

La Maison-Dieu, 147, 1981, 61-83

Robert TAFT

HISTORICISME : UNE CONCEPTION À REVOIR

C'EST devenu un cliché que de reporter au 4^e siècle l'historicisation de la liturgie et, en particulier, de la célébration pascale annuelle. Ce qui était primitivement global et eschatologique devient parcellaire et historique ; ce qui était une expérience prophétique unique du mystère total de la Rédemption, présent et opérant parmi nous, se décompose en une série de commémorations rappelant les phases successives de cet événement historique du passé : l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, la trahison de Judas, la dernière Cène, la passion, l'ensevelissement, la résurrection du Christ. Un changement semblable est à noter dans l'histoire de l'art chrétien, qui va des formes symboliques primitives jusqu'aux schémas plus récents, narratifs et didactiques¹.

1. Cf. J.G. DAVIES, *Holy Week : a Short History* (Ecumenical Studies in Worship 11, Richmond Va. 1963), 9 sq. Evidemment, de telles transformations arrivent constamment. Cf. A. WHARTON EPSTEIN, « The problem of Provincialism : Byzantine Monasteries in Cappadocia and monks in South Italy », *Journal of the Warburg and Courland Institutes* 42 (1979), 28-46 ; T. VELMANS, « Peinture et mentalité à Byzance dans la seconde moitié du XII^e siècle », *Cahiers de la civilisation médiévale* 22 (1979), 217-233.

Les raisons d'un changement

En ce qui concerne du moins la liturgie, le changement est dû aux conséquences d'un déplacement d'importance entre eschatologie et histoire. Les premiers chrétiens vivaient dans l'attente d'une parousie imminente. Du fait qu'elle n'est pas venue, le désenchantement s'est installé, l'eschatologie s'est émoussée, le fait chrétien, primitivement « d'un autre monde », fait partie de l'histoire et l'ancienne fête globale de Pâques, basée sur le sens de la présence immédiate du Ressuscité, dégénère en un souvenir historique du passé. Telle est brièvement la thèse développée et répandue par Dix². Y a-t-il encore quelque chose à dire sur tout cela depuis les objections et les réserves présentées si parfaitement par Thomas Talley en 1973³ ?

Présupposés d'une recherche

J'ai écrit, à une autre occasion, concernant l'application d'une théorie scientifique à l'histoire liturgique, que la connaissance d'un sujet avance non pas par accumulation de nouvelles données mais par l'invention de nouveaux systèmes ; non pas par une vérification d'hypothèse mais par une négation d'hypothèse⁴. Le grand mérite du travail de Dix a été de fournir un tel système, un cadre d'intelligibilité dans lequel on puisse percevoir les relations et les modèles dans l'histoire de la liturgie de la fête chrétienne. Mais nous devons toujours tester de telles reconstructions synthétiques par rapport à l'analyse détaillée de chacun des éléments, en cherchant constamment à

2. G. DIX, *The Shape of the Liturgy* (London 1954), 333 sq.

3. T.J. TALLEY, « History and Eschatology in the Primitive Pascha », *Worship* 47 (1973), 212-221.

4. « The Structural Analysis of Liturgical Units : An Essay in Methodology », *Worship* 52 (1978), 316 sq.

réformer notre cadre de travail pour préciser et nuancer davantage la saisie des données de la recherche historique.

En essayant cela ici, je m'appuie principalement sur la *Wissenschaft* analytique de l'école allemande représentée par Lohse, Huber, Strobel pour ne mentionner que les auteurs les plus récents⁵. Les résultats d'un tel exercice ne nient pas la thèse de l'« historicisme ». Mais ils la relativisent et la placent dans un contexte plus large que l'antithèse que Dix établissait entre eschatologie et sanctification du temps, antithèse qui, à mon avis, s'avère être une invention des liturgistes sans fondement historique⁶.

Pour moi, les deux éléments essentiels de l'« historicisme » sont :

- 1) l'éclatement de la célébration intégrale originelle ;
- 2) une vision rétrospective de la liturgie qui commémore le passé précisément comme histoire passée et non comme réalité actuelle — ou du moins qui pèse trop sur ce côté de la balance.

Que quelque chose de nouveau en liturgie apparaisse à la fin du 4^e siècle, c'est incontestable. Quand Jean Chrysostome proclame à Pâques : « Avant hier, le Seigneur souffrait sur la croix ; aujourd'hui, il est ressuscité »⁷ il dit quelque chose que personne n'aurait dit un siècle avant. Il y a bien un changement, et qui peut être daté, mais qu'est-ce qui nous a conduit à cela ? en quoi cela est-il réellement nouveau ? et qu'est-ce que cela signifie ? Voilà des questions plus difficiles.

5. B. LOHSE, *Das Passafest der quartadecimaner* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 11.54, Gütersloh 1953) ; W. HUBER, *Passa und Ostern. Untersuchung zur Osterfeier der alten Kirche* (Beiheft zur Zeitschrift für die neutest. Wiss. u. die Kunde der älteren Kirche, 35, Berlin 1969) ; A. STROBEL, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders* (TU 121, Berlin, 1977. Cité ensuite : STROBEL).

6. Cf. R. TAFT, « *Thanksgiving for the light — Towards a Theology of Vespers* », *Diakonia* 13 (1978), 43 sq.

7. *Hom. in sanctum Pascha* 3, PG 52, 770. Sur la question de l'authenticité, généralement acceptée aujourd'hui, cf. A. de ALDAMA, *Repertorium pseudochrysostomicum* (Documents, études et répertoires 10, Paris: CNRS (1965), n. 144).

Antoine Baumstarck a dit que « l'évolution de la liturgie n'est que le résultat d'évolution de points particuliers »⁸, et c'est également vrai de l'interprétation de la liturgie. Aussi, plutôt que de commencer par des idées préconçues sur la fête chrétienne, et revenir ensuite en arrière pour en trouver les vérifications dans les sources, mieux vaut prendre les choses morceau par morceau, pas à pas.

