

La Maison-Dieu, 189, 1992, 55-78

Klaus-Peter JÖRNS

LITURGIE — BERCEAU DE L'ÉCRITURE

LA question que l'on m'a posée est celle de la genèse de *l'Écriture Sainte*, et du rôle que la liturgie y a joué¹. Puisque *l'Écriture Sainte* s'identifie au Canon (chrétien) de la Bible entière, on peut

1. Conférence prononcée au 13^e congrès de la *Societas Liturgica* à Toronto, Canada, le 13 août 1991. — Autres écrits de l'auteur à propos de ce thème : K.P. Jörns-K.H. Bieritz, « Kirchenjahr », dans *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York, de Gruyter, t. 18, 1989, 575-599 ; K.P. Jörns, « Exegese und Homiletik », dans *Pastoraltheologie* 79, 1990, 10-26 ; Id., *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung* (StNT, 5), Gütersloh, G, Mohn, 1971 ; Id., « *Lex orandi - lex credendi - lex convivendi*. Paradigma für Kirche und Theologie », in Id., *Der Lebensbezug des Gottesdienstes. Studien zu seinem kirchlichen und kulturellen Kontext*, München, Kaiser, 1988, 12-22 ; Id., « Predigen ist Hörensagen. Zum Zusammenhang von Predigtanalyse und Predigtgestaltung », dans R. Bohren-K.P. Jörns, éd., *Die Predigtanalyse als Weg zur Predigt*, Tübingen, Francke, 1989, 155-175 ; Id., « Der Sühnetod Jesu Christi in Frömmigkeit und Predigt. Ein praktisch-theologischer Diskurs », dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Beiheft 8 : « Die Heilsbedeutung des Kreuzes für Glaube und Hoffnung des Christen », Tübingen, Mohr, 1990, 70-93.

formuler la question de façon plus précise : la genèse du Canon est-elle en lien avec une pratique liturgique ? Or la genèse du Canon suppose celle d'*écrits*, qui ont été canonisés. Cependant, il semble que l'utilisation conséquente de problématiques historiques et de méthodes de recherche dans le domaine de l'histoire de la littérature biblique doit attribuer beaucoup plus d'importance qu'elle ne l'a fait jusqu'à maintenant à la forme finale de l'Écriture Sainte et ainsi aux rédactions de « dernière main »². Et puisque ni les Écritures saintes ni les canons ne naissent par hasard, on va dorénavant pouvoir poser avec plus d'acuité encore la question suivante : de quels processus (*Konzepten*) et de quels motifs les formes du Canon juif et chrétien relèvent-elles ? et ces processus mêmes sont-ils directement ou indirectement liés à la pratique liturgique, ou du moins rituelle ? L'occasion nous offre la possibilité d'apporter une contribution à cette question.

NAISSANCE DE L'ÉCRITURE

Le « *Sitz im Leben* » de la genèse de l'Écriture se trouve-t-il dans le culte ? »³.

La genèse du Nouveau Testament et celle du culte chrétien

La formulation de Ferdinand Hahn rencontre un large consensus. « L'utilisation de l'Ancien Testament que l'on trouve dans les écrits de l'Église primitive est caractéristique de *l'interpretatio christiana*, qui a sans

2. B.-J. Diebner, Art. « Gottesdienst II. Altes Testament », dans *TRE* XIV, 1985, 5, 28, s'oriente de façon énergique dans le même sens.

3. En ce qui concerne la terminologie, j'utilise « Gottesdienst » (liturgie) parallèlement à « Kult » (culte), et donc pas seulement dans un sens spécifiquement chrétien.

aucun doute ses racines dans le culte. L'Ancien Testament, ou du moins certains extraits, fut utilisé même dans des communautés majoritairement pagano-chrétiennes ; cela se manifeste dans les multiples allusions à des personnages et passages vétéro-testamentaires dans les épîtres. La lecture de l'Écriture n'est mentionnée expressément dans le Nouveau Testament qu'en 1 Tm 4, 13 ; 2 Tm 3, 15 montre à l'évidence qu'il s'agit là de l'Ancien Testament⁴. » Le consensus concerne donc la lecture de passages de l'Ancien Testament et leur interprétation dans le culte de l'Église primitive. Ceci suppose que « la coutume de la synagogue juive de lire l'Écriture Sainte a été continuée »⁵. La question reste ouverte de savoir si l'on entend par « coutume » n'importe quelle manière de lire l'Écriture Sainte, ou la continuation de l'ordre de la lecture synagogale ; celle-ci comportait des Parascha (péricopes) de la Tora et des Haftara des Prophètes ; elles étaient prescrites pour certains jours et certains temps. On peut supposer que là où un culte chrétien indépendant s'est développé à partir de la participation au culte juif, le passage s'est réalisé de la poursuite de cet ordre à un usage spécifique. Nous ne pouvons décrire « le » culte des premiers chrétiens qu'en décrivant les étapes perceptibles de sa genèse.

Les liturgies sont orales

Les liturgies n'ont en elles-mêmes aucune tendance à se fixer par écrit. Pour de larges domaines du culte de l'Église primitive, on peut dire que la tradition est dans l'ensemble encore beaucoup « trop fragmentaire et la formation de traditions encore trop ouverte et multiforme pour que l'on puisse se faire véritablement une image d'ensemble de la vie liturgique dans la

4. F. Hahn, art. « Gottesdienst III. Neues Testament », dans *TRE* XIV, 28-39 : 33.

5. F. Hahn, *ibid.*

chrétienté primitive »⁶. Les tentatives multiples de déduire des liturgies entières à partir de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament ont échoué. Je crains même que nous ne pourrions jamais dessiner cette image d'ensemble que beaucoup désirent avec tant d'ardeur. Car, excepté les Évangiles et les Actes des Apôtres, nous avons à faire dans le Nouveau Testament à des écrits de circonstance⁷, dans lesquels en général, on ne parle pas des choses qui vont de soi. Or, à part les temps de crise, la pratique liturgique fait partie des évidences non discutées, parce qu'elle est communication rituelle ; elle est transmise *in praxi*⁸ et constitue un élément essentiel de l'identité d'un groupe. Si des modifications culturelles font évoluer la conscience de soi, la communication rituelle change elle aussi. Il s'ensuit que des groupes unis par le culte ont un intérêt naturel au maintien de la communication rituelle et de la pratique liturgique, mais ils ont aussi un intérêt à ce que le changement mentionné plus haut soit possible, c'est-à-dire qu'il puisse être intégré de façon rituelle-liturgique. Toute fixation écrite est un obstacle à un tel changement.

Le fait que le Nouveau Testament ne nous transmette aucun formulaire de culte, ni la liturgie d'aucune communauté, ne nous permet pas de tirer la conclusion qu'il n'existait pas encore de liturgie au moment de la

6. F. Hahn, *op. cit.*, 31.

7. Ceci est également valable pour l'Apocalypