

La Maison-Dieu, 126, 1976, 7-23.

Irénée-Henri DALMAIS, o.p.

LA BIBLE VIVANT DANS L'ÉGLISE

Proclamation liturgique, prédication et imaginaire biblique

LE corpus biblique s'est constitué avant tout en fonction d'une proclamation et d'une écoute communautaire. La Bible, prise comme un tout, est *le* Livre d'une assemblée (synagogue) convoquée (ecclesia) par et pour l'écoute de cette Parole qu'elle reçoit comme « Parole de Dieu », normative pour sa foi comme pour sa conduite. C'est à ce titre et sous cette forme que l'Eglise du Christ a reçu de la Synagogue le corpus qu'elle appellera « Ancien Testament », y joignant bientôt des écrits que

* On trouvera d'abondantes indications bibliographiques sur divers points abordés dans ces pages en se référant aux ouvrages ou aux études suivants : J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, Paris: Cerf (coll. « Lex Orandi », 11), 1951. — C. VAGAGGINI, *Initiation théologique à la liturgie*, adapté de l'italien [Il senso teologico della Liturgia, Saggio di liturgia teologica generale, 1958²] par Ph. ROUILLARD et R. GANTOY, Bruges: Abbaye Saint-André, 1959-1963, 2 vol.; sur ces questions, voir surtout, t. II, pp. 12-49. — A.-G. MARTIMORT (ed.), *L'Eglise en prière*. Introduction à la liturgie, 3^e éd., revue et corrigée, Paris/Tournai: Desclée et Cie, 1965, « I^{re} Partie, Section I. Structure et lois de la célébration liturgique, Ch. III. Le dialogue entre Dieu et son peuple et Ch. IV. Les signes », pp. 117-189. — L. DEISS, *Vivre la Parole en communauté*, Paris: Desclée De Brouwer, 1974.

On se reportera aussi aux bibliographies critiques parues dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft...* hrsg. von O. CASEL, Münster: Aschendorff, 1921-1941; depuis 1950, *Archiv für Liturgiewissenschaft*, Regensburg, F. Pustet.

saint Justin dénomme excellemment « Mémoire des Apôtres » et qu'on désignera plus habituellement comme « Nouveau Testament ». En conséquence, la liturgie chrétienne tout entière — dans sa constitution comme dans son développement — peut être considérée comme une actualisation du message biblique proclamé, médité communautairement, célébré par des chants des prières, des monitions et des rites. Dans cette actualisation une place privilégiée doit être reconnue à l'homélie qui interprète en fonction de la situation concrète de l'assemblée liturgique les textes qui ont été proclamés et les rites de la célébration. Les représentations figurées et les symboles dessinés, peints ou sculptés dans l'édifice qui sert de cadre à la célébration sont également une part importante de cette actualisation liturgique. Les retentissements s'en prolongeront bien au-delà de la célébration liturgique proprement dite, et sans qu'il soit en bien des cas possible de tracer des limites précises. Qu'on songe, par exemple, au rôle des « liturgies dramatisées » dans la naissance du théâtre chrétien, comme pour ce qui est de la littérature et des arts plastiques.

Il ne saurait être question de suivre en quelques pages les retentissements du texte biblique dans la célébration liturgique qui s'est orchestrée à partir de lui. On voudrait seulement — à partir de la proclamation du texte lui-même, qui ne devrait manquer en aucune d'elles — attirer l'attention sur quelques-unes des formes sous lesquelles il continue à retentir, fut-ce de manière si voilée qu'elle en devient difficile à percevoir. Si, en effet, l'homélie est — en règle générale — en relation immédiate avec l'Écriture comme en témoignent la constitution et l'organisation des anciens homiliaires, c'est aussi à la source biblique qu'a très habituellement puisé le répertoire lyrique dont se sont enrichies les diverses liturgies, notamment celles de l'Orient. Il en est allé de même pour l'euchologie qui a connu en Occident un si large développement. Mais ce sont aussi bien des gestes et des rites qui ont été interprétés en référence à la Bible, lors même qu'ils ne lui doivent pas leur origine. Sous cette diversité de formes c'est bien la Parole de Dieu, telle qu'elle fut transmise par les prophètes et les apôtres, qui ne cesse de se répercuter dans l'Église. Et, lorsque le contact avec elle se perd, on risque fort que ne retentissent à sa place des paroles humaines qui ne sauraient être « Esprit et Vie ».