LES TROIS PREMIERS SIÈCLES

Eschatologie et histoire du salut

La première chose que les sources les plus anciennes montrent, c'est que l'*histoire* n'est pas l'*historicisme*. La seconde, c'est que l'histoire et l'eschatologie ne s'excluent pas mutuellement. La tension eschatologique entre le moment présent et l'âge à venir est trop évidente dans l'Eglise primitive pour avoir besoin d'être développée ici⁹. Les premiers chrétiens étaient convaincus qu'ils vivaient « en ces temps qui sont les derniers » (1 P 1, 20). Nous prions Dieu « en espérant le bonheur qu'il promet, l'avènement de Jésus Christ, notre Sauveur »¹⁰. Les premiers chrétiens pensaient qu'ils vivraient assez pour le voir.

Mais affirmer, comme le fait Davies, qu'« une conséquence de cette attitude eschatologique était une absence complète d'intérêt pour toute l'histoire »¹¹ est tout à fait faux. La foi biblique a toujours pris racine dans les

8. « Die Entwicklung der Liturgie nur aus Sonderentwicklungen entsteht. » J'ai oublié depuis longtemps dans quel écrit de Baumstark j'ai trouvé cette expression, mais je l'ai cueillie chez lui et elle m'est demeurée en mémoire depuis que je l'ai lue pour la première fois.

9. Voir cependant l'étude récente de J. CARMIGNAC, *Le mirage de l'eschatologie* (Paris, 1979) pour contrebalancer les exagérations traditionnelles en ce domaine.

10. Embolisme après la prière du Seigneur, dans la messe romaine.

11. *Holy week*, 13.

événements historiques et le fait que le Nouveau Testament choisit l'histoire du salut comme moyen pour présenter la Bonne Nouvelle en est une preuve suffisamment sérieuse de cette affaire.

Mais nous pouvons aller plus loin : Auguste Strobel a montré, que dans l'Eglise primitive, «Kalender und eschatologisches Geschichtsbewusstsein gehörten... eng zusammen»¹². Bien loin de se désintéresser de l'histoire, les premiers chrétiens étaient au contraire extrêmement soucieux d'établir la chronologie exacte de la mort de Jésus. Mais cela n'était pas de l'historicisme.

Le sens premier de la Pâque chrétienne

Pascha : Passion du Christ — Parousie

Eschatologie et histoire étaient inséparables, parce que les premiers chrétiens avaient transformé l'attente messianique du judaïsme apocalyptique contemporain (Sag 18, 6-19, 1 sq) en une attente de la parousie : ce sera au milieu de la nuit pascale que le Seigneur reviendra, comme à la première nuit, dans Exode 12, 29¹³. L'« historicisme » apparaît plus tard chez les Quartodécimans quand ils échangent leur chronologie d'origine johannique pour la chronologie synoptique afin de justifier la célébration eucharistique de Pâques dans la nuit du 14 au 15 Nisan, date de la dernière Cène dans les synoptiques¹⁴. Mais cela n'avait rien à voir avec leur tradition primitive, qui était anamnétique et eschatologique : « proclamer la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Cor 11, 26) à Pâques, le jour où il mourut selon saint Jean, le jour aussi où on croyait qu'il viendrait à nouveau. Voilà pourquoi ils étaient si intransigeants pour garder leur Pâque le plus près de la vérité historique. C'est-à-dire le même jour que les juifs.

12. STROBEL, 12. « Calendrier et conscience eschatologique de l'histoire vont ensemble. »

13. *Ibid.*, 12 sq., 29 sq.

14. *Ibid.*, 22-28, 30.

« Nous célébrons scrupuleusement le jour, sans rien retrancher, sans rien ajouter. En effet, c'est en Asie que reposent de grands astres, qui ressusciteront au jour de la Parousie du Seigneur, quand il viendra des cieux avec gloire et recherchera tous les saints »¹⁵.

Strobel voit l'attente eschatologique de cette veillée primitive dans la parabole des Vierges (Mt 25)¹⁶, et la même tradition est encore vivante dans l'interprétation que Jérôme donne (en 398) de cette péricope :

« La tradition des juifs tient que le Christ viendra au milieu de la nuit, à la ressemblance du temps de l'Égypte, quand fut célébrée la Pâque... De là, je pense, vient la tradition apostolique qu'il n'est pas permis, le jour de la vigile de Pâques, de renvoyer le peuple avant le milieu de la nuit dans l'attente de la venue du Christ »¹⁷.

Ainsi la Pâque n'était pas une fête de la réalité méta-historique et eschatologique de la résurrection, comme nous aimons l'imaginer de nos jours, mais « simplement la fête juive de la Pâque, transcendée et christianisée »¹⁸. C'était la fête de la rédemption chrétienne, exactement comme la Pâque juive fêtait la

15. POLICRATES, porte-parole des quartodécimans dans la querelle pascale du milieu du 2^e siècle, cité dans EUSÈBE DE CÉSARÉE (vers 363), H.E. 5, 24, 2 (ed. G. Bardy, SC 41, Paris, 1955, 67-68).

16. STROBEL, 37 sq.

17. « Traditio Iudaeorum est Christum media nocte uenturum in similitudinem Aegypti temporis, quando pascha celebratum est ... Unde reor et traditionem apostolicam permansisse ut die uigiliarum paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat exspectantes aduentum Christi... » *Comm. in Mt.* 4, 25, 6, CCL 77, 236-237. Cf. LACTANCE (après 313) *Div. inst.* 7, 19, 3, CSEL 19, 645, et la littérature citée in STROBEL, 39 sq.

18. G. DIX, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome* (London 1968) 73. Cf. *id.*, *The Shape of the Liturgy*, 338 sq., 348 sq.; STROBEL, 29; A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée* (Chevetogne 2 ed, sd., 174-186).

rédemption juive. En d'autres termes, on célébrait un mystère plutôt qu'un événement. Mais l'événement choisi comme support pour la présentation de ce mystère était la mort de Jésus dans l'attente de la Parousie, et dans les deux, la mort et le retour, le protagoniste, c'est Jésus¹⁹.

