

La Maison-Dieu, 189, 1992, 131-147

Louis-Marie CHAUVET

LA DIMENSION BIBLIQUE DES TEXTES LITURGIQUES

« Dans la célébration liturgique, la Sainte Écriture a une importance extrême. C'est d'elle que sont tirés les textes qu'on lit et que l'homélie explique, ainsi que les psaumes que l'on chante ; c'est sous son inspiration et dans son élan que les prières, les oraisons et les hymnes liturgiques ont jailli, et c'est d'elle que les actions et les symboles reçoivent leur signification. »

(Constitution sur la Liturgie, n° 24.)

CE texte de la Constitution sur la Liturgie de Vatican II est formulé non pas sous mode de souhait ou d'exhortation, mais sous mode de constat : selon la tradition vivante de l'Église, il n'est, de fait, de liturgie proprement chrétienne que modelée par la Bible, et cela non seulement dans la partie consacrée aux lectures, mais, d'une manière au moins indirecte, dans tout l'ensemble des textes et actions qui la composent. Les Écritures constituent bien la Parole fondatrice de la liturgie elle-même.

La réforme liturgique mise en œuvre par le dernier concile n'a évidemment fait que prolonger, voire raviver, cette tradition. S'il est besoin de s'en convaincre, il suffit de consulter, même rapidement, le début de la liturgie de la messe : la salutation du prêtre « *la grâce de Jésus, notre Seigneur...* » (cf. 2 Co 13, 13), l'antienne d'ouverture (qui est toujours constituée par un verset de la Bible), la préparation pénitentielle (par exemple le « *Seigneur Jésus envoyé par le Père* », dont les trois invocations sont des remodelages de textes du Nouveau Testament, y compris le « *Prends pitié de nous* »), le début du *Gloire à Dieu*, ainsi que presque toutes les expressions de celui-ci, les oraisons (voir, par exemple, celle du premier dimanche de l'Avent, truffée d'expressions bibliques : « *les chemins de justice* », « *la rencontre du Seigneur* », « *entrer en possession du royaume des cieux* »). Un simple coup d'œil sur les prières eucharistiques aboutit au même constat : la préface de la seconde de ces prières est quasiment un centon d'expressions bibliques... Plus explicite encore est ce processus de centonisation dans la première formule de bénédiction des eaux baptismales, raccourci typologique de l'histoire biblique du salut à partir du thème de l'eau. L'ensemble du rituel baptismal est d'ailleurs amplement mêlé d'allusions bibliques : ainsi, la séquence de l'exorcisme fait allusion à la libération de l'esclavage du péché, avant d'évoquer, lors de l'onction, l'imprégnation par l'huile du salut, puis de se référer directement, lors du rite de l'*Effétah*, à Mc 7, 32-35. La proposition du chant du psaume 22 pour la procession au baptistère requiert, à l'arrière-plan, l'interprétation typologique qui en était fréquemment faite dans la mystagogie patristique en fonction du baptême, de l'onction et de l'eucharistie de l'Église¹. Les rites de l'onction de saint Chrême, puis de la remise du vêtement blanc et du cierge allumé abondent pareillement

1. J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris, Cerf, 1951, notamment le chap. XII sur le psaume XXII.

en références bibliques. Du côté des rites de l'ordination, et pour nous en tenir à la seule prière d'ordination d'un évêque, Dom Botte a relevé six citations bibliques explicites dans celle de la *Tradition apostolique* dont l'actuelle est un démarquage ; quant aux références implicites, on peut dire qu'elles sont pratiquement constantes : cette prière, en d'autres termes, « coule de Bible », comme on dit que l'eau « coule de source ». Inutile de développer davantage, tant le constat d'ensemble s'impose avec évidence : la liturgie est foncièrement biblique ; elle n'est chrétienne qu'« informée », au sens aristotélico-thomiste du terme, par la Bible.

Ce concept philosophique de « forme » est précieux à ce propos. Car la « forme » est ce qui « actue » la « matière » en lui faisant subir un traitement — « formel » précisément. Cela signifie qu'il n'existe pas de matière chrétienne brute, en quelque sorte, dans la liturgie.