I. LES LECTURES BIBLIQUES ET LEUR INTERPRÉTATION DANS LES LITURGIES CHRÉTIENNES

Dans les assemblées aux premiers siècles

Si importante que fût la place faite aux lectures bibliques dans les assemblées chrétiennes des premiers siècles, nous ne disposons que de maigres informations sur le choix et la disposition de ces lectures. Dans sa description bien connue de la célébration dominicale à Rome aux environs de 150, saint Justin nous dit seulement : « On lit les mémoires des apôtres et les écrits des prophètes, autant qu'il y a lieu. Quand le lecteur a fini, celui qui préside prend la parole pour avertir et exhorter à imiter ces beaux enseignements¹. » De ce texte et surtout des homélies bibliques des plus anciens Pères qui prennent forme de commentaires de l'ensemble d'un livre, J.-A. Jungmann² pense pouvoir conclure que l'usage ordinaire fut longtemps celui d'une « lecture continue ». Et il ajoute :

« C'est ainsi que le peuple acquit une connaissance très étendue de l'Écriture sainte, si étendue que les Pères pouvaient faire sans cesse dans leurs sermons des allusions à quantité de passages de la Bible, et surtout aux figures et aux types de l'Ancien Testament. Le résultat fut qu'un abondant trésor de figures et de types dans lesquels le Christ et son œuvre étaient annoncés devint familier au chrétien moyen. Dans leurs homélies, les Pères interprétaient l'Ancien Testament non pas principalement selon le sens littéral, mais bien davantage selon le sens typique, figuratif, en vertu de ce principe : « Le Nouveau Testament est latent dans l'Ancien, et l'Ancien devient patent dans le Nouveau. » ... Les effets d'une telle manière de penser sont déjà visibles dans les peintures des catacombes, qui, en des variations toujours neuves, représentent ces thèmes et donc toujours le même et unique thème : le Christ et son œuvre. Mais à la base de tout cela, il y avait la connaissance de l'Écriture, devenue le bien commun de tous les chrétiens grâce aux homélies données dans la liturgie. »

1. Cf. S. JUSTIN, *Apologie I*, 67, 2 [L. PAUTIGNY (ed.), Paris: Picard (coll. « Textes et documents », 1), 1904, p. 142].

2. Cf. J.-A. JUNGSMANN, *La liturgie des premiers siècles, jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand*, Paris: Cerf (coll. « Lex Orandi », 33), 1962, p. 257.

Si nous pouvions considérer comme un usage général celui dont témoignent les homélies d'Origène, il y aurait lieu de considérer qu'aucun texte de l'Écriture n'aurait fait l'objet d'un choix particulier, mais que — selon la monition évangélique — on s'attachait à scruter dans leur ensemble la Loi et les Prophètes pour en recevoir le témoignage sur l'œuvre de salut accomplie dans le Christ. Il y a lieu néanmoins de penser que très tôt une sélection fut faite — conformément d'ailleurs à l'usage synagogaal pour la lecture des extraits prophétiques — et qu'un discernement s'établit entre une lecture continue et commentée, faite au cours de synaxes particulières tenues le matin ainsi qu'en témoigne la *Tradition Apostolique*³, et les lectures faites au cours des synaxes dominicales ou festives, dans le cadre de la célébration eucharistique. Tel est en tous cas l'usage dont témoignent dans leur diversité toutes les traditions liturgiques que nous pouvons connaître. Il semble qu'assez tôt des lectures plus prolongées, et notamment celle des livres historiques de l'Ancien Testament et des Sapientaux furent réservées pour des veillées, vespérales, nocturnes ou matutinales qui — dès le 4^e siècle — n'étaient guère fréquentées que par les chrétiens les plus fervents, ces « zélés » (*spoudaioi*) et ces « solitaires » (*monazontes*) dont il est difficile de préciser l'exacte figure. Mais on ne cessera d'encourager les chrétiens, et en particulier les femmes qui ne pouvaient aisément participer à ces réunions, à se livrer en leur particulier à la lecture continue des Écritures⁴.

C'est d'abord en fonction de la proclamation dans l'assemblée que furent faites les diverses traductions de l'Écriture, comme cela avait d'ailleurs été le cas pour la traduction communément reçue (Septante) dans les synagogues de la diaspora hellénistique. L'influence qu'exerceront ces traductions dans la christianisation des langues en usage parmi les diverses communautés chrétiennes et, au travers d'elle, dans la formation et l'évolution de langues nouvelles, ne saurait être majorée non plus que le retentissement qu'elles ont eu sur l'interprétation des textes bibliques. La fami-

3. Cf. Chapitres 35 et 41.

4. Cf. D. GORCE, *La « Lectio divina » des origines du cénobitisme à saint Benoît et Cassiodore, I Saint Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain*, Wépion-sur-Meuse: Monastère du Mont-Vierge/Paris: Picard, 1925.

liarité même avec des modes d'expression et des particularités de vocabulaire fréquemment entendues et répétées au cours des célébrations liturgiques contribuèrent à les rendre intangibles, fussent-elles inexactes ou assez maladroitement choisies. C'était en particulier le cas pour les psaumes et pour les textes évangéliques. On sait comment les traductions nouvelles entreprises par saint Jérôme sur les textes originaux durent pactiser avec les usages reçus et comment la liturgie imposa ses exigences à la constitution de la Vulgate latine aussi bien que du texte usuel de la Septante et des versions syriaques. Les textes qui n'étaient que rarement employés dans la liturgie, et plus encore ceux qui n'y trouvaient pas place, purent être l'objet de traductions plus indépendantes au regard de ces contraintes. Et, en retour, la langue des versions bibliques contribua pour une grande part à modeler celle des nouvelles compositions liturgiques.