Naturellement, il n'est pas question dans cette période des débuts de séparer la mort de la résurrection²⁰. Mais il vaut la peine de noter que le scénario choisi comme base historique pour l'anamnèse — la mort plutôt que la résurrection — n'était pas une particularité quartodécimane. C'était aussi une caractéristique de la tradition la plus ancienne du dimanche de Pâques comme Christine Morhmann l'a montré²¹. Ni Tertullien ni Origène n'étaient quartodécimans, mais tous les deux affirment explicitement que la Pâque commémore la Passion.

Tertullien (vers 198-202) dans son *Traité du baptême* : « Le jour le plus solennel pour le baptême est le jour de la Pâque, lorsque la Passion du Seigneur, en laquelle nous sommes baptisés, a été accomplie »²².

Origène (vers 235-245) dans son *Homélie sur Isaïe* : « Maintenant c'est la multitude du peuple... surtout le dimanche, qui commémore la passion du Christ (car la résurrection du Seigneur n'est pas célébrée une seule fois dans l'année, mais toujours chaque huitième jour)... »²³.

19. Ce point a été fortement souligné par R. CANTALAMESSA, *La Pasqua nella chiesa antica* (Traditio christiana 3), Turin 1978, XVIII sq. (Trad. fr. *La Pâque dans l'Église ancienne* (Traditio christiana 4), Berne-Francfort, 1980. Les références se rapportent à l'édition italienne originale — N.D.L.R.) Cité ensuite : CANTALAMESSA.

20. *Loc. cit.* : C. MOHRMANN, « Pascha, passio, transitus », EL 66 (1952), 37-52, spécialement 41-42 (cité ensuite : MOHRMANN); B. BOTTE, « Pascha », *L'Orient syrien* 8 (1963), 213-226.

21. Cf. la référence à la note précédente.

22. *De bapt.* 19, 1 : Diem baptismo sollemniozem pascha praestat cum et passio domini in qua tinguimur adimpleta est. (CCL 1, 293).

23. *In Is. hom.* 5, 2 : Nunc populi multitudo est... maxime in dominica die, quae passionis Christi commemoratrix est (neque enim resurrectio Domini semel in anno et non semper post octo dies celebratur)... (P.G. 13, 236).

C'est l'écho de la typologie pascale la plus ancienne, — ce que Raniero Cantalamessa a appelé la « pascalisation » de l'événement du Christ — typologie où l'immolation de l'agneau était le symbole principal du Christ²⁴. La résurrection ne joue aucun rôle dans cette représentation.

Pascha — transitus du chrétien

Notre preuve la plus ancienne de cette « pascalisation » se trouve en 1 Cor 5, 6-8 :

« Ne savez-vous pas qu'un peu de levain suffit pour que toute la pâte fermente ? Purifiez-vous donc des vieux ferments, et vous serez une pâte nouvelle, vous qui êtes comme le pain de la Pâque, celui qui n'a pas fermenté. Voici que le Christ, notre Agneau pascal, a été immolé. Célébrons donc la fête non pas avec de vieux ferments : la perversité et le vice ; mais avec du pain non fermenté : la droiture et la vérité. »

Ce texte qui, selon Strobel, donne le « concentré » d'une vieille Haggadah chrétienne de la Pâque²⁵, ébauche aussi le second courant de l'interprétation de la Pâque chrétienne primitive qui spiritualise l'événement pascal et fait du chrétien son protagoniste²⁶. Rom 6, 3-23 fait de même par la voie du baptême : c'est le chrétien qui meurt au péché et ressuscite à une nouvelle vie en Christ.

Ici le mystère pascal n'est pas une *passion*, avec Jésus comme protagoniste, mais un *passage* avec le chrétien comme protagoniste²⁷. La Pâque comme passage est déjà fondée en Jn 13, 1 (« Avant la fête de la Pâque, Jésus sachant que l'heure était venue pour lui de passer de ce monde à son Père... ») et cet aspect est si courant à l'âge d'or de la littérature patristique qu'on est surpris de ne la trouver au centre ni à Pâques, ni dans la typologie

24. CANTALAMESSA, XVII sq.

25. STROBEL, 19.

26. CANTALAMESSA, XXI sq.

27. *Loc. cit.*

baptismale jusqu'à ce que Clément d'Alexandrie et Origène²⁸ le fassent au début du 3^e siècle. Loin d'être de l'historicisme, ce que nous voyons chez les Alexandrins chrétiens, comme chez Philon avant eux²⁹, et une très forte déshistoricisation de Pâques (et de toute la liturgie sur ce point). Il y a une nette atténuation de l'importance de l'histoire du salut comme histoire. L'événement sauveur devient un *type*, un symbole d'une réalité intérieure et spirituelle³⁰. Dans son *Contre Celse*, par exemple, Origène (vers 246) spiritualise toutes les fêtes :

« On objectera nos célébrations du dimanche, de la Parascève, de Pâques, de la Pentecôte ? Il faut répondre : si l'on est un chrétien parfait, quand on ne cesse de s'appliquer aux paroles, aux actions, aux pensées du Logos de Dieu qui par nature est le Seigneur, on vit sans cesse dans les jours du Seigneur, on célèbre sans cesse les dimanches. De plus, quand on se prépare sans cesse

28. Pour Pâques, cf. *loc. cit.* Pour le baptême, voir A. BENOIT, *le baptême chrétien au second siècle*. La théologie des Pères (Etudes d'hist. et de phil. rel. de Strasbourg 43), Paris, 1953, 227 sq ; J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London, 1975, 194 ; G.W.H. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, London, 1967, 149 sq ; E.J. KILMARTIN, « Patristic Views of Sacramental Sanctity », *Proceedings of the Eighth Annual Convention of the Soc. of Cath. College Teachers of Sacred Doctrine* 8 (1962), 59-82, spéc. 60, 65 sq, 71 sq ; MOHRMAMMN, 46, sq ; S.G. HALL, « Paschal Baptism », *Studia evangelica* 6 (TU 112, Berlin, 1973), 239-251. G. WINKLER, dans son ouvrage à paraître sur les rites arméniens de l'initiation, montre que Rom 6 n'est pas à l'origine du symbolisme du baptême dans les traditions syriaques et arméniennes primitives (*Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche u. Liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts*, Orientalia christ. anal. 215 sous presse). Voir aussi E.C. RATCLIFF, « The Old Syrian Baptismal tradition and its Resettlement under the Influence of Jerusalem in the Fourth Century », in *id.*, *Liturgical Studies*, ed. A.H. COURATIN and D.H. TRIPP (London, 1976), 142.