LES TEXTES BIBLIQUES

Certes, le contenu biblique peut être rapporté *tel quel*. Mais il fait toujours l'objet d'un re-traitement du simple fait de son extraction du Livre et du contexte historique et littéraire où il trouve place, et de sa transposition dans l'action liturgique.

Quelques exemples

Ainsi, le matériau des *lectures* n'est qu'apparemment brut : le choix de la péricope d'Ancien Testament en fonction de celle de l'Évangile est éminemment typologique et fait produire à ce texte des effets de sens tout différents de ceux qu'il a dans le contexte de la Bible elle-même. En outre, la traduction de celle-ci pour l'assemblée liturgique, tout en cherchant assurément à être fidèle au texte original, vise à être aussi compréhensible que possible pour un public généra-

lement de faible culture biblique — ce qui accentue encore le retraitement herméneutique du matériau. Cela pose la question du statut de la « Bible liturgique » dans son rapport avec le Canon biblique. Question importante, puisque — « *lex orandi, lex credendi* » — l'expression même de la foi de l'Église en est, pour une part, dépendante : il suffit d'évoquer ici, par exemple, la prière pour les défunts ou la mariologie...

De même, le « *Seigneur, je ne suis pas digne...* », dit par l'assemblée avant la communion, dans la messe de l'Église romaine, n'est pas autre chose qu'une reprise de la parole du centurion. Mais une telle citation est-elle faite, auraient demandé les scolastiques, « *inquisitive, negative, recitative, retractative, asserendo* » ? Elle n'a pas le même statut, par exemple, que celle des paroles de Jésus à la Cène où le « je » du prêtre exprime ministériellement celui du Christ. Quel est le statut du « je » dans la reprise de la parole du centurion ? Simple citation par rapport à laquelle les sujets se tiennent dans une sorte d'extériorité ? Assertion qu'ils reprennent à leur propre compte ? Jeu symbolique/rituel entre les deux ? Les effets de sens produits par cette citation dans la liturgie ne peuvent pas, en tout cas, ne pas être neufs.

La formule « *La grâce de Jésus-Christ, notre Seigneur...* » par laquelle le prêtre salue l'assemblée est une citation de la salutation finale de 2 Co — peut-être elle-même d'origine liturgique. Il convient d'abord de remarquer que, employée dans le dialogue initial de nombreuses anaphores orientales, elle y était « corrigée » chez les Antiochiens en fonction de l'ordre trinitaire devenu normatif avec les grands conciles trinitaires et christologiques des 4^e-5^e siècles, comme le montrent les anaphores de saint Jacques, des Douze Apôtres, et bien d'autres. Moins « matériellement » biblique, une telle citation l'est-elle nécessairement moins « formellement » si l'on tient compte de la nécessaire régulation magistérielle de la lecture de la Bible ?

La même question peut se poser pour le *récit de l'institution* dans les anaphores anciennes. Les versions diffèrent de manière sensible, et par rapport à nos quatre versions néo-testamentaires, et de l'une à l'autre. Celles de Basile (B), de Jean Chrysostome (C) et de Jacques grec (J), par exemple, évoquent les « *mains saintes et sans tache* » (B, C, J) que Jésus élève vers le ciel (C), la « *sanctification* » qu'il fit du pain (J), puis de la coupe (B, J), le don de son corps « *en rémission des péchés* » (B, J), la coupe mêlée d'eau (B, J), et y incluent 1 Co 11, 26 qu'ils mettent dans la bouche de Jésus (B, J), tandis que, du côté de la Syrie orientale, dans l'anaphore de Théodore de Mopsueste, les paroles de Jésus à la Cène se terminent par : « *Prenez-en donc tous, mangez de ce pain et buvez à cette coupe, et faites cela en mémoire de moi chaque fois que vous vous réunirez.* » Quant à l'anaphore égyptienne dite de Sérapion, elle ne craint pas de couper en deux le récit de l'institution et d'inclure l'anamnèse entre les paroles du Seigneur sur le pain et celles sur la coupe. Les Anciens, cela est bien connu, ne faisaient pas preuve des mêmes scrupules que nous aujourd'hui quant au respect de la littéralité des textes bibliques qu'ils citaient — selon quelle version, d'ailleurs ? Il ne fait aucun doute que, dans leur esprit, les textes qu'ils rapportaient n'en étaient pas moins « bibliques » pour autant...