Influence de la liturgie sur les cultures nouvelles

Ainsi, au moment où s'accélère la christianisation de l'empire romain, c'est-à-dire dans la seconde moitié du 3^e siècle et surtout au cours des 4^e et 5^e siècles, les lectures bibliques qui tiennent encore une part prédominante dans la vie liturgique des Eglises interviennent au premier chef dans la constitution de cultures nouvelles, tant pour ce qui est de la langue que pour le renouvellement de l'imaginaire et pour la pensée elle-même. En Occident où — à de rares exceptions près — le latin demeure seul en usage dans la liturgie, cette influence s'exercera surtout par la médiation du clergé et des moines qui lisent, commentent et interprètent les Ecritures à partir de la tradition des Pères. Par contre, dans les diverses régions de l'Orient chrétien, l'usage du grec est très tôt concurrencé, non seulement dans la liturgie des communautés rurales, mais aussi dans les monastères, par des langues locales : syriaque, copte, puis arménien et éthiopien en attendant le slavon. Or, il s'agit au départ de dialectes, souvent très localisés qui — du fait de leur emploi dans la liturgie — vont acquérir le statut de langues littéraires et connaître de ce fait une extension souvent considérable. Tel fut notamment le cas pour le syriaque et le slavon ecclésiastiques. Par contre, en Egypte, ce n'est que tardivement, et alors qu'il n'était déjà plus une langue d'usage courant, que le copte bohairique (Basse-Egypte) s'imposera comme seule

langue liturgique aux dépens du Saïdique (Haute-Egypte). Et cette situation n'est pas sans relation avec l'usage de diverses versions bibliques.

A partir des 5^e-6^e siècles, d'autre part, la lecture liturgique du texte continu des livres bibliques cède de plus en plus universellement la place à un choix relativement restreint de péricopes, et cela même pour le Nouveau Testament dont pourtant la lecture est de plus en plus privilégiée, sinon parfois même exclusive. Les raisons de ce choix et la constitution progressive de lectionnaires, résistent dans la plupart des cas à toute tentative d'explication. Des éléments divers, et sans doute une large part d'arbitraire, sont à l'origine des situations que nous pouvons connaître par les listes conservées jusqu'à nous ou par les allusions des homélistes. Particulièrement intéressant et significatif est le cas de l'organisation des lectures bibliques de l'Eglise de Jérusalem. Elle nous est heureusement assez bien connue, dès la première moitié du 5^e siècle, par les lectionnaires arméniens qui l'ont adoptée à cette époque⁵, puis — pour les siècles suivants — par des Lectionnaires géorgiens et enfin par les « Typika » ou règles d'offices, originaires des monastères de Palestine. Or, du fait des pèlerinages et du rayonnement des Lieux-Saints, les usages hiérosolymitains ont largement influencé l'organisation liturgique tant en Occident qu'en Orient. Il faut au moins signaler, en raison de son intérêt catéchétique, le choix de dix-neuf lectures scripturaires déjà commentées par saint Cyrille (c. 348) pour l'instruction des catéchumènes.

Des lectures quadragésimales aux vigiles

D'une manière générale, d'ailleurs, le choix des lectures quadragésimales, en raison principalement de la préparation au baptême, paraît l'un des éléments les plus anciens et les plus fermes de la constitution des lectionnaires. Son évolution a pu

5. Cf. A. RENOUX, « Le Codex arménien. Jérusalem 121 », *Patrologie orientale* 35/1, Paris: Didot, 1969. Voir aussi une étude antérieure, A. RENOUX, « Un manuscrit du Lectionnaire arménien de Jérusalem (Cod. Jerus. arm. 121) », *Muséon* 74, 1961, pp. 361-385 ; 75, 1962, pp. 385-398.