29. Cf. PHILON D'ALEXANDRIE (vers 30 av.-45 ap. J.C.), *De specialibus legibus* 2, 147, ed. R. ARNALDEZ et al., *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 24, Paris, 1975, 320-322 ; *De congressu eruditionis gratia* 106, *ibid.*, 16, Paris 1947, 176-178.

30. Cf. CANTALAMESSA, XX-XXI. Pour CLÉMENT D'ALEXANDRIE (vers 202), cf. *Stromata* 2, 11, 51, 2, ed. O. Stahlin, GCS, *Clemens* 2, Leipzig, 1906, 140 ; pour ORIGÈNE, cf. *Contra Celsum* 8, 22, cité *infra* et de nombreux autres textes in CANTALAMESSA, 62-75.

à la vie véritable, et qu'on s'éloigne des plaisirs de la vie qui trompent la multitude, sans nourrir "le désir de la chair", mais en châtiant au contraire son corps et en le réduisant à la servitude, on ne cesse de célébrer la Parascève. En outre, quand on a compris que "le Christ, notre Pâque, a été immolé" et qu'on doit célébrer la fête en mangeant la chair du Logos, il n'est pas d'instant où on n'accomplisse la Pâque, terme qui veut dire sacrifice pour un heureux passage : car par la pensée, par chaque parole, par chaque action, on ne cesse de passer des affaires de cette vie à Dieu en se hâtant vers la cité divine »³¹.

Le *Traité sur la Pâque* (vers 245), édité par O. Guérard et P. Nautin à partir d'un papyrus découvert à Toura (Egypte) en 1941, est encore plus fort :

« Christ a été sacrifié selon la figure de la Pâque mais il n'a pas été sacrifié par les saints, et ainsi la Pâque est la figure du Christ mais non de sa passion... Il dit lui-même que la Pâque est quelque chose de spirituel et non de sensible : "Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas la vie en vous"... Devons-nous alors manger sa chair et boire son sang de manière sensible ? Mais si c'est d'une manière spirituelle qu'il parle, alors la Pâque est spirituelle et non sensible »³².

Ce déplacement au 3^e siècle du sens de *pascha* = *passio* à *pascha* = *transitus* va prévaloir et deviendra déterminant pour la théologie de la fête chrétienne de Pâques³³.

Importance de la typologie baptismale

C'est aussi vrai pour la typologie baptismale en Rom 6. Avec le baptême comme élément permanent de la vigile

31. 8, 22, ed. M. BORRET, S.C. 150 IV, Paris, 1962, 222-225.

32. 12-13. ORIGÈNE, *Sur la Pâque*, ed. O. GUÉRARD, P. NAUTIN (Christianisme antique), Paris, 1979, 176 sq.

33. Cf. MOHRMANN, et CANTALAMESSA, XXI-XXIII, XXV-XXIX.

pascale au 3^e siècle au moins³⁴, la redécouverte de Paul influencera grandement la théologie de Pâques en tant que Pâque des chrétiens aussi bien que Pâque du Christ. Il est impossible de déterminer dans quelle mesure ce changement est dû à un affaiblissement du sens de l'attente eschatologique. Il est clair qu'au 3^e siècle, il n'était pas possible de croire à une imminente parousie et cela a sûrement eu son effet sur la piété liturgique. Mais je doute que cela suffise à expliquer ce qui arrivait, car l'eschatologie n'était pas le seul facteur dans l'évolution et l'interprétation de la liturgie. Deux autres forces au moins sont aussi importantes : les débuts au 3^e siècle d'une mystagogie chrétienne — « d'une théologie de la liturgie », dirions-nous aujourd'hui — et la crise christologique provoquée par l'Arianisme.

MYSTAGOGIE³⁵

Une théologie chrétienne systématique et liturgique apparaît d'abord dans les homélies catéchétiques du 4^e siècle. Fondamentalement, elles étendent à l'intelligence du culte chrétien, la méthode d'exégèse scripturaire systématisée en premier lieu par Origène pour interpréter le culte de l'Ancien Testament. A partir de là, tous les interprètes patristiques de la liturgie souligneront l'un ou l'autre aspect de cette réalité à multiples facettes.

L'école allégorique

Les Alexandrins suivant le penchant exégétique d'Origène pour l'allégorisme, interprétèrent la liturgie par un

34. Sur le moment où le baptême devient une partie permanente de la célébration pascale, voir l'article de HALL (*supra* note 28).

35. Pour une discussion complète du fond et du développement de la mystagogie à partir du 4^e siècle, voir mon article : « The Liturgy of the Great Church ; an Initial Synthesis of Structure and interpretation on the Eve of Iconoclasm », *Dumbarton Oaks Papers* 40 (1980), sous presse.

processus anagogique qui fait que l'on s'élève de la lettre à l'esprit, des rites visibles des mystères liturgiques à un mystère unique qui est Dieu. Cette méthode anagogique est systématisée à la fin du 5^e siècle dans la *Hiérarchie ecclésiastique* du Pseudo-Denys³⁶. Il ne restait plus rien à retrancher à l'historicisme. Pour Denys, la liturgie est une image du combat et du progrès spirituel avec peu de référence à l'économie terrestre du Christ et aucune à sa médiation humano-divine, ni à sa mort salvatrice et à sa résurrection³⁷. L'économie chrétienne n'est pas le modèle de la célébration liturgique. Pour cela, il nous faut nous tourner vers les Antiochiens.