L'exemple du psaume 22 évoqué précédemment à propos de la liturgie de l'initiation chrétienne est, lui aussi, riche de questions. Aussi bien Ambroise de Milan (*De Sacr.* V, 13-14 ; *De Myst.* 43) que Cyrille de Jérusalem (*Cat. myst.* IV, 7) — sans oublier, comme le montrent l'étude déjà citée de J. Daniélou, Grégoire de Nysse, Augustin, Eusèbe... — l'appliquent typologiquement aux eaux du baptême, à l'huile de l'onction, à la table de l'eucharistie avec sa coupe de « *sobre ivresse* » (Ambroise). Pour ce dernier, on ne peut bien comprendre ce psaume sans l'appliquer aux « *sacrements célestes* » (*De Sacr.*, V, 13). Ce type de relecture est classique chez les Pères. Tous lisent les Écritures comme

bourrées de « *mysteria/sacramenta* » concernant le Christ à venir, l'Église, les sacrements..., et ayant trait non seulement à l'« *historia* », mais encore à l'intelligence du mystère (sens « allégorique »), ainsi qu'à la vie morale et spirituelle (sens « tropologique ») ou à la consommation eschatologique (sens « anagogique »), selon la formalisation médiévale des quatre sens de l'Écriture². Chacun d'eux, aussi bien grec que latin, aussi bien alexandrin qu'antiochien, aurait sans doute pu signer la formule d'Augustin : « *Sacramentum, aut aliquis sermo de sacris litteris* » (Ep. 55) ; ou celle de Jérôme : « *Singula nomina habent singula sacramenta ; quot enim verba, tot mysteria* ». Leur présupposé de lecture (largement partagé d'ailleurs par leurs contemporains païens) était l'inverse du nôtre : l'intérêt d'un texte, selon eux, est proportionnel à sa capacité de résistance au simple sens littéral ou univoque ; si la Bible est LE Livre, elle ne peut que receler une multiplicité de niveaux de signification. A leurs yeux, la liturgie était donc d'autant plus biblique qu'elle manifestait davantage un ou plusieurs de ces niveaux.

Questions

Ces quelques exemples de citations explicites des Écritures dans la liturgie chrétienne posent évidemment une question fondamentale : quelle est la *légitimité* de ce type de relecture de nos textes fondateurs par découpage plus ou moins arbitraire des péricopes lues dans l'assemblée, par arrachement de celles-ci à leur contexte littéraire et historique, par alignement de ceux de l'Ancien Testament sur ceux du Nouveau — les premiers étant toujours sommés de déposer en faveur des seconds —, par citations approximatives parfois mêlées d'interpolations de termes ou d'expressions théo-

2. Cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Paris, Aubier, 1959-1964 ; notamment I, p. 23-39 et 110-118.

logiques, par application aux mystères liturgiques de l'Église avec lesquels, dans leur sens littéral, ils n'ont apparemment rien à voir... ? Autant les Anciens se mouvaient à l'aise dans ce type de relecture « cordiale », autant nous-mêmes, modernes, familiarisés avec une exégèse « scientifique », sourcilieux quant au respect de la littéralité, soupçonneux quant aux manipulations idéologiques dont les textes sacrés ont fait l'objet dans le passé, pouvons éprouver une gêne plus ou moins sourde face à ce type de procédé. L'élucidation d'une telle question demanderait de longues réflexions. Contentons-nous ici d'indiquer quelques pistes qu'il faudrait suivre.