être étudiée, pour le rite romain, à partir des 5^e-6^e siècles⁶. On y voit interférer avec le fond le plus ancien, lié à la préparation au baptême, des lectures choisies en fonction du caractère pénitentiel du carême, d'autres plus récentes s'expliquent par le titulaire, la localisation ou quelque autre allusion relative à l'église dans laquelle se célébrait la « station » du jour. Enfin, lorsqu'on voulut compléter un cycle quotidien de lectures, on se contenta parfois de prendre une péricope, plus ou moins arbitrairement découpée, proche de celle qui serait lue la veille ou le lendemain. Or, la répartition des lectures quadragésimales représente un cas privilégié. Pour d'autres temps liturgiques, pour les dimanches ordinaires et surtout pour le sanctoral, leur choix est encore plus difficile à expliquer. D'autant que les listes conservées manifestent des chevauchements, des déplacements, des abréviations qui altèrent profondément la disposition originelle. On comprend que, pour satisfaire la demande instamment formulée par le Concile de Vatican II, la réorganisation de la liturgie romaine ait entraîné la constitution d'un lectionnaire entièrement nouveau, avec son triple cycle : dominical, quotidien et sanctoral. On a voulu ainsi assurer la fréquentation liturgique de l'ensemble du Nouveau Testament et des passages les plus significatifs de l'Ancien, notamment de ceux auxquels il est fait référence dans les textes néotestamentaires et de ceux auxquels la tradition a reconnu une valeur typologique plus accentuée. La proclamation liturgique de ces textes et leur interprétation homilétique devrait assurer à l'ensemble du peuple chrétien cette base solide de culture biblique qui fut la sienne à l'époque patristique et sur laquelle seulement peut s'élaborer la réflexion théologique. On sait que, dans la tradition romaine depuis le haut Moyen Age, cette fréquentation des textes bibliques et de leur interprétation patristique était en outre assurée, dans le cadre liturgique, par les lectures vigiliales des matines et par les « répons » qui les suivaient. La réforme liturgique de Vatican II a voulu sauvegarder cette tradition en l'adaptant aux conditions présentes, par l'instauration d'un « office de lectures » dans lequel trouvent place, à côté des textes bibliques eux-mêmes, un choix de textes d'auteurs chrétiens qui élargit

6. Cf. A. CHAVASSE, « La structure du Carême et les lectures des messes quadragésimales dans la liturgie romaine », *La Maison-Dieu* (31), 1952, pp. 76-119.

et renouvelle l'héritage transmis par les anciens homiliaires patristiques en maintenant une place importante au commentaire spirituel des lectures scripturaires.

La lecture biblique dans les traditions orientales

La part ainsi faite à la proclamation liturgique des Ecritures dans la tradition romaine apparaît plus grande que dans toute autre liturgie. Pour s'en tenir aux rites orientaux actuellement en usage — puisque les anciennes liturgies occidentales latines ont été presque complètement supplantées par le rite romain — les lectures bibliques proprement liturgiques se rencontrent presque uniquement dans le cadre de la célébration eucharistique. De l'ancienne tradition monastique qui, au dire de Cassien⁷, faisait largement place aux lectures scripturaires, l'Eglise copte n'a conservé, en dehors des temps de jeûne et de la Semaine de la Passion, qu'une brève lecture de l'évangile à chacune des heures de son office quotidien ; les jours où l'on célèbre l'Eucharistie il y a en outre, à l'*Offrande de l'encens* du soir et du matin, une lecture de l'Apôtre Paul (Boulos) et une de l'Evangile. Mais, durant les Jours de Jonas, le Carême et surtout la Grande Semaine de la Passion, on fait de longues lectures vétérotestamentaires de la Loi et des Prophètes. Il semble même que, durant la Semaine de la Passion, ç'eût été parfois l'usage de faire une lecture continue de toute la Bible, commençant par la Genèse au Dimanche des Palmes pour achever par une lecture dramatisée de l'Apocalypse à la mi-journée du Samedi-Saint. Dans le cadre de la célébration eucharistique, il y a normalement quatre lectures du Nouveau Testament : Epîtres catholiques, Actes, l'Apôtre (S. Paul), Evangile.

Dans la tradition syrienne orientale (chaldéenne) qui ne semble pas connaître de lectures pour l'office des Heures, il y a également quatre lectures au cours de la célébration eucharistique, mais les deux premières sont prises de l'Ancien Testament : Loi et Prophètes parfois Actes des Apôtres ; les deux autres du Nouveau : l'une étant habituellement prise dans les Epîtres de S. Paul, l'autre toujours dans les Evangiles. Les lectures anciennement

7. Cf. Jean CASSIEN, *De institutis coenobiorum*, II, 7 [M. PETSCHENING (ed.), Vienne: Tempsky (CSEL, 17), 1888, p. 22].

prévues durant les temps pénitentiels et notamment le Carême, ont laissé quelques traces, ainsi que les commentaires d'inspiration patristique.

Les Syriens occidentaux (Jacobites) ont porté à six le nombre des lectures proclamées au cours de la célébration eucharistique. Trois sont prises de l'Ancien Testament : Loi, Prophètes, Ecrits, (Sapientiaux), conformément à la disposition de la Bible hébraïque. Les trois autres du Nouveau Testament : Actes ou Epîtres catholiques, Apôtre, Evangile. L'acclamation qui accueille ces trois dernières lectures souligne la signification propre qui leur est reconnue. Il faudrait également tenir compte de la place faite aux textes scripturaires dans les diverses célébrations sacramentelles et notamment à l'occasion du baptême.