L'école typologique

Les exégètes antiochiens, plus attentifs au sens littéral de l'Écriture, étaient moins enclins que les Alexandrins à interpréter l'Ancien Testament en termes plus allégoriques que typologiques³⁸. La même tendance est manifeste dans leur mystagogie, qui voit les mystères liturgiques principalement comme un portrait des mystères historiques du salut³⁹. Nous le voyons clairement dans les catéchèses baptismales du 4^e siècle et dans les autres écrits de Cyrille de Jérusalem, Jean Chrysostome, et Théodore de

36. PG 3, 369-485. Sur la mystagogie alexandrine et le pseudo-Denys, cf. R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle* (Archives de l'Orient chrétien 9, Paris, 1966), 52-72 ; E. BOULARD, «L'Eucharistie d'après le Pseudo-Denys l'Aréopagite», *Bull. de litt. ecclésiastique* 58 (1957) 193-217 : 59 (1958), 129-169 ; R. ROQUE, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Ps.-Denys* (Théologie 29), Paris, 1954 ; H.-J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt* (Sophia 5), Trier, 1980², 51 sq ; *id.* «Kultsymbolik der byzantinischen Kirche», in *Symbolik der orthodoxen u. orientalischen Christentum*, Stuttgart, 1962, 9-17.

37. *Eccl. hier.* III *passim*, PG 3, 424-45.

38. Sur cette école antiochienne d'exégètes, voir C. SCHÄUBLIN, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* (Theophaneia 23), Cologne-Bonn, 1974.

39. BORNERT, *Commentaires*, 72-82 ; SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie*, 33-38, 36-44.

Mopsueste⁴⁰. Préfigurés dans les types de l'Ancien Testament, les rites sacramentels sont une « imitation » (μίμησις chez Cyrille) ou « mémorial » (ἀνάμνησις chez Jean Chrysostome) des actes de salut de la vie du Christ et une anticipation de la liturgie céleste⁴¹.

Quelle eschatologie ?

Dans ces deux systèmes, la dimension eschatologique de la liturgie n'est pas abandonnée. Mais, chez les Antiochiens, l'accent est mis plutôt sur le culte comme « eschatologie réalisée » de la présence du Ressuscité, dans sa propre expérience, prophétique, de la Pâque des derniers jours.

Les Alexandrins soulignent, eux, une eschatologie morale et individuelle. Le vrai chrétien n'attend pas la Pâque de la Parousie, mais passe continuellement des choses de ce monde à Dieu, se hâtant vers sa cité⁴².

L'INFLUENCE DE L'ARIANISME

L'intérêt pour l'incarnation du Verbe

Plus important pour la théologie liturgique fut l'effet des grands débats christologiques nés de la controverse arienne⁴³. Cette dispute déplaça l'attention de la seconde

40. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, ed. A. PIÉDAGNEL, trad. P. Paris (SC 126), Paris, 1966 ; JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites*, ed. A. WENGER (SC 50), Paris, 1957 ; R. TONNEAU, R. DEVRESSE, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (Studi e testi 145), Vatican, 1949.

41. BORNERT, *Commentaires*, 73 sq. On peut voir l'application la plus large de cette méthode dans les deux dernières homélies (15-16) de Théodore de Mopsueste.

42. ORIGÈNE, *Contre Celse*, cité *supra*. Cf. CANTALAMESSA, XX-XXI.

43. Sur les conséquences de ces controverses dans la liturgie, voir J.A. JUNGSMANN, « The Defeat of Teutonic Arianism and the Revolution

venue du Christ à la Parousie à sa première venue à l'Incarnation⁴⁴ et conduisit à renouveler l'importance attachée à la divinité préexistante du Logos et à son égalité consubstantielle avec le Père : le Christ est médiateur, non comme subordonné au Père dans sa divinité, mais comme homme. Dans la théologie d'Alexandrie, cela eut pour effet d'abaisser l'importance de la médiation du Christ. Chez les Antiochiens, cela amena à donner plus d'importance au sacerdoce du Christ comme appartenant à son humanité⁴⁵. Dans l'interprétation liturgique, l'école d'Alexandrie, plus intéressée par la divinité du Logos, a eu moins à dire sur l'économie historique de l'œuvre salvifique du Christ. Chez les Antiochiens, toujours plus attentifs à l'humanité du Christ et au sens littéral en exégèse scripturaire, cela produisit l'effet opposé : une importance renouvelée sur l'œuvre salvifique de l'humanité du Christ.

La place de la médiation du Christ

Il en résulta la disparition d'un *intermédiaire*, l'homme-Dieu ressuscité, intercédant pour nous maintenant comme grand-prêtre divino-humain, et nous sommes laissés entre les deux pôles, sans passerelle, du dilemme : Dieu et Jésus historique. Le point d'intersection, qui est la base de toute théologie liturgique chrétienne, est précisément la médiation divino-humaine du Seigneur ressuscité qui, dans l'événement liturgique présent, rend actuels à la fois l'œuvre salvifique passée et son accomplissement à venir. Cette tension entre l'anamnétique et l'eschatologique, entre le passé et l'a-venir, est ce que le culte se propose de résoudre, et chaque école tout au long de l'histoire de

in *Religious Culture in the Early Middle Ages*», in *id. Pastoral Liturgy*, New York, 1962, 1-101 ; *id. The Place of Christ in Liturgical Prayer*, New York, 1965, chap. 11-14.

44. Cf. M. MAGRASSI, « Maranatha. Il clima escatologico della celebrazione primitiva ». *Rivista liturgica* 53 (1966), 375.

