

La Maison-Dieu, 189, 1992, 7-18

Pierre-Marie GY

BIBLE ET LITURGIE EN DYNAMIQUE ŒCUMÉNIQUE

LA *Societas Liturgica*, société internationale de liturgistes qui, tous les deux ans, se réunit soit en Europe (généralement deux fois sur trois) soit en Amérique du Nord, a tenu son congrès de 1991 à Toronto. Cette grande ville canadienne offrait toute facilité pour un tel congrès, par la puissance de son ensemble universitaire et le zèle efficace des organisateurs locaux, et aussi parce que, proche des États-Unis, elle est à même de rassembler de nombreux liturgistes nord-américains des diverses confessions chrétiennes, auxquels il est plus difficile de participer aux congrès de la *Societas* lorsque ceux-ci ont lieu en Europe. De fait, si je ne me trompe, alors que les membres catholiques de la *Societas* sont un peu plus de la moitié, à Toronto la proportion des 200 participants était à peu près inversée. Une telle variation ne modifiait d'ailleurs pas le climat de respect mutuel qui donne à la *Societas* une si grande qualité œcuménique.

Le titre si beau du congrès est repris, à exactement quarante ans de distance, d'un ouvrage célèbre du Cardinal Daniélou¹, dont on ne peut séparer le volume du congrès de Strasbourg (1957) *Parole de Dieu et Liturgie*². Il était intéressant — et cela a été fait dans la communication de Geoffrey Wainwright³ — de comparer les questions posées au point de départ à celles qui se posent maintenant, mais le propos du congrès se situait bien au-delà de la fraîcheur d'une redécouverte. Les décennies écoulées ont vu le concile Vatican II prendre à son compte la corrélation entre la Parole de Dieu et la Liturgie, les livres liturgiques du rite romain se sont attachés à la mettre en œuvre, leurs *Praenotanda* en ont fait la théorie et ils ont rencontré un écho en profondeur dans la plupart des communions ecclésiales de l'Occident.

Dans son exposé inaugural Paul De Clerck, président en exercice de la *Societas*, posa avec ampleur les questions qui allaient être abordées dans l'ensemble des conférences, au triple niveau de la place concrète de la Parole de Dieu dans la manière de célébrer, de la théologie de la Parole et de son enjeu herméneutique⁴.

Le fonctionnement liturgique de la Parole de Dieu

La conférence de Klaus-Peter Jörns a pour objet la genèse liturgique de la Sainte Écriture⁵. D'un point de vue luthérien le professeur de Berlin donne ici une importance particulière à la question du sacrifice et à la constante anthropologique qui y prend corps.

1. *Bible et Liturgie*. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église (Lex Orandi, 11), Paris 1951.

2. *Parole de Dieu et Liturgie* (Lex Orandi, 25), Paris, 1958.

3. Voir dans ce cahier de LMD, p. 41-53.

4. Voir dans ce cahier de LMD, p. 19-40.

5. Voir dans ce cahier de LMD, p. 55-78.

Dans une perspective d'ensemble des traditions liturgiques chrétiennes, Paul Bradshaw tente d'élaborer ce qu'on pourrait appeler une typologie historique inductive des diverses fonctions que la Parole de Dieu a exercées et exerce dans la célébration liturgique⁶, tout en évoquant l'interaction entre la Bible et le contexte liturgique dans lequel elle prend place.

La dynamique œcuménique dans laquelle se situaient l'ensemble des liturgistes présents, y compris les luthériens, a pu entendre utilement ce qu'on serait tenté d'appeler « un autre son de cloche » avec l'exposé de Manfred Josuttis sur *L'Autorité de la Parole dans la liturgie*. Pour le professeur de Göttingen, la position de Luther est claire : dans la liturgie tout est relatif à la Parole divine, et pour ainsi dire relativisé par elle, et l'autorité de la Parole demande qu'on soit sans cesse vigilant contre les deux périls du ritualisme et du verbalisme.