C'est sans doute dans les rites byzantin et arménien que la place actuellement faite à l'Écriture dans la liturgie est la plus restreinte. Toute lecture de l'Ancien Testament se trouve absente de la liturgie eucharistique. On en trouve seulement deux du Nouveau Testament, la première prise des Actes durant le Temps pascal, des Epîtres catholiques durant les semaines de préparation au Carême, de l'Apôtre (S. Paul) pour le reste de l'année ; la seconde lecture, prise des Evangiles en fait la proclamation presque continue en commençant par Jean durant le Temps pascal et en poursuivant par Matthieu, Luc et Marc. L'Apocalypse n'est jamais lue dans un cadre liturgique. En dehors du Carême l'Ancien Testament n'est proclamé que de manière très fragmentaire au cours de Vêpres qui ouvrent la célébration des jours de fête. Mais, durant le Carême et la Semaine de la Passion, on trouve de longues lectures de la Genèse, de l'Exode, des Proverbes et de Job, témoins de celles qui servaient de cadre à l'instruction des catéchumènes.

Il faut enfin souligner un élément commun à diverses liturgies et qui semble bien trouver son origine dans l'usage de Jérusalem : le florilège de lectures scripturaires proposées au cours de la vigile pascale. Par leur nombre, leur étendue et surtout leur choix, elles présentent comme un condensé de toute l'économie du salut et s'enracinent probablement dans la célébration pascale du judaïsme palestinien, comme paraît en témoigner le « Poème

des quatre nuits » conservé dans l'ancien Targum palestinien⁸. Le choix s'est, certes, diversifié, selon les traditions ; le nombre des lectures a tendu à diminuer, mais par ailleurs des interférences se sont produites — dues surtout à l'influence d'usages monastiques — en sorte que les documents les plus récents témoignent de traditions composites et de surcharges. Il semble que l'usage ancien de Jérusalem ait comporté douze lectures, celui de Constantinople : sept, celui de Rome : six. Mais le rite byzantin tardif propose quinze lectures et la liturgie romaine postcarolingienne en avait douze. Certaines se retrouvent toujours et partout, notamment le premier chapitre de la Genèse la traversée de la Mer Rouge et, le plus souvent, le sacrifice d'Abraham (Gn 22, 1-20). Si le choix de la seconde péricope, comme aussi de celles du Déluge — rarement absente — s'explique aisément par le caractère pascal de la célébration et par la typologie baptismale, les autres relèvent d'une typologie plus complexe qui s'éclaire par les interprétations patristiques. C'est là un exemple particulièrement caractéristique de la nécessité de recourir à des interprétations pour comprendre le choix de nombreux textes bibliques dans les liturgies.

II. BIBLE ET RÉPERTOIRE LYRIQUE DE LA LITURGIE

Ce n'est pas seulement par la lecture qui est faite de nombreux textes scripturaires que la Bible tient une place de choix dans l'organisation des liturgies chrétiennes. Ces lectures se préparent et se prolongent tant par des acclamations que par la méditation communautaire. Dans l'un et l'autre cas on a largement puisé dans le répertoire lyrique que constituent le psautier, les cantiques et autres acclamations que l'on peut extraire tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Ce répertoire est d'ailleurs resté longtemps ouvert. Plusieurs de ses éléments, tant à l'intérieur du psautier qu'en dehors de lui sont constitués de pièces anthologiques ou d'adaptations de compositions antérieures. D'autres s'y sont ajoutées qui ont été plus ou moins largement en usage dans les plus anciennes communautés chrétiennes. Certaines ont

8. Cf. R. LE DÉAUT, *La nuit pascale*, Rome: Institut biblique pontifical (coll. « Analecta biblica », 22), 1963, 424 p.

trouvé place dans le Nouveau Testament tels les trois cantiques évangéliques, auxquels les diverses liturgies ont réservé une place de choix, ou les hymnes que l'on peut extraire des Epîtres et auxquelles la liturgie romaine rénovée fait maintenant place pour l'office du soir comme c'était le cas depuis les temps les plus anciens et dans toutes les liturgies pour certains cantiques au moins — pris de l'Ancien Testament — et chantés au cours de l'office du matin. Deux d'entre eux, le cantique de Moïse (Ex 15, 1-18) et le cantique des Trois Enfants (Dn 3, 56-88) se retrouvent dans toutes les liturgies, étroitement unis aux deux « Hallel » (Ps 135 et Ps 148-150) mais un choix beaucoup plus ample se retrouve déjà dans les plus anciens manuscrits de la Septante sous le nom de *Livre des Odes*. La tradition byzantine ancienne en utilisait une quinzaine avant de les ramener à neuf selon l'usage monastique palestinien. La liturgie romaine qui, longtemps, n'en avait comporté que sept selon le nombre des jours de la semaine, en propose maintenant jusqu'à vingt-sept. D'autres compositions, sans doute un peu moins anciennes, se retrouvent dans des Apocryphes (Prière de Manassée, IV Esdras) ou sont attestées dès le troisième siècle au moins ; c'est le cas pour les deux doxologies du matin et du soir. La première, notre « Gloire à Dieu au plus haut des cieux » est connue de la plupart des liturgies tant en Orient qu'en Occident ; la seconde : « Joyeuse lumière » ne s'est maintenue que dans le rite byzantin et dans les rites apparentés.