45. Cf. J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Bd. I, 1 (Freiburg/B., 1955), 99-105, 121 sq, 125 sq, 128 sq, 136 sq, 194.

l'explication de la liturgie s'est heurté à ce problème, chacune à sa manière, pour répondre aux besoins de son temps. Le défi arien a conduit à mettre l'accent sur la divinité chez les Alexandrins. Les Antiochiens, tout en tenant à ce point, étaient davantage attentifs à l'humanité mais, en réponse à l'attaque arienne qui présentait la médiation divine comme subordonnée, les auteurs liturgiques d'Antioche ont élaboré leur symbolisme de la liturgie comme une représentation de l'œuvre du Christ homme⁴⁶.

L'HISTORICISME AVANT L'HISTORICISME

Cela ne signifie pas qu'il n'y avait pas d'« historicisme » liturgique dans l'air. Nous avons déjà vu dans l'utilisation tardive par les Quartodécimans de la chronologie synoptique. Aussi bien la *Tradition Apostolique*⁴⁷ (vers 215) que Cyprien⁴⁸ (258) relie les heures de la prière aux événements de la passion du Christ. La *Didascalie* syriaque du 3^e siècle insiste sur le lien entre le jeûne de la Semaine Sainte et la chronologie de la Passion⁴⁹. Vers 260, la *Lettre à Basilide* de Denys d'Alexandrie, notre source la plus ancienne sur l'origine de la Semaine Sainte, nous fournit un cas extrême du même phénomène⁵⁰.

46. H.-J. SCHULZ (*Die byz. Liturgie*, 34 sq, 28 sq) a noté dans cette même période un renforcement de l'Eucharistie comme mémorial de l'histoire du salut au moyen d'une double extension de l'anamnèse. D'abord, le *texte* liturgique lui-même est développé pour inclure d'autres mystères que la mort et la résurrection. En second lieu, dans l'interprétation de la liturgie, la *notion* d'anamnèse s'étend jusqu'à inclure non plus seulement l'anaphore mais le rite tout entier. Cf. DIX, *The Shape of the Liturgy*, 264 sq.

47. 41, ed. B. BOTTE (LQF 29), Münster, 1963, 90-92.

48. *De Orat.* 34, CCL III, 111-112.

49. V, 10-20, ed. FUNK I, 264 sq, chap. 21; R.H. CONNOLLY, *Didascalia apostolorum*, Oxford, 1929, 178-192.

50. Ed. C.L. FELTOE, *The letters and other Romains of Dionysius of Alexandria* (Cambridge Patr. Texts), Cambridge, 1904, 94 sq.

« Vous m'avez mandé... pour savoir quelle heure est la plus propice pour rompre le jeûne pour clore la Pâque... Et c'est votre plus ardent désir, par conséquent, que cette heure soit présentée avec soin et déterminée avec une exactitude extrême, ce qui, en vérité, est un point de difficulté et d'incertitude. Mais dans ce que vous m'avez écrit, vous avez dégagé, avec beaucoup de clarté et une exacte compréhension des Saintes Ecritures qu'elles ne semblent pas présentes dans le récit qui donne l'heure exacte où il est ressuscité... Mais cependant, même si l'on doit admettre quelque difficulté sur le point de notre recherche, si tous les récits sont d'accord pour dire que la lumière du monde, notre Seigneur, ressuscita cette nuit-là, alors qu'ils divergent sur l'heure, nous devons essayer, avec un esprit large et fidèle, d'harmoniser leurs constatations. »

Alors suit un essai, long et ennuyeux, pour accorder les différents récits évangéliques sur l'heure exacte de la Résurrection de Jésus, après quoi l'auteur porte ce jugement :

« L'affaire se présente ainsi, nous formulons l'exposé et l'explication suivants à ceux qui cherchent un récit exact de l'heure spécifique ou de la dernière heure ou du quart d'heure à laquelle il convient de commencer leur réjouissance pour la résurrection de notre Seigneur d'entre les morts. Ceux qui montrent trop de précipitation se laissent aller à célébrer avant minuit, nous les blâmons comme des gens négligents et sans mesure, comme des gens que leur précipitation fait presque tout abandonner dans leur course, selon le mot d'un sage : ... "dans la vie, ce qui est moins qu'un peu ne compte pas pour peu". »

Voilà un historicisme poussé, cent vingt ans avant qu'Egérie aille en pèlerinage à Jérusalem. Finalement, Gabriel Winkler a démontré sans aucun doute que le stratum sémitique le plus ancien des rites d'initiation syrien et arménien n'avait pas pour modèle le thème eschatologique et la résurrection de Romains 6, mais la consécration messianique de Jésus à son baptême dans le

Jourdain, réactualisée rituellement dans la liturgie du baptême⁵¹.

Le point que j'essaie de souligner à l'aide de ces exemples est que l'histoire de la liturgie et sa mystagogie n'ont pas progressé dans une évolution organique, de « l'eschatologie prénicéenne à l'historicisme constantinien », mais dans une complexité beaucoup plus grande. Alexandrie manifeste une nette dés-historicisation et une propension à spiritualiser en héortologie. Dans la tradition syriaque, le cœur de la Pâque était l'Eucharistie⁵², et même aujourd'hui ce n'est pas Pâques mais le Jeudi Saint qui porte le nom de Pâques dans l'Eglise Syrienne⁵³. C'est dans l'espace dominé par l'école antiochienne plus portée au réalisme, — la Syrie de langue grecque, la Palestine et l'Asie mineure — que nous voyons pour la première fois, sous l'effet de l'« historicisme » se fragmenter l'unité de la fête pascale en une séquence de célébrations qui suivent le déroulement des événements historiques de la passion. Mais c'est là une parmi de nombreuses tendances en lutte dans la Tradition.

AVEC ÉGÉRIE ET ENSUITE

A Jérusalem, la liturgie revit l'Évangile

Egérie décrit les résultats de la rencontre de ce réalisme antiochien avec la découverte des lieux saints : les services liturgiques des stations « en accord avec le jour et le lieu de la célébration »⁵⁴. Est-il vraiment nécessaire d'avancer quelque nouvelle révolution au 4^e siècle dans la conscience

51. *Op cit. supra*, note 28.