L'organisation des lectionnaires

C'était à un bibliste catholique, l'écossais John Fitzsimmons, un des principaux experts de l'ICEL (l'organisme officiel de coordination des traductions de la liturgie catholique en langue anglaise), qu'il avait été demandé de comparer entre eux les principaux systèmes de lectures actuellement en usage dans les liturgies occidentales, tant chez les catholiques que chez les protestants. Cet exposé de synthèse était préparé par un ensemble d'articles monographiques publiés dans un récent cahier des *Studia Liturgica*, la revue de la *Societas*, et portant respectivement sur le lectionnaire

6. Voir dans ce cahier de LMD, p. 79-104. On trouvera dans la conférence d'Horace Allen une recherche, en partie semblable, d'une typologie de la parole dans la liturgie. De même John Baldovin fait appel, au sujet de la prédication, à une typologie à quatre termes (fonctions doxologique, anamnétique, épiclestique et eschatologique) élaborée naguère par Geoffrey Wainwright.

romain⁷, sur le « Common Lectionary » interconfessionnel aux États-Unis et dans d'autres pays de langue anglaise (adaptation œcuménique du lectionnaire romain)⁸, sur une autre réalisation œcuménique, principalement en Grande-Bretagne⁹, enfin sur les lectures et « textes de prédication » (*Predigttexte*) de la liturgie luthérienne allemande¹⁰. La simple énumération de ces études montre déjà la vive attention dont, pour la part biblique qui nous occupe ici, la réforme liturgique de Vatican II a été l'objet, surtout dans le monde anglophone.

A quoi il faut ajouter que, le Père Fitzsimmons, souffrant, ayant été empêché d'intervenir à Toronto, il y fut remplacé comme conférencier par un « ministre de la Parole » presbytérien, Horace Allen. Le Dr Allen, qui enseigne l'homilétique et la liturgie à Harvard, est co-président avec le P. Fitzsimmons de l'« English Language Liturgical Consultation », le groupe technique qui s'occupe du « Common Lectionary ». Indépendamment des questions de droit liturgique qui, du côté catholique, ne peuvent manquer de se poser au sujet de l'usage d'un tel lectionnaire au rite romain, on saluera avec émotion, dans l'intervention d'Horace Allen, la manière dont il se reconnaît dans les énoncés de Vatican II sur la Parole de Dieu dans la liturgie, ainsi que le noble souci de ce qu'on pourrait appeler l'intercommunion à la table de la Parole de Dieu, et une sorte de dynamique de catholicité¹¹.

Face, en quelque sorte, à cette convergence œcuménique autour de la table de la Parole de Dieu, les

7. Claude Wiéner, « The Roman Catholic Eucharistic Lectionary », *Studia Liturgica* 21, 1991, 2-13. Cet exposé correspond, en plus bref, au contenu de LMD 166, 1986 sur le lectionnaire dominical.

8. Horace Allen, « Common Lectionary : Origins, Assumptions, and Issues », *Ibid.*, 14-30.

9. Donald Gray, « The Contribution of the Joint Liturgical Group to the Search for an Ecumenical Lectionary », *Ibid.*, 31-36.

10. Karl-Heinrich Bieritz, « The Order of Readings and Sermon Texts for the German Lutheran Church », *ibid.*, 37-51.

11. Voir dans ce cahier de LMD, p. 105-130.

questions posées, du point de vue féministe (et le cas échéant du point de vue afro-américain et de celui de la théologie de la libération), occupent aujourd'hui une place si considérable, surtout dans le monde de langue anglaise, qu'il devait y être apporté attention au congrès. Elles furent exposées à Toronto par Marjorie Procter-Smith, qui enseigne la liturgie à la Southern Methodist University de Dallas. Ces questions concernent de façon générale les traductions bibliques et dans certains cas le choix des lectures.

La revendication essentielle consiste en ce que, en tout cas pour la langue anglaise, l'emploi générique du masculin — c'est-à-dire pour désigner à la fois les hommes et les femmes — à supposer qu'en anglais il ait jamais été effectif¹², ne fonctionne plus aujourd'hui, et qu'il y a lieu désormais de lui substituer un mode d'expression réellement « inclusif » : le langage inclusif est ici défini comme celui qui fait expressément place aux femmes à côté des hommes. En général, les publications américaines allant dans ce sens recherchent un minimum de changements, lequel d'ailleurs varie d'un auteur à un autre¹³.

Un deuxième type de difficulté, à distinguer nettement de la précédente, porte sur la place faite par les lectionnaires à des textes bibliques jugés « sexistes » tels que Ep 5, 21-32 (« Femmes, soyez soumises à vos maris ») ou 1 Tim 2, 1-15 (silence soumis des femmes pendant l'instruction)¹⁴. Elle peut aussi porter, plus largement, sur les textes dont on pourrait estimer qu'ils se prêtent à une interprétation raciste du rapport entre la lumière et les ténèbres, à une interprétation anti-sémite des références de saint Jean aux Juifs, ou encore