Du texte à la Parole

On pense d'abord à la différence entre le *décryptage* de nos textes bibliques et leur *lecture*. Le premier, qu'il se fasse par la voie d'une exégèse historico-critique ou celle d'une exégèse sémiotique, est d'ordre fondamentalement technique : moyennant la maîtrise d'une bonne méthode et l'usage d'outils adéquats, on arrive à des résultats reconnus aujourd'hui comme incontournables en bien des cas. Mais cette technique n'est qu'un moyen au service de la lecture. Celle-ci engage le sujet croyant comme tel, parce qu'elle est production symbolique d'un texte neuf, d'une parole inédite, à partir des règles du jeu décryptées par la technique d'analyse. Alors que la technique, nécessaire pourtant pour éviter de faire dire au texte à peu près n'importe quoi selon les préoccupations du moment, peut couper la parole aux chrétiens non initiés — auquel cas, on assiste à une sorte de dictature de l'exégèse —, la lecture leur donne la parole, moyennant quoi le texte « inspiré » devient « inspirant ». Cela vaut d'ailleurs pour toute lecture. En effet, lire un texte, quel qu'il soit, c'est toujours le marquer, d'une manière d'ailleurs largement non consciente, d'une écriture « passive » : on souligne ou on gomme tel ou tel élément, au risque de convertir

le texte à ses propres présupposés au lieu de se laisser convertir par lui... Or, c'est au contraire moyennant son « exposition » au texte, tel qu'il est dans son irréductible altérité historique et culturelle, que le lecteur peut « recevoir de lui un soi plus vaste », grâce au « monde possible » que ce texte déploie devant lui et dans lequel il lui offre d'entrer³.

Le décalage qui existe très souvent entre les résultats de l'exégèse scientifique d'un texte biblique et le niveau de signification que l'Église en privilégie dans sa liturgie est l'expression même de son engagement de foi dans le « monde nouveau » que lui ouvre le texte. Il importe, sur ce point, de souligner qu'un tel décalage n'est pas un obstacle à la vérité — sauf à réduire celle-ci à la notion univoque d'exactitude qui préside au discours des sciences de la « nature ». Il est au contraire *condition même de la vérité*, puisque celle-ci n'est pas séparable du champ herméneutique dans lequel elle se déploie.

Notre canon biblique n'est en effet ce qu'il est que parce que les textes qui le constituent sont génétiquement le résultat d'une intrication constante entre un corpus de traditions, orales et/ou écrites, différent selon les clans, tribus, milieux de vie (cf. les « documents » J, E, D, P, pour reprendre une classification habituelle — partiellement contestée d'ailleurs actuellement — ou, antérieurement, les « cycles » d'Abraham, de Jacob, etc.), et une relecture de ce corpus au fil des conditions politiques, sociales, culturelles toujours changeantes de l'histoire, relecture faite d'élimination de certaines traditions, d'amalgame d'un certain nombre d'autres, de production de paroles nouvelles, etc. Tant et si bien que la communauté (juive, puis chrétienne) s'est elle-même écrite dans le Livre qui est le sien, ce qu'est venu sceller un jour de manière définitive la sanction canonique : ce Livre — proclame alors l'autorité religieuse légitime — est tellement le miroir de votre

3. P. Ricœur, « La Tâche de l'herméneutique », dans F. Bovon et G. Rouiller (dir.) *Exegesis*, Neuchâtel-Paris, 1975, p. 210-215. Id., *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 278.

identité qu'il vous est donné comme votre « exemplaire ». Il est dès lors clair qu'une telle reprise herméneutique, « *quoique non écrite, est elle aussi canonique* »⁴, et donc que l'accès au sens est constitutif du sens. Par conséquent, la fidélité à la Bible, en tant que médiation fondamentale de la « Parole de Dieu », n'est pas seulement fidélité matérielle au « phéno-texte » (tentation de type fondamentaliste), mais, en référence à ce dernier qui occupe en quelque sorte la place imprenable du « père » ou de l'origine (faute de quoi l'on cède à la tentation de type inverse, celle du « libre-examen »), fidélité formelle au « géno-texte », donc au processus même de production de nos Écritures.

