivent, adoptées par l'Église, des vues chères à l'Antiquité, mais transformées selon les exigences du dogme et de la vie chrétienne.

Les souverains hellénistiques et les empereurs romains fêtaient l'anniversaire de leur avènement (*natalis imperii*). On solemnisait aussi le *dies natalis*, ἡμέρα γενέθλιος, de la cité. Ce jour anniversaire était marqué par des réjouissances (*munus, leitourgia*) dont la prestation était une charge du souverain ou des dignitaires de la ville.

A la fête annuelle d'un martyr (*natalicia*), les chrétiens célébraient la « mémoire » de leur frère héroïque par l'agape et surtout par le sacrifice eucharistique. Cet office liturgique, prière et offrande communes, auxquelles chacun, à son rang, prenait part, était le *munus* chrétien, le jeu sacré de la fête, qui, en renouvelant l'œuvre rédemptrice, rendait aussi présentes la passion et la gloire du martyr ; c'était une magnifique « prestation », un riche présent, un don précieux. « Nous sommes nourris, vivifiés par les fêtes des saints, par la célébration du mystère... *Et nataliciis sanctorum, Domine, et sacramenti munere vegetati...* » (Postcommunion de la fête des saints Nabor et Félix).

Le mystère du martyr est étroitement uni au mystère du Christ. En effet, la passion et la gloire du martyr ont pour principe le mystère du Christ. « *In tuorum, D(omine), pretiosa morte iustorum sacrificium illud offerimus, de quo martyrium sumpsit omne principium* » (Gelas., 668 = Greg., 56, 2; cf. Secrète feria V^o hebdomad. III Quadrages.). C'est grâce à la force et à la patience reçues du Christ et puisées dans le sacrifice eucharistique que les martyrs ont subi les tourments sans fléchir. C'est de la même source que découle leur gloire : « *Sumpsimus, Domine, divina mysteria, beati Andreae festivitate laetantes; quae, sicut tuis sanctis ad gloriam, ita nobis, quaesumus, ad veniam prodesse perficias* (30 Nov. Postcommunion).

le monde nouveau qui surgissait, l'esprit des premiers chrétiens, l'esprit du martyr, de la vie « pneumatique » et de la virginité consacrée à Dieu; il pouvait dès lors aider l'Église à faire la transposition qui s'imposait. Dès avant le IV^e siècle était apparue l'idée d'un état particulier pour les confesseurs; elle fut alors appliquée aux ascètes du désert. Comme celui qui confessait le Christ, sans verser son sang pour lui, appartenait à la classe vénérable des confesseurs, de peu inférieurs aux martyrs pour le rang et l'honneur, de même ceux qui consacraient au Christ toute leur vie, sans partage, reçurent alors le titre de « confesseurs » (ὁμολογηταί, *confessores*). Le jour de leur mort fut fêté en quelque sorte comme l'abrégé de toute leur vie sainte, de ce martyr quotidien, *cottidianum martyrium*¹⁰, et comme leur passage à la vie parfaite, *transitus sacer*¹¹. Telle est l'origine des fêtes des confesseurs et des docteurs.

Dès l'époque la plus ancienne, la virginité était considérée comme une forme de la *sanctitas* particulièrement adaptée à la femme, et presque comme un équivalent du martyr. A l'instar des confesseurs, les *virgines* (vierges consacrées

10. S. Jérôme, *Lettre 27*.

11. Sacramentaire gélasien, *Missa in natale unius confessoris*. — Si l'on examine les textes de la messe du Sacramentaire gallican pour le premier moine occidental et premier confesseur dont la fête fut célébrée liturgiquement, saint Martin de Tours, on se rendra compte du lien qui rapproche les confesseurs des martyrs : « Hic vir quem adnumerandum Apostolis, Martyribus adgregandum proxima ita in rem tempora protulerunt. Dubium enim non est ut sit martyr in coelo, qui fuit confessor in saeculo, cum sciamus non Martinum martyrio, sed martyrium defuisse Martino. — C'est l'homme que l'on peut compter au nombre des Apôtres et associer aux Martyrs... car il n'est pas douteux qu'au ciel il soit Martyr, celui qui fut confesseur en ce monde : puisque nous savons que Martin ne s'est pas dérobé au martyre, mais le martyr à Martin. »

Cette façon d'assimiler les confesseurs aux martyrs contribua à établir largement leur culte liturgique. Celui-ci fut, en outre, dans le cas des saints évêques non martyrs, favorisé par un usage qui paraît général au IV^e siècle et pour lequel le Sacramentaire de Vérone présente encore toute une série de textes : le *natale episcopi*. Dès lors qu'on fêtait l'anniversaire de la consécration épiscopale du chef du diocèse, il ne restait qu'un pas à faire pour célébrer le *transitus*, le passage du saint pontife à la gloire du grand-prêtre éternel. Pour certains évêques rangés au nombre des saints, c'est leur *natale episcopi* qui reste dans l'Église consacré à leur souvenir, par exemple le 7 décembre pour saint Ambroise et le 15 du même mois pour saint Eusèbe de Verceil; la date de leur mort, au contraire, n'est vénérée que dans leur église particulière, par exemple le 4 avril pour saint Ambroise à Milan et le 1^{er} août pour saint Eusèbe à Verceil.