Hymnodie biblique et hymnographie liturgique

La transition est d'ailleurs insensible entre cette hymnodie biblique ou paléochrétienne et les compositions nouvelles qui n'ont cessé de fleurir, notamment dans les chrétientés syriennes tant de langue grecque que de langue syriaque. Elles constituent le terrain privilégié d'une hymnographie surabondante, toute tissée de réminiscences bibliques. Malgré la méfiance dont furent très tôt l'objet des compositions que leur caractère populaire et l'imprécision chatoyante de leur style rendaient suspectes aux plus exigeants, elles en vinrent à supplanter pour une large part — dans les Eglises syriennes tout au moins — les textes bibliques eux-mêmes. N'en proposaient-elles pas un commentaire lyrique et une interprétation chrétienne monnayant les enseignements des Pères ? C'est, de fait, une véritable catéchèse d'inspiration biblique

qui n'a, sous cette forme lyrique et soutenue par des mélodies populaires, cessé de nourrir les chrétientés syriaques et byzantines. Le développement cérémoniel de la liturgie, notamment la place grandissante faite aux cortèges et aux processions, donnèrent occasion à des formes nouvelles de chant liturgique pour lesquelles on puisa également tant dans le répertoire biblique que dans les compositions déjà reçues ou suscitées par ces besoins nouveaux. A côté de l'hymnographie syro-byzantine il faut d'ailleurs mentionner au moins l'hymnographie éthiopienne qui lui a, certes, beaucoup emprunté — directement ou par l'intermédiaire de la tradition copte, d'ailleurs beaucoup plus sobre — mais dont les compositions propres, par leur lyrisme débordant et d'une inspiration typiquement africaine dans sa manière d'utiliser les textes bibliques, semblent annoncer déjà les négro-spirituels.

Compositions populaires et imaginaire dans la liturgie latine

Le christianisme d'expression latine est loin d'avoir donné une place comparable à l'interprétation lyrique de la Bible. La tradition romaine s'est montrée à cet égard singulièrement réservée, voire réticente. A diverses reprises elle a tenté d'interdire l'usage dans la liturgie de chants dont le texte ne serait pas — à de rares exceptions près — emprunté directement à la Bible elle-même. Les hymnes auxquelles elle a finalement consenti à faire une place restreinte, relèvent d'une conception toute différente de celle de l'hymnodie biblique orientale. Par contre, les proses, tropes et séquences qui ont fleuri au Moyen Age, notamment dans le monde germanique, s'apparentent souvent à ce type d'hymnodie. Leur typologie, souvent déconcertante et parfois bien artificielle — ce qui est également le cas dans bon nombre de « canons » byzantins tardifs —, dénote du moins une étonnante familiarité tant avec le texte biblique de la Vulgate qu'avec les interprétations patristiques transmises par des compilateurs comme Bède ou Raban Maur et par les Gloses qui en monnayaient l'essentiel. On est encore loin d'avoir inventorié comme il conviendrait ces textes, souvent fastidieux, mais par l'intermédiaire desquels s'est vulgarisée une part importante de l'héritage patristique. Avec les peintures, sculptures et autres représentations issues de la même veine, ils ont grandement contribué à alimenter

l'imaginaire chrétien. Or, presque rien n'en a été retenu depuis la réforme tridentine ; du moins pour l'usage liturgique proprement dit, car les motets et autres compositions qui n'ont cessé de proliférer en marge de la liturgie et pour les célébrations dévotionnelles ont continué de puiser dans ce répertoire, soit en le reprenant textuellement, soit en l'adaptant selon les exigences de la composition musicale. Et, en dehors de l'Eglise catholique romaine, les compositions dans les diverses langues européennes en usage dans les Eglises réformées, notamment en allemand et en anglais, doivent plus qu'il n'y paraît souvent à ce vieux fond dont on appréciait la sève biblique. Par là encore, la Bible a continué à nourrir les cultures de l'Occident moderne et à rayonner bien au-delà de leurs frontières.