12. Selon M.P.-S., en anglais, un tel usage ne serait pas antérieur au 18^e siècle.

13. Dans un cas, il est question de faire aussi jouer le langage inclusif en ce qui concerne la désignation de Dieu.

14. A ces textes on joint, de façon plus subtile, Pr 31 et les Psaumes 44 et 127.

à un jugement éthique contre les handicapés (cf. 2 S 5, 3-17 au sujet de la haine de David contre les boiteux et les aveugles). Dans un autre sens, la revendication peut avoir pour but qu'une place plus grande soit faite dans les lectionnaires à des femmes de l'Ancien Testament¹⁵ et du Nouveau¹⁶ afin que soit vraiment reconnue la possibilité pour les femmes d'exercer un rôle de *leadership* à côté des figures masculines, dont, estime-t-on, les lectionnaires majoraient l'importance que la Bible tend déjà à leur attribuer. En ces matières, les communautés protestantes américaines oscillent entre les modifications introduites dans les lectionnaires¹⁷ et des explications ayant pour but d'en désamorcer la portée pour aujourd'hui.

A la limite, les modifications de ce deuxième type peuvent prendre, si on les porte à un niveau théorique, comme le fait Élisabeth Schüssler Fiorenza¹⁸, la forme d'une construction herméneutique dans laquelle un herméneute catholique aurait beaucoup de mal à se retrouver : selon cette manière de voir, la Bible est dangereuse par son système patriarcal d'autorité masculine. En réalité, il est essentiel à tout lectionnaire, pense E. S.-F. de n'être pas universel, mais « contextuel », c'est-à-dire lié à un temps et un lieu déterminés. Ceci conduit M. P.-S. à la suite, si je comprends bien, d'E. S.-F., à situer l'autorité non pas dans la Bible même mais « dans la souffrance, la lutte et la vie des femmes et des hommes opprimés »¹⁹. Pour finir M. P.-S.

15. Miriam, HulDAH, Rebecca, Rachel.

16. La femme courbée, celle qui oint la tête de Jésus, la parabole du levain, Lydie, les femmes de Rm 16.

17. Référence est faite en particulier à Miriam Therese Winter, *A Feminist Lectionary and Psalter: Women of the New Testament*, New York, Crossroad Publishing Co, 1990.

18. *En mémoire d'elle*, trad. fr. (Cogitatio Fidei, 136), Paris, 1986.

19. Cf. M. Procter-Smith, *In Her Own Rite*, Nashville, Abingdon Press, 1990.

évoque les formes globales que pourrait prendre, dans une telle perspective, un lectionnaire féministe ²⁰.

La dimension biblique de la liturgie

Après les exposés sur l'organisation des lectionnaires, trois autres portaient sur la dimension biblique de la liturgie dans les textes (Louis-Marie Chauvet) ²¹, dans les rites (Otffried Jordahn), et enfin dans l'espace (Kevin Seasoltz). Le premier, qu'on lira plus loin, a des formules belles et profondes sur la prière liturgique qui « "coule de Bible" comme on dit que l'eau "coule de source" », et inversement sur la Bible qui est dans la liturgie « comme un poisson dans l'eau ». Dans une telle perspective il ne semble pas avoir choqué les protestants de son auditoire en parlant avec Stanislas Breton de « l'impossibilité de la *Scriptura sola* » : peut-être eussent-ils souhaité que soit ébauchée une critériologie de la conformité de la Liturgie avec la Parole, ou du moins évoqués des cas où celle-ci réclame vérification.

Pasteur d'une des paroisses luthériennes de Hambourg dans lesquelles la célébration eucharistique a retrouvé la même régularité que la parole et la prédication, Otffried Jordahn n'a pas de peine à montrer que, dans ses gestes fondamentaux (et aussi, au fond, dans ce que nous appellerions son anthropologie

20. Au cours du congrès de la *Societas* une religieuse catholique, la Sœur K. Hugues, a par ailleurs présenté un recueil à paraître : *Silent Voices, Sacred Lives: Women's Readings for the Liturgical Year*, New York, Paulist Press, 1992, qui, dans une démarche spirituelle concrète, offre, pour chaque jour de l'année soit un texte biblique ayant trait à des femmes, soit un texte spirituel chrétien d'un auteur féminin.

21. « La dimension biblique des textes liturgiques », voir dans ce cahier de LMD, p. 131-147.

rituelle), l'eucharistie chrétienne est biblique²² ou, si l'on préfère, que sa ritualité essentielle est intrinsèque à la Parole. D'autre part, il esquisse, dans la proximité des éléments bibliques fondamentaux, une zone de rites adaptables, indifférents peut-être par rapport à l'essentiel (*adiaphora*, comme dit la théologie luthérienne), mais non par rapport au besoin pastoral, zone dans laquelle, selon lui, jouent à la fois la « liberté chrétienne » et le principe de l'*Ecclesia semper reformanda*²³. Au fond, on est ici tout près de la part non-immuable et pastoralement adaptable de la liturgie, selon le principe posé par Vatican II à la suite de *Mediator Dei* et de Trente même (pouvoir de l'Église sur ce qui n'appartient pas à la substance des sacrements).

22. Sur la question de l'usage éventuel du jus de raisin à la place du vin, O.J. fait état d'un document de la Conférence des évêques luthériens d'Allemagne : « Dans notre Église vaut la règle suivant laquelle la Sainte Cène est célébrée avec du pain et du vin, en fonction de l'institution du Christ et de l'usage apostolique. L'utilisation de jus de raisin doit rester une exception, pour raisons pastorales (par exemple dans des cliniques, des groupes à risque quant à l'alcool, des liturgies familiales avec enfants). Elle n'est possible que, soit parallèlement à une communion au vin dans la même célébration, soit en alternance régulière entre une eucharistie avec vin et une autre avec jus de raisin, selon une ordonnance déterminée annoncée à l'avance. En ce cas, il faut s'entendre préalablement avec le surintendant (doyen, prévôt) ainsi qu'avec les paroisses voisines. L'utilisation exclusive de jus de raisin n'est pas possible, car elle écarte les membres de la communauté qui ne veulent communier qu'au vin en fonction de l'institution de la Sainte Cène et de l'usage de notre Église » (*Das Heilige Abendmahl*, 1991). Ce texte frappe à la fois par la prise en compte de situations humaines éventuellement difficiles et par l'attention à « l'institution du Christ et l'usage apostolique ». Reste, aussi bien dans ce texte que dans ceux qui émanent de l'autorité catholique, la question, assurément difficile, de savoir s'il est possible de qualifier déjà de vin du jus de raisin dont la fermentation n'est pas encore commencée.

23. Comme on sait, cette formule a trouvé bon accueil à Vatican II (*Unitatis Redintegratio*, 6).

La contribution de Dom Kevin Seasoltz, directeur de la grande revue liturgique américaine *Worship*, sur l'espace liturgique comme dimension biblique, même si elle était nécessairement brève, valait à la fois par son sens pastoral et son rôle de charnière, espérons-le, en direction d'un prochain congrès de la *Societas*. Elle correspond aussi avec tout un cahier de *La Maison-Dieu* actuellement en cours de préparation.

La dernière conférence, sur *La Prédication biblique dans la liturgie*, était due à un liturgiste jésuite américain bien connu, John F. Baldovin, qui est en même temps un praticien de la prédication. Celui-ci s'est attaché à deux questions : comment la prédication biblique peut rejoindre aujourd'hui une assemblée ? Comment peut-elle être effectivement liturgique ?

S'agissant de la première question, J.B. se montre sensible à ce qu'on pourrait appeler une herméneutique pastorale, et, sans prétendre épuiser par là la notion d'inspiration, il fait appel, pour qualifier la Bible comme une réalité à la fois située dans le temps et dépassant le temps, à la notion de « classique » telle qu'elle a été élaborée par Hans-Georg Gadamer et David Tracy²⁴.

Pour ce qui est de la deuxième question, J.B. discerne dans l'homélie liturgique une double finalité, à savoir expliquer la lecture biblique et éclairer le sens de la liturgie célébrée, ainsi que, de façon prioritaire, la tâche d'interpréter la situation d'une assemblée humaine concrète dans l'espace et dans le temps. Il ne manque pas d'ajouter que l'action liturgique et la place dans l'année liturgique font, elles aussi, partie de la situation à interpréter.

Le panorama des conférences serait à compléter tant par la mention des carrefours linguistiques, évidemment utiles pour donner résonance à la parole des conférenciers, que par l'évocation des communications brèves, dont l'objet pouvait être soit en rapport direct avec le

24. Cf. David Tracy, *The Analogical Imagination : Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroad, 1981.

thème du congrès (ainsi celle de Geoffrey Wainwright) soit en partie au moins indépendant, et dont le caractère allait, comme cela convient dans un pareil congrès, du purement pastoral à l'exclusivement scientifique.

On ne rendrait pas compte adéquatement d'un congrès de ce genre si l'on n'évoquait les deux « Heures » de prière qui encadraient chaque journée, bien préparées, bien chantées, fréquentées par tous avec ferveur et recueillement. Jour après jour, elles associaient les trois langues du congrès (anglais, allemand, français, plus parfois un peu de latin), selon un schéma presque identique à celui de la *Liturgia Horarum* romaine : hymne, psaume avec oraison, lecture, cantique néotestamentaire, prière litanique et oraison dominicale. Ici comme sur plusieurs autres points semblait se dessiner une sorte de consensus œcuménique par rapport à un élément important de la réforme liturgique de Vatican II.

Questions à approfondir

Je voudrais compléter cette description du congrès par quelques remarques qui me sont personnelles. La première se situe en quelque sorte à la jointure entre les deux binômes Bible et Liturgie d'une part, Parole et Sacrement d'autre part. Avec des nuances diverses, qu'il importe théologiquement de ne pas négliger, la plupart des intervenants, nonobstant leurs différences confessionnelles, paraissaient d'accord pour considérer comme fondamentale l'interaction entre les termes de ces deux binômes. A mon avis, ceci va poser une question nouvelle à l'histoire de la liturgie et des doctrines. Peut-on se contenter de voir l'origine de la messe dans la reprise d'une liturgie de la Parole héritée de la Synagogue, conjointement avec l'Eucharistie reçue de Jésus-Christ ? Le Dr Talley m'a dit à Toronto qu'il étudiait cette question. De mon côté, il me semble discerner, à l'époque des Pères, des indices, de ce qu'on a pris conscience d'un lien intrinsèque entre la

liturgie chrétienne de la Parole et celle de l'Eucharistie, et entre le ministère de l'une et celle de l'autre.

Une deuxième question, proche de la première, est celle de l'articulation théologique entre Parole et Sacrement. A reconnaître, tant en théologie biblique que dans le regard théologique qu'on jette sur la liturgie et la prédication, la puissance de salut de la Parole de Dieu opérante et prêchée, conviendrait-il de considérer celle-ci comme une sorte de sacrement, au sens d'efficacité de grâce que la théologie sacramentaire a aimé mettre en valeur depuis le XII^e siècle ? Ici, comme pour la notion d'Église-Sacrement, je ne suis pas sûr qu'une telle piste de réflexion soit vraiment féconde. Dans le cas de l'Église-Sacrement, parce qu'il ne serait pas approprié de reporter dans le monde de pensée patristique la notion scolastique de sacrement. Dans le cas de la Parole de Dieu, parce que le binôme fondamental est celui, familier à saint Augustin, de *verbum et sacramentum*²⁵, dans lequel le premier terme est probablement plus intérieur au second que l'inverse. Mais la place reste ouverte, assurément, à une réflexion plus approfondie.

Une dernière question est celle de la portée oecuménique de la réforme liturgique de Vatican II, inscrite comme une intention et une espérance aux premières lignes de la constitution *Sacrosanctum Concilium*, à quoi il est fait écho, ce me semble, à chaque messe, dans la finale de l'oraison *ad pacem* lorsqu'on prie pour l'Église, en latin (*eamque secundum voluntatem tuam pacificare et coadunare digneris*) et en français (« conduis-la vers l'unité parfaite »). Je n'ignore pas, de la part de certains traditionalistes, la crainte que la réforme liturgique n'ait versé dans le protestantisme, crainte à laquelle correspond d'ailleurs un sentiment symétrique

25. Outre le binôme direct *verbum/sacramentum*, cf. les emplois augustiniens relativement nombreux de la formule *minister verbi et sacramenti*, répertoriés par C. Couturier dans H. Rondet, M. Le Landais, A. Lauras, C. Couturier, *Études augustiniennes* (Théologie, 28), Paris, 1953, 275.

dans certains milieux protestants. La vérité est pourtant que la réforme liturgique de Vatican II a trouvé un accueil en profondeur, en particulier (mais pas seulement) pour la prière eucharistique et pour le lectionnaire de la messe, dans l'ensemble des liturgies anglicanes et protestantes. Peut-être ne serait-on pas loin de pouvoir appliquer aux liturgistes de ces communions ecclésiales ce que Jean-Paul II constatait en 1980 lors de son voyage en Allemagne : « non pas un consensus partiel sur quelques vérités, mais un accord sur les vérités centrales de la foi »²⁶. D'où la question, assurément délicate, mais qui semble mériter la sympathie et l'attention de l'Autorité compétente, de savoir si ces fruits de Vatican II pourraient, sur tel ou tel point, « contribuer également à notre propre édification »²⁷ ?

Pierre-Marie GY, o.p.

26. *Documentation catholique* 77, 1980, 1147. Cf., dans le domaine sacramentaire, les « nombreux points de convergence » avec la doctrine catholique relevés par la réponse du Saint-Siège au Document *Baptême-Eucharistie-Ministère* (9 juillet 1987. Texte dans *Documentation catholique* 85, 1988, 104).

27. *Unitatis Redintegratio*, 4.