à Dieu) forment maintenant une classe spéciale dans la foule des saints.



Apôtres, martyrs, confesseurs, docteurs, vierges, veuves — ce sont là des états spirituels dans l'Église, avant que d'être des classes de saints¹². C'est seulement dans la distinction entre le *confessor pontifex* (le confesseur qui est en même temps évêque) et le *confessor non pontifex* (le simple confesseur) que la fonction officielle et publique entre en ligne de compte. Mais tous les saints ne sont honorés, dans la liturgie, qu'au titre de membres du Christ.

Les saints qui furent en contact avec Jésus durant sa carrière terrestre et qui, pour cette raison, sont des membres d'élite dans le Corps mystique, se trouvent insérés d'une façon toute spéciale dans le Mystère du Christ. La naissance et l'Assomption de Marie, à plus forte raison son Annonciation, puis la naissance de saint Jean-Baptiste, enfin les

12. La liturgie ancienne ne connaissait pas la distinction actuelle entre « confesseur pontife » et « confesseur non pontife ». A notre époque, tous les saints canonisés qui n'ont pas subi le martyre reçoivent le titre de « confesseur ». Cela a enlevé quelque chose de sa rigueur et de sa clarté au concept de « confesseur » qui mettait en évidence le caractère charismatique de celui qui, appelé et comblé par l'Esprit-Saint, s'en était montré l'instrument docile. Le « Commun des Confesseurs » fait encore valoir, dans une grande mesure, cet ancien type du confesseur, qui est un thaumaturge : « Iste est qui ante Deum magnas virtutes operatus est. » « Ad sacrum cuius tumulum frequenter (= cuius ob meritum). »

De même que, dans les messes des Martyrs Pontifes, la mention du pontificat tient peu de place à côté des textes qui chantent le puissant « Esprit » du martyr, — de même, dans les messes des Confesseurs Pontifes, les saints sont honorés, sans doute à cause de leurs fonctions sacerdotales, mais d'abord parce qu'ils ont été remplis de l'Esprit-Saint et fidèles à sa direction.

Il n'est pas sans intérêt de le noter : l'Église, aux premiers siècles, confiait volontiers les fonctions du service divin, par exemple la lecture de l'Évangile dans les assemblées, à ceux qui avaient confessé le Christ (cf. S. Cyprien, *ep.* 28, 1). Cette préférence manifestée pour les Confesseurs aux époques de persécution s'est portée, avec la paix, sur les moines. Elle révèle un idéal qui jamais ne fit défaut : le profond et brûlant désir de voir le sacerdoce soutenu et préservé, en ceux qui y participent, par la force de l'Esprit-Saint. Plus le peuple a été pénétré par l'action sacerdotale du Christ et s'est montré docile au souffle de l'Esprit, plus il a souhaité que le sacerdoce fût conféré aux « spirituels ». C'est ainsi que la chasteté parfaite, cette forme de vie sainte et spirituelle, a paru comme l'état normal des prêtres vivant dans le monde.

fêtes des apôtres, toutes ces solennités occupent un rang intermédiaire entre les fêtes des saints et la liturgie même du Christ. La fête de saint Pierre et de saint Paul, par exemple, devient une fête de l'Église, en tant que celle-ci a été fondée par le Christ sur les apôtres.

Par là, le concept originel primitif de la fête liturgique a perdu quelque chose de sa rigueur originelle, de sa densité primitive. Mais l'objet de ces fêtes ne laisse point d'être, avec le mystère réel, dans un rapport clairement perceptible. Un acte du Christ ou de ses membres, un événement de l'histoire du salut devient mystiquement présent ; les fidèles le célèbrent dans l'action liturgique et participent ainsi à la grâce du salut.

La fête de la dédicace des Églises s'insère elle-même parfaitement dans cet ensemble logique. Elle est une fête de l'humanité rachetée par le sang du Christ, de l'Église qui considère l'édifice matériel comme sa propre image. C'est la vocation de l'humanité à l'état d'épouse du Christ, sa consécration par les mystères de son Époux, son initiation par le baptême, le don de l'Esprit et l'Eucharistie, qui sont fêtées symboliquement dans la dédicace et qui sont célébrées à nouveau chaque année à l'anniversaire. Le jour de la dédicace s'appelle donc avec raison : *natalis ecclesiae*; il fête le mystère de l'Église. Le sommet et le centre de la consécration de l'église, comme de l'anniversaire, c'est nécessairement le mystère sacrificiel de l'Eucharistie, source de toute consécration et de toute sanctification.