Scriptura et Ecclesia

Allons plus loin : ce double principe est si constitutif de la Bible comme Parole de Dieu qu'il se donne symboliquement à voir comme tel dans ce que nous appelons la *liturgie de la Parole*. En effet, ce qui est proclamé dans l'assemblée, ce sont des textes tirés du corpus canonique des Écritures. Mais ces textes, que l'on se doit de respecter dans leur lettre même, *i.e.* dans la positivité incontournable de leur altérité historique et culturelle, sont en quelque sorte relevés de leur état de mort par la voix du lecteur qui en exprime ainsi symboliquement (« sacramentellement ») l'essence de parole vive pour l'« aujourd'hui » de chaque génération (cf. le Deutéronome). Or, ce rapport entre l'écrit, qui dessine en creux la place imprenable de l'origine, et la voix qui en marque la portée toujours actuelle est conforme à l'essence du texte biblique lui-même, lequel n'est « parole de Dieu » que parce qu'il est écrit dans la lettre qu'autre chose est à écrire. La lettre, en d'autres termes, n'advient comme Parole que parce qu'elle se dédouble dans la Bible même et forme ainsi

4. J.A. Sanders, *Identité de la Bible. Torah et Canon*, Paris, Cerf, 1975, p. 159-160.

une « figure »⁵ : la première création est annonce d'une nouvelle création, la première manne d'une nouvelle manne, le premier exode d'un nouvel exode, le prophète Moïse du prophète eschatologique, etc. La « liturgie de la Parole » n'est pas autre chose, finalement, que la mise en visibilité « sacramentelle » des éléments constitutifs de la production de la Bible comme « Parole de Dieu ».

Cela veut dire, inversement, que la Bible est dans la liturgie comme un poisson dans l'eau. Elle est *constitutivement* faite pour être proclamée dans l'assemblée (*Qahal Yaweh, Ekklèsia*), et non pour être lue « à plat » dans un bureau et de manière individuelle (quelles que soient par ailleurs la légitimité et la fécondité de cette dernière pratique). « L'Église, c'est l'impossibilité du "*scriptura sola*", a écrit quelque part S. Breton. Jamais la Bible n'advient autant à sa vérité que lorsqu'elle est proclamée dans l'*ekklèsia*, là où la liturgie en déploie les dimensions constitutives. On peut donc parler d'une « sacramentalité » des Écritures, une sacramentalité qui ne leur est pas accidentelle, mais bien essentielle.

On peut d'ailleurs le montrer historiquement à partir de plusieurs faits. D'une part, les récits de la Torah concernant les grands événements fondateurs, tels ceux de la Pâque (Ex 12, 1 ; 13, 16), de l'alliance au Sinai (Ex chap. 19-24), de la marche au désert dans les Nombres, de la conquête (notamment Jos 6), etc., nous racontent non pas les événements eux-mêmes, mais la manière dont le peuple d'Israël en fait mémoire dans sa liturgie : ce sont des récits de type liturgique. La mise en œuvre liturgique de ces textes est la meilleure manière de manifester en quoi ces événements sont précisément fondateurs, i.e. concernent chaque génération. Leur point de départ, c'est l'assemblée liturgique, véritable « pré-texte » constitutif de leur textualité ou de leur essence même. D'autre part, le canon des Écritures s'est constitué par un processus de sélection,

5. Cf. P. Beauchamp, *Le Récit, la Lettre et le Corps. Essais bibliques*, Paris, Cerf, 1982, chap. 2 et 3.

dans lequel l'usage liturgique a été déterminant. Cela vaut même pour les plus récents écrits : dans le judaïsme d'après 70, on lit Ruth à la Pentecôte, le Cantique à Pâque, Qohélet à la fête des Tentes, Esther à celle de Pourim⁶. P. Beauchamp peut donc écrire dans *L'Un et l'Autre Testament*⁷ : « Est canonique ce qui reçoit autorité de la lecture publique. » Ce principe vaut également pour le Nouveau Testament : « Le critère essentiel [de l'établissement du canon] fut toujours l'usage ancien des communautés », usage largement déterminé dans la liturgie : « L'assemblée en Église reste le lieu où les livres furent conservés, lus et expliqués, comme elle a été le lieu où ils furent élaborés⁸. »

Tout ce qui vient d'être dit tient, au fond, à ce que le christianisme n'est pas une religion du Livre, mais est foi en Quelqu'un. Cela tient ensuite à ce que cette foi, qui ne vit que de sa propre manifestation, trouve dans la liturgie, qui n'est pas mime, mais mémorial, son lieu exemplaire : les *sacramenta* rituels de l'Église sont-ils autre chose que le déploiement jusqu'à nous, au présent et en présent, des *mystèria/sacramenta* racontés au passé dans les Écritures ?