III. L'INSPIRATION BIBLIQUE DANS L'EUCHOLOGIE LITURGIQUE

Dans la mesure même où la Bible contribuait pour une large part à façonner l'univers mental et la langue des chrétiens, il était naturel que, dans l'expression de leur prière, passent des expressions, des réminiscences ou même des citations reçues des textes bibliques. Mais en cette matière le discernement est beaucoup plus malaisé à opérer que lorsqu'il s'agit du répertoire biblique. On pourra s'en rendre compte en se reportant aux *indices* bibliques insérés dans les éditions critiques d'anciens euchologes. On constatera, non peut-être sans quelque surprise, que les citations littérales, exceptionnelles dans les formulaires des dix premiers siècles, se multiplient — dans toutes les liturgies — à mesure qu'on avance vers des époques plus récentes. A. Baumstark⁹ avait déjà attiré l'attention sur ce fait. Il importe d'ailleurs de préciser qu'il s'agit de citations proprement dites. Par contre, les plus anciens formulaires sont imprégnés de réminiscences bibliques au point qu'il est souvent impossible de déterminer la référence exacte. Tel est déjà le cas des prières qui se rencontrent dans les écrits néotestamentaires ou dans ceux qu'on a coutume d'appeler : *Pères apostoliques*. La grande prière sur laquelle s'achève la *Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens* constitue

9. Cf. A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, 3^e éd., revue par B. BOTTE, Chevetogne (coll. « Irenikon »), 1953, p. 67.

un exemple remarquable de cette euchologie en continuité directe avec le style de la prière juive et son évocation doxologique des manifestations de la gloire divine dans la création et dans l'histoire du salut.

Il est, dans l'euchologie liturgique chrétienne, une forme solennelle de prière qui perpétuera cette tradition : la Prière eucharistique qui accompagne les grands actes sacramentels. Sa forme la plus élaborée, et vraisemblablement la plus ancienne, est celle qu'elle revêt au cours des célébrations eucharistiques proprement dites. C'est sans doute sur ce modèle qu'ont été façonnés, moyennant les adaptations nécessaires, des formulaires adaptés à d'autres célébrations sacramentelles : pour l'eau baptismale, le saint-chrême, les ordinations des évêques et des prêtres, la vêtue monastique. Elles ont toutes en commun de situer l'acte auquel elles se réfèrent dans l'ensemble de l'économie du salut, comme aussi de développer, plus ou moins longuement, une doxologie initiale énumérant les attributs divins. Mais, alors que le second élément se réfère toujours directement à la tradition biblique, cette doxologie fait souvent référence à une théologie cosmique dont on peut trouver les premiers exemples dans le judaïsme alexandrin.

Bien différente est l'inspiration biblique des euchologies liturgiques plus récentes. La Bible y apparaît souvent comme un répertoire d'images et de symboles accumulés sans ordre et même sans relation directe avec l'objet de la prière. On en trouverait de nombreux exemples dans les divers rituels de bénédictions. Ils témoignent d'un grave gauchissement au regard du rôle normatif de la Bible dans la prière chrétienne. Elle ne constitue plus alors qu'un répertoire dans lequel chacun puise au gré de son imagination ou de son érudition. Beaucoup plus authentiquement biblique était, en fait, l'ancienne euchologie romaine dans laquelle pourtant on ne rencontre qu'exceptionnellement des références explicites à la Bible mais qui, dans son vocabulaire comme dans le choix de ses thèmes, était consonante avec les lecteurs bibliques qui l'accompagnaient. Il faudrait d'ailleurs faire une place particulière aux « oraisons psalmiques » dont on peut reconstituer plusieurs collections et qui, dans diverses liturgies, ont tenu ou tiennent encore un rôle important. Particulièrement riches à cet égard, sont les traditions syrienne orientale et hispanique. La richesse doctrinale et spirituelle du *Liber psalmographus* récemment reconsti-

tué par J. Pinell¹⁰ est très exceptionnelle. Mais c'est tout au travers de l'euchologie liturgique, tant en Orient qu'en Occident, que l'inspiration biblique se laisse percevoir dans la diversité des formes littéraires sous lesquelles elle s'exprime.

IV. L'INSPIRATION BIBLIQUE

DANS LA FORMATION DES RITUELS CHRÉTIENS

C'est enfin dans l'organisation même du rituel que la Bible a exercé une influence de plus en plus déterminante. Originellement ce rituel semble avoir été des plus simples. Mais nous voyons, certainement dès la fin du second siècle et peut-être plus tôt, des éléments nouveaux s'introduire. Certains se réfèrent directement à des usages inspirés de la Bible, d'autres, qui eurent au départ une raison purement utilitaire ou qui furent empruntés à l'environnement culturel, furent plus ou moins rapidement interprétés et justifiés en référence à la Bible.

Comme exemple du premier cas on peut proposer la place faite aux onctions d'huile en relation avec le rite baptismal. Les explications qui nous en sont proposées, comme les plus anciens formulaires qui les accompagnent, les mettent en rapport avec le nom de Christ — c'est-à-dire avec l'onction spirituelle qui a donné son nom au Messie — mais aussi avec l'onction dont étaient marqués les prêtres et les rois, signifiant ainsi par un geste impressionnant la situation nouvelle dans laquelle était introduit le néophyte. Un peu plus tardivement sans doute, et d'abord à ce qu'il semble dans les chrétientés syriennes, on verra dans cette onction la marque (*sphragis*) ou le sceau de l'Esprit, c'est-à-dire de la participation à la création nouvelle et eschatologique. Et cela, qu'il s'agisse de l'onction prébaptismale ou de celles qui — au témoignage de la *Tradition Apostolique* — intervenaient après le baptême. En un troisième temps on chercha à justifier par référence à la Bible cette dualité d'usage. Enfin, tardivement et dans certaines traditions seulement, le rite de l'onction inter-