52. Cf. CANTALAMESSA, XXIII-XXV.

53. *Breviarium juxta ritum ecclesiae antiochenae syrorum*, pars verna secunda, vol. V (en syriaque), Mossoul, 1892, 140.

54. « *Apta diei et loco* » (25, 10 ; 29, 2 and 5 ; 31, 1). Cf. ETHÉRIE, *Journal de voyage*, ed. H. PÉTRÉ (SC 21), Paris, 1948, 65 et *passim*.

religieuse pour comprendre cela ? N'était-ce pas pour des pèlerins la chose la plus normale au monde d'aller là où Jésus avait fait ou dit ceci ou cela, et de préférence à la date anniversaire de l'événement, de lire sur le lieu même le récit correspondant de l'Écriture et de méditer sur ce qu'il signifiait pour eux ?

Dans une visée demeurée unifiée et mystérique

A ce sujet, Cyrille de Jérusalem, contemporain d'Égérie, tient à dire que de telles pratiques de dévotion n'impliquent pas nécessairement un historicisme rétrospectif qui fragmente le mystère :

« Alors que nous sommes en train de parler du Christ et du Golgotha ici même au Golgotha, il serait aussi plus concevable de parler de l'Esprit Saint dans la chambre haute. Aussi bien, puisque Celui qui est descendu là-bas manifeste la gloire de Celui qui a été crucifié ici, nous parlons ici aussi de Celui qui est descendu là-bas. *Car le culte est indivisible* »⁵⁵.

Plus loin, l'absence chez Égérie d'une fête du Jeudi de l'Ascension (le seul jour dont la date est sûre, dans Actes 1) ou de la célébration de la Cène du Seigneur au Cénacle le Jeudi Saint devrait nous conduire à éviter de crier à l'« historicisme » à chaque station de la Semaine Sainte à Jérusalem.

Signification et influence des liturgies stationnelles

John Baldovin, dans sa nouvelle étude de ces liturgies stationnelles à Jérusalem, tire les conclusions suivantes :

55. *Cat.* 16, 4, PG 33, 924. La question de l'authenticité n'a pas d'importance pour notre argumentation.

« ... A la fin du 4^e siècle, aucun effort n'a été fait pour établir le lieu de la dernière Cène ou pour l'intégrer dans la liturgie de Jérusalem. Mieux, l'église "cathédrale" de la cité sert de lieu de célébration depuis le commencement de la Pâque qui forme comme un tout. Cela signifie que toute la célébration forme une sorte d'*inclusion* qui commence et s'achève au complexe de sanctuaires du Golgotha. La motivation ici est aussi bien ecclésiale qu'historique.

Le second aspect des liturgies de la Grande Semaine est que la procession qui descend du Mont des Oliviers et se termine sur l'emplacement de la Croix, le matin du Vendredi Saint, ne parvient pas réellement à être une totale reconstitution historique de la Passion. La procession ne fait pas le détour par chez Caïphe ou Pilate mais va plutôt tout droit, en descendant la route principale Est-Ouest, jusqu'au Golgotha. Il n'est pas déraisonnable de tirer argument de ce fait que la procession elle-même était aussi importante que les faits historiques des stations qu'elle comportait, même si l'on ne peut nier le caractère historique de cette liturgie dans son ensemble »⁵⁶.

J'ai déjà souligné la signification importante (et fort négligée) des offices stationnaires dans le développement de la liturgie urbaine au 4^e siècle⁵⁷, et je pense qu'ils ont joué un rôle aussi bien dans l'évolution de la Semaine Sainte à Jérusalem que dans la formation d'une nouvelle mentalité de caractère historicisant.

Le processus à l'œuvre pour les autres fêtes chrétiennes

J'ai pris la Pâque comme exemple parce que, pendant des siècles, le cycle de Pâque a été la seule célébration dominicale annuelle. Mais des forces analogues étaient au

56. Dissertation de l'université de Yale, sous la direction du Pr Aidan Kavanagh, citée avec la permission de l'auteur.

57. « How Liturgies Grow : The Evolution of the Byzantine "Divine Liturgy" », *Orientalia christiana periodica* 43 (1977), 357, 364 sq.

travail dans les origines et le développement du cycle de la Nativité-Epiphanie et de sa théologie. Ces fêtes furent introduites au 4^e siècle pour des raisons apologétiques et non à cause d'une impulsion « historicisante » à célébrer l'anniversaire de la naissance et du baptême de Jésus. Un examen des sources concernant les origines et le sens de ces deux fêtes montrent que toutes deux avaient le même objet de célébration : c'est le mystère de la manifestation de Dieu en Jésus, et non pas des événements, qui était manifesté et servait de scénario pour l'anamnèse liturgique.

C'est ainsi que le processus s'est poursuivi. Augustin (430) considérait la Pâque seule comme un « mystère ». Toutes les autres fêtes étaient « mémoriaux »⁵⁸. Plus tard les Pères, comme Léon le Grand (440-441) élargirent le concept de « mystère » en incluant les autres commémorations des mystères de notre Seigneur⁵⁹. Est-ce « la victoire de l'école "historicisante" », comme Huber le voulait ?⁶⁰. C'était au mieux une pauvre victoire. Après tout, même au temps de Léon le Grand, l'Eglise Romaine continue à lire à Pâques tout le récit de la Passion⁶¹.

Pour un réexamen de la piété populaire « historicisante »

J'ai toujours senti que le véritable historicisme dans la piété, contre lequel on s'insurge aujourd'hui, — le petit Jésus dans la crèche de Noël, les processions au tombeau du Christ le Vendredi Saint, le chemin de croix qui exprime une dévotion tronquée à la Passion, etc. — a pris racine longtemps après Egérie, dans la piété historicisante qu'on appelle « franciscaine » et dont les origines ont été si bien

58. Cf. ce qui est peut être le plus ancien traité de théologie liturgique, AUGUSTIN, Ep. 55 à ce laïc importun de Januarius (CSEL 34, 169 sq). Cf. G. HUDON, « Le Mystère de Noël dans le temps de l'Eglise d'après S. Augustin », *LMD* 59 (1959), 60-84.