Le *natalis episcopi*, l'anniversaire de la consécration de l'évêque, est fêté aussi dans ce sens; il célèbre la présence, continuelle et sanctifiante, du Seigneur dans l'Église par ses serviteurs qui lui sont consacrés¹³. C'est le *pastor aeternus*,

13. Le *natale episcopi*, c'est la fête de toute la famille diocésaine : clergé et fidèles, dont la dignité royale est fondée sur l'ordination de l'évêque. Celui-ci, en effet, n'est pas seulement un administrateur préposé au spirituel, ni un gardien vigilant du dogme et de la morale au titre de simple représentant du Pape. Il est délégué par Jésus-Christ lui-même pour propager, maintenir et faire fructifier la vie divine dans le territoire qui lui est commis, — et cela en union avec le Chef du Collège épiscopal, le Pontife romain. Pasteur et père des fidèles, il est donc aussi le pasteur et le père de tout son clergé. « Son appellation canonique *Ordinarius*, malheureuse dans sa traduction littérale *Ordinaire*, exprime bien cette plénitude. Il est le chef de l'ordre clérical et sacerdotal. Il n'y a des clercs et des prêtres que par son appel. Les prêtres — comme les clercs (*ministri*) — ne sont que ses

le Pasteur Éternel, qui est honoré dans ses ministres; le retour de cet anniversaire est le gage de la présence permanente et de l'activité incessante du Christ dans l'Église.



Ainsi s'est développée, à l'époque de la liturgie classique, l'idée de la fête liturgique, selon un dessein logique, sous l'influence de la culture antique et d'une vie chrétienne et ecclésiastique intégrale. L'histoire est ici nettement la réalisation d'une idée. Le cycle antique des fêtes chrétiennes ressemble à une rosace : le centre, tout flamboyant, répand sa splendeur jusqu'aux extrémités des rayons où elle s'atténue peu à peu; mais la rosace entière brille d'une lumière unique.

Les derniers siècles — il faudrait remonter jusqu'au bas moyen âge — ont laissé s'affaiblir l'esprit objectif, dogmatique et collectif de la prière liturgique, sous l'influence de la mentalité plus sentimentale et individualiste, propre aux peuples germains. Des vérités de foi et des événements salvifiques ont été considérés séparément¹⁴, en dehors du grand édifice du dogme chrétien et de la liturgie, par la piété populaire ou privée extra-liturgique, pour devenir isolément l'objet d'un culte spécial; puis, sur la demande du peuple, ces dévotions particulières ont été introduites par l'Église dans la liturgie.

Depuis lors, on trouve des fêtes dont l'objet ne correspond plus aussi clairement à l'idée originelle de la fête chrétienne et qui ne peuvent plus être mis aussi aisément en relation avec le grand mystère du Christ; et surtout, leur objet, la plupart du temps, a un caractère abstrait qui ne répond pas à l'essence active de la liturgie.

coopérateurs, ses collaborateurs. Aussi resta-t-il couramment désigné par le simple nom de *sacerdos* : il est en vérité le seul grand-prêtre de la famille diocésaine » (Dom L. Beauduin).

La vue de ces vérités, qui pourrait avoir de nombreuses conséquences bienfaisantes et nous rendre l'intelligence de cette antique prescription conciliaire : « *Episcopus regat presbyteros et clericos sicut abbas monachorum* », aurait pour résultat immédiat de nous faire comprendre le *natale episcopi*. Lire spécialement le quatrième sermon de saint Léon le Grand *in natale episcopi* (par. 1).

Cependant, le concept le plus rigoureux de la fête liturgique a toujours été remis en lumière quand on s'est attaché à comprendre l'essence du culte. Les grandes réformes de Pie V et de Pie X avaient pour but de laisser rayonner de tout son éclat ce qui est central dans la liturgie : le mystère du Christ. Telle est la raison pour laquelle ces Papes voulaient, d'une part, rendre leur place aux dimanches et à l'*Officium de tempore*, et, d'autre part, limiter le nombre des fêtes, en particulier des fêtes nouvelles et de caractère abstrait.

C'est la mission des liturgistes de tenir, théoriquement et pratiquement, à ces pensées et d'agir en conséquence pour que le résultat atteint par Pie X ne soit point annulé, comme c'était arrivé après Pie V, par l'invasion de fêtes d'une valeur liturgique inférieure.

Puissent ces quelques pages inciter les lecteurs à étudier scientifiquement l'idée de la fête liturgique. Une recherche de ce genre a une grande valeur, même pour vivre de la liturgie. Car il est clair qu'une vie alimentée par le mystère est incomparablement plus féconde et plus conforme à l'esprit de l'Église qu'une vie nourrie seulement de doctrine abstraite.

DOM O. CASEL, O.S.B.

Traduction et adaptation des notes
par HENRI CHIRAT.