La question posée plus haut, celle du rapport entre l'exégèse scientifique d'un texte et l'herméneutique qu'en propose l'Église dans la liturgie, est donc à *double sens*. D'une part, compte tenu de la première, la seconde est-elle légitime, et jusqu'à quel point ? A la suite des éléments de réflexion qui viennent d'être proposés, il est clair qu'une régulation par l'Église de la lecture de la Bible comme Parole de Dieu est nécessaire : on touche ici au problème du rapport, complexe parce que toujours en tension, entre les trois instances que sont le *sensus fidei* du Peuple de Dieu, le magistère et les théologiens. Mais d'autre part, et à l'inverse, la

6. J.A. Sanders, *op. cit.*, p. 40.

7. Paris, Seuil, 1976.

8. P. Grelot, *Introduction critique au Nouveau Testament*, t. III, vol. V. « L'achèvement des Écritures », Desclée, 1977, p. 174 et 172.

question est posée aux exégètes : dans quelle mesure se préoccupent-ils d'intégrer *aussi* dans leurs propres recherches les effets de sens produits par la « Bible liturgique » ?

LES ALLUSIONS BIBLIQUES

La dimension biblique des textes liturgiques ne saurait s'épuiser dans une reprise expresse des textes tirés de nos Écritures. Elle tient tout autant, et peut-être même davantage à certains égards, à la multiplicité traditionnelle des *allusions* bibliques dans la liturgie. On en a donné quelques exemples plus haut ; on pourrait en citer des centaines d'autres.

Citations et références

Certaines citations sont *explicites* : telle, celle qui compare le rapport entre les prêtres de l'Église et les évêques avec celui qui existait dans l'ancienne alliance entre les soixante-dix Anciens et les grands-prêtres, et qui voit explicitement là « comme une annonce des sacrements à venir » (prière d'ordination des prêtres puisée dans le Sacramentaire *Veronense*, via l'*Hadrianum*) ; de même, dans le canon romain, la référence aux sacrifices d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech. Le même type de questions que plus haut se pose à leur propos.

Cependant, la plupart des références sont de *simples allusions*. Leur fonction est plus connotative que proprement dénotative. Il semble même, dans bien des cas, que l'on ait moins directement affaire à une référence biblique consciente qu'à une reprise, venue d'un long *habitus* liturgique, d'expressions ou de tournures liturgiques à base biblique qui ont fini par habiter, de façon largement non consciente, les « manières » du peuple chrétien. La liturgie est alors d'autant plus

biblique que l'on ne s'en rend pas — ou plus — compte... De simples expressions métaphoriques comme « le désert refleurira », le ciel qui « se déchire » ou l'« eau vive » suffisent pour évoquer soit un événement ou même l'ensemble d'une période biblique, soit un livre ou une partie du livre d'un prophète, ou d'un Sage.

Imprégnation symbolique

Il me paraît important, à ce sujet, de rappeler que la liturgie chrétienne, parce qu'elle s'exerce selon les lois particulières de la *ritualité*, fonctionne de manière éminemment symbolique. Or, l'une des caractéristiques du *symbole* est son économie : un peu de pain et de vin, et non un spectaculaire festin, suffisent pour évoquer l'ensemble de la création et du travail des hommes, ainsi que la participation au banquet messianique ; de même, un peu d'eau, et non de longs ébats dans une vaste piscine, suffit pour symboliser la plongée dans la mort avec le Christ et la vie nouvelle avec lui⁹. Conformément à cette loi fondamentale de l'expression rituelle, une simple image ou tournure biblique peut suffire à cristalliser symboliquement en elle des pans entiers des Écritures : des personnages comme Moïse ou David, un événement comme la manne ou la théophanie au Sinaï, une période comme l'exode ou l'exil, une institution comme le sacerdoce lévitique, un genre littéraire comme la prophétie, etc. La liturgie chrétienne, parce que relevant, comme l'indique sa racine même, de l'« -urgie », c'est-à-dire du « faire » (faire symbolique visant la communication entre les hommes et Dieu), et non de la « -logie », c'est-à-dire du discours construit de manière argumentée, n'échappe pas à la loi de toute ritualité religieuse : elle relève

9. Encore faut-il veiller à ce que le « un peu » ne soit pas « trop peu » : faute de support suffisant, le symbole est en état de dysfonctionnement...

moins d'une sémantique que d'une pragmatique. Certes, elle est également porteuse d'une didactique théologique, mais ce n'est pas là sa fonction prioritaire : la communication avec Dieu qu'elle vise n'est pas proportionnelle à la réussite de *l'intellectus fidei* qu'elle contribue aussi, pour sa part, à affiner. La mystagogie patristique nous le montre : si la raison croyante y a sa part, c'est en prenant appui sur les symboles rituels et en revenant toujours, en définitive, à eux — à tel point, comme le déclare Ambroise dans les célèbres premières pages de son *De sacramentis* et de son *De mysteriis*, que ce n'est qu'après avoir reçu les mystères que les néophytes peuvent les comprendre.

On le suggérerait plus haut : le caractère biblique de nos textes liturgiques tient peut-être davantage à ces milles évocations bibliques dont ils sont tissés qu'à des citations expresses. On pourrait dire, de ce point de vue, qu'il existe une sorte de « biblicité » fondamentale de la liturgie chrétienne, « biblicité » qui constitue le « prétexte » de nos textes liturgiques et qui est donc constitutive de leur textualité même. Ce point est évidemment important. Il nous libère en effet d'une interprétation de type fondamentaliste, ou du moins littéraliste (mauvais usage du *scripturā sola*), qui voudrait que la liturgie soit d'abord et avant tout matériellement biblique. Certes, elle est aussi partiellement cela, nous l'avons vérifié. Mais, outre le fait que, même en ce cas, ainsi qu'on l'a vu, ce matériau fait l'objet d'un retraitement herméneutique du simple fait de sa transposition dans l'assemblée célébrante, la liturgie peut être parfaitement « *in-formée* » bibliquement sans que la « matière » des textes soit puisée comme telle dans la Bible.

Une telle *imprégnation symbolique*, à coup d'images, d'expressions, de condensations métaphoriques ou de concaténations métonymiques est, on l'a dit, conforme au principe d'« économie » qui régit la liturgie chrétienne comme toute expression religieuse de type rituel. Par ailleurs, le jeu que constitue la ritualité a favorisé,

dans la tradition liturgique, un rapport ludique, à certains égards, avec la Bible, lequel peut prendre l'allure de chacun des « deux pôles antagonistes » du jeu dégagés par R. Caillois¹⁰ : soit la « *paideia* », c'est-à-dire l'« improvisation libre, le développement insouciant, par où se manifeste une certaine fantaisie incontrôlée », que la technique rabbinique du *targum* ou du *midrash* mettait en œuvre en associant parfois, sous forme de jeux de mots, de simples signifiants ; soit le « *ludus* », jeu dûment réglé. Ayant assimilé la technique rabbinique du *targum* ou du *midrash*, les prophètes chrétiens de la première période, la mettaient en œuvre dans leurs homélies, n'hésitant pas soit, côté « *paideia* », à jouer avec les signifiants, éventuellement pures assonances, soit côté « *ludus* », à « bricoler » les versets bibliques tirés de la *Torah*, des Prophètes ou des Écrits, à les « enfiler comme des perles », comme on disait alors, et à les mettre en rapport avec les traditions orales, pour obtenir ainsi une « concordance vivante » de la Bible et pour dégager des textes a priori étrangers les uns des autres une affinité de sens : « Ainsi, le récit de la libération de l'Exode sera compris et redit à travers les mots du Second Isaïe. De la même manière, le prophète chrétien, cet homéliste du Nouveau Testament, relira l'événement de Jésus, le nouveau Moïse, dans le miroir du texte isaïen¹¹. »

L'inspiration première de la liturgie chrétienne ne peut venir, directement ou indirectement, que de la Bible comme médiation fondamentale de la Parole de Dieu. Ce caractère normatif doit toutefois être bien compris : il requiert une fidélité formelle, autant que matérielle, disions-nous plus haut, au canon des Écritures. La première peut être parfois acquise au prix d'une transgression de la seconde, ainsi que le montrent, à l'intérieur du corpus biblique lui-même, les multiples

10. R. Caillois, *Les Jeux et les hommes*, Paris, 1967 (Gallimard, coll. TEL), p. 47-48.

11. Ch. Perrot, « La Lecture de la Bible dans les synagogues au premier siècle de notre ère », LMD, 126 (1976), p. 39-41.

relectures dont maintes traditions orales ou écrites anciennes ont fait l'objet. La position des Quartodécimans quant à la date de Pâques était sans doute matériellement juste, du point de vue de l'histoire ; elle n'a pourtant pas prévalu. Le caractère non strictement pascal du repas d'adieu de Jésus, de même ; cela n'a pas empêché les synoptiques d'en proposer des versions pascales. Qui oserait affirmer que ces transgressions matérielles au service d'une fidélité formelle devraient faire l'objet d'une révision théologique ?

Ainsi comprise, l'inspiration biblique de la liturgie ne fonctionne pas comme un carcan empêchant toute créativité en fonction de la culture du temps. La grande tradition liturgique nous le montre d'ailleurs : la Bible est « inspirante » pour la liturgie dans la mesure même où elle permet, à partir de la sensibilité culturelle et des problèmes d'une époque, de tirer de son trésor « du neuf et de l'ancien » (cf. Mt 13, 52). On ne peut que se réjouir de constater les fruits portés, sous l'impulsion du dernier concile, par la création de textes liturgiques nouveaux. Cela illustre magistralement comment, notamment dans les hymnes, une créativité exigeante peut donner à savourer la Bible à la culture de notre temps.



Je terminerai cette trop brève intervention par trois questions dont nous pourrions débattre dans nos groupes de travail.

Fidélité matérielle et fidélité formelle à la Bible. Que nous suggère cette distinction ? Jusqu'à quel point la seconde peut-elle transgresser la première ? Quelles conséquences théologiques et pastorales cela a-t-il, d'une part, quant à la traduction des textes, à leur découpage, au jeu de leur mise en rapport ; et, d'autre part, quant à l'inspiration biblique de textes, anciens ou nouveaux, comme les oraisons, les hymnes, les prières eucharistiques... ?

Nos contemporains, comme nous-mêmes, marqués par la rationalité critique, sont soupçonneux par rapport à des lectures non « scientifiques » des textes. Comment honorer cette requête fondamentale sans céder à une idéologie critique qui risquerait de dessécher la liturgie ? En d'autres termes, comment traiter rigoureusement, puisqu'une telle rigueur appartient désormais aux conditions de crédibilité de la liturgie, le statut de la vérité dans le domaine religieux, et plus précisément rituel ? Ou encore, comment montrer la possible pertinence, y compris pour aujourd'hui, d'une lecture « cordiale » des Écritures en ce domaine

Cela nous ouvre à une vaste question, précédemment évoquée : quel est le statut de la « Bible liturgique », notamment par rapport à l'ensemble du canon biblique ? On pense ici particulièrement au principe « *lectio, selectio* », qui a largement présidé, comme on l'a suggéré plus haut, à la production du canon des Écritures, et que la Bible liturgique déploie à sa manière. Il n'est sûrement pas question de comprendre celle-ci comme un « Canon dans le Canon » ! Il faut la traiter au sein de la traditionnelle pluralité des lectures de la Bible. Mais, au sein de cette pluralité, elle exprime quelque chose d'original : elle déploie en « gros caractères » en quelque sorte, l'herméneutique chrétienne des Écritures, c'est-à-dire leur double principe, pneumatologique, d'inspiration par Dieu et, christologique, d'intégration ou de conspuration christique. La Bible est-elle jamais autant Bible que lorsqu'elle est proclamée dans l'*ekklesia* liturgique comme « Parole de Dieu » ?

Louis-Marie CHAUVET