10. Cf. J. PINELL (ed.), *Liber orationum psalmographus colectas de Salmos del antiguo rito hispanico*, Barcelone/Madrid: Consejo superior de investigaciones científica (coll. « Monumenta Hispanae sacra — Serie Liturgica », IX), 1972, 287 p. Recension dans *La Maison-Dieu* (114), 1973, pp. 158-159.

viendra dans d'autres circonstances et avec des significations nouvelles. Comme pour ce qui est de l'euchologie, ces rites relèvent alors souvent d'une interprétation allégorisante. Ainsi en est-il des onctions consécatoires multiples faites sur les autels, les murs du sanctuaire, les vases liturgiques et les « ministres consacrés » (évêques et prêtres). Transfert matériel et des plus discutables de prescriptions du rituel lévitique.

Du moins pouvait-on en ces cas faire appel à une interprétation littérale de textes bibliques au risque de gauchir — ou du moins de durcir — la signification propre des situations chrétiennes auxquelles on les appliquait. Plus discutable encore sera souvent l'appel à des références bibliques pour interpréter et justifier des gestes dont l'origine et la raison véritables sont toutes différentes. En certains cas assurément, on a affaire avec un symbolisme qui, pour être arbitraire, n'en est pas moins riche de signification spirituelle. On pourrait donner en exemple, dans le rituel baptismal romain, des rites comme celui de l'ouverture des sens (*Effeta*) mis en relation avec la guérison du sourd-muet, ou le geste de la présentation du sel — rite d'hospitalité — interprété en référence à la saveur et à la sagesse, mais aussi aux *logia* évangéliques se rapportant au sel.

De même de nombreux gestes, au départ purement utilitaires ou empruntés au cérémonial de la cour impériale ont été interprétés en référence à la Bible. Dès l'époque carolingienne pour l'Occident — mais les chrétientés byzantines ne s'engageront que trop dans la même voie — les liturgistes sont intarissables et d'une imagination débordante pour justifier grâce à la Bible, la prolifération cérémonielle dont s'enchant le monde germanique. En ce domaine du moins les liturgistes romains se sont longtemps employés, sans grand succès d'ailleurs, à émonder ces arborescences envahissantes. Si, dans son déroulement comme dans ses formulaires, la liturgie romaine a maintenu une certaine sobriété dont n'ont pas réussi à faire preuve les diverses liturgies orientales, les commentaires que monnayait la catéchèse portent une lourde responsabilité. Tant l'intelligence chrétienne de la Bible que celle de la liturgie ne pouvaient, en fin de compte que subir de leur fait de graves dommages. Mais, en contrepartie, bon nombre d'expressions et d'attitudes passées dans l'usage courant, ont été au départ véhiculées à partir de la liturgie et de

ses prolongements dans la vie quotidienne, puis dans le folklore. Une connaissance précise tant de la Bible que des traditions liturgiques et de leurs succédanés dévotionnels s'avère en bien des cas indispensable pour une exacte compréhension d'expressions et d'attitudes dont la signification première a été depuis longtemps oubliée. Par là également, si pauvrement que ce soit, et si dénaturés qu'en puissent être les aboutissements, la Bible n'a cessé de retentir au travers des cultures qui se sont développées dans un monde devenu et resté longtemps chrétien.

Irénée-Henri DALMAIS, o.p.

« Liturgie et Parole de Dieu »

INFORMATIONS C.N.P.L.

Les lecteurs de *La Maison-Dieu* trouveront dans le Bulletin mensuel du C.N.P.L., un aperçu sur la réflexion et les expériences pastorales qu'un thème, comme « Liturgie et Parole de Dieu », a pu susciter dans la conjoncture française.

- « Liturgie et vie », *Info CNPL* (3), juin 1971, pp. 5-6.
- « Bible et liturgie », *Info CNPL* (11), mars 1972, p. 2.
- « Les milieux indépendants et la liturgie », *Info CNPL* (12), mai 1972, pp. 3-4.
- « A propos des " Gospel Nights " », *Info CNPL* (14), juin 1972, pp. 9-10.
- « Au service de l'homélie », *Info CNPL* (18), novembre 1972, pp. 11-12.
- « Vie et liturgie », *Info CNPL* (26), juillet-août 1973, pp. 5-6.
- « Liturgies en morceaux », *Info CNPL* (30), décembre 1973, pp. 11-12.
- « Interprétation du langage religieux », *Info CNPL* (45), avril 1975, pp. 7-8.
- « La Parole de Dieu à la messe », *Info CNPL* (52), décembre 1975, pp. 1-2.



Rédaction-Administration :

C.N.P.L., 4, avenue Vavin, 75006 PARIS