59. Cf. J. GAILLARD, « Noël, *memoria* ou mystère ? » *LMD* 59 (1959), 37-59.

60. *Passa u. Ostern* (*supra*, note 5), 183 sq.

61. *Sermo* 59, 1, LÉON LE GRAND, Sermons III, ed. R. DOLLE (SC 74), Paris, 1961, 128 sq.

décrites par Jungmann⁶². Mais, même vis-à-vis de ce haut Moyen Age malmené en Occident, des études récentes montrent que ce que l'on a dit sur l'historicisme dans la piété populaire a besoin d'un regard nouveau de la part de ceux qui veulent bien étudier les sources au lieu de répéter des clichés⁶³.

L'historicisme, un élément parmi d'autres

Je ne suis pas en train de miner l'idée qu'il y avait de l'historicisme. Il y en a des signes partout : le choix éventuel de l'Épiphanie et de la Pentecôte comme fêtes baptismales, la séparation du Jeudi de l'Ascension d'avec la fête de la Pentecôte⁶⁴, la réduction de l'évangile du matin de Pâques au récit de la résurrection selon le lectionnaire arménien de Jérusalem au 5^e siècle⁶⁵, etc... Mais l'historicisme n'est qu'un fil dans un plat de spaghetti. Il y en a des signes longtemps avant qu'Egérie vienne sur la scène, il est loin d'avoir trouvé son achèvement bien après elle, et il a été forcé d'entrer en compétition avec d'autres tendances vers un net décrochement de l'historicisme.

De plus, il fait partie d'un problème plus vaste, manifesté dans tous les domaines de la théologie patristique, et pas seulement en liturgie. L'Ancien Testament préfigurant le Nouveau, accompli dans le Christ, vécu et célébré dans l'Eglise, image et mesure du Royaume encore

62. «The Defeat of Teutonic Arianism», cité *supra*, note 43. Voir aussi l'étude intéressante de A. KOLPING, «Amalar von Metz und Florus von Lyon, Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis», *ZkTh* 73 (1951), 424-464.

63. Cf. J. LECLERCQ, «La dévotion médiévale envers le crucifié», *LMD* 75 (1963), 119-132 ; F. VANDENBROUCKE, «La dévotion au crucifié à la fin du Moyen Age», *ibid.*, 133-143.

64. Cf. R. CABIÉ, *La Pentecôte. L'évolution de la cinquante pascalle au cours des cinq premiers siècles* (Bibliothèque de liturgie), Paris, Desclée, 1965, 181 sq.

65. Il avait compris aussi le récit de l'ensevelissement (Mc 15, 42-16, 8) mais il a été réduit à Mc 16, 2-8. A. RENOUX, *Le codex arménien Jérusalem 121*, I : Introduction, PO 35, 156.

à venir ; la Pâque : Pâque des juifs, Pâque de Jésus, Pâque de l'Eglise, Pâque de la Parousie ; présence et absence ; l'accompli et le pas-encore ; eschatologie réalisée et eschatologie à venir : ces différents niveaux et les tensions autour de chacun d'eux sont enracinés dans l'ensemble de la Tradition⁶⁶. Comment les équilibrer ? C'est la base de toute exégèse mystagogique et chrétienne depuis le Nouveau Testament. Ce que nous trouvons à travers l'histoire de la théologie et de la liturgie chrétiennes, ce sont des synthèses variées et des réajustements de leurs facettes à chaque tour du même kaléidoscope, les Alexandrins d'un côté, les Antiochiens de l'autre, les Pères grecs et latins d'une façon, les Pères syriaques et arméniens d'une autre.

Le mystère du culte : le Christ

Je pense qu'il est inutile de chercher à regarder en arrière pour retrouver la tradition originelle, parce qu'elle n'existe pas. Car le Nouveau Testament n'est pas une histoire de Jésus mais un *livre d'interprétation* de sa pensée pour le *Sitz im Leben* de son temps. Dans tout son développement, le calendrier continue ce processus. Je ne prétends pas vouloir dire que chaque étape a été bien équilibrée dans un ensemble organique. Ce n'est pas vrai, même dans le Nouveau Testament lui-même. Je ne dis pas non plus que tout est relatif. Car le fondement commun de toutes les fêtes chrétiennes orthodoxes est clair, c'est Jésus Christ qui a vécu, qui est mort et qui est ressuscité pour notre salut.

Mais les chemins symboliques et concrets, choisis pour exprimer cette réalité, sont multiples dès le début. Ainsi, en étudiant l'héortologie chrétienne, nous devons accepter la diversité, sans essayer de tout homogénéiser dans une synthèse, mais en évitant en même temps des disjonctions

66. Je traite cette question plus au long dans l'article cité *supra*, note 35.

excessives telles que : *dort Passa, hier Ostern*⁶⁷ («ici mystère, là histoire»). Car, si «le mystère, c'est le Christ au milieu de vous» (Col 1, 27), la communication de cette réalité est cependant inséparablement liée à l'histoire.

Bref, je pense que le sens de chaque fête, dimanche inclus, est une synthèse, le terme d'un développement et non son commencement. Quand nous nous tournons vers le commencement, ce que nous trouvons, ce n'est pas une synthèse primitive, mais plusieurs courants. En choisir un de préférence, c'est assurément légitime aussi longtemps qu'on admet que ce choix personnel ou cette préférence ne fait pas une théologie et encore moins une tradition. Car, si on prend pour la tradition *quod semper et ubique et ab omnibus*, en ce qui concerne l'héortologie chrétienne, on ne trouve rien de tel.

Robert TAFT, s.j.

67. C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern noch der auferstehung* (TU 43), Leipzig, 1919, 579, cité in CANTALAMESSA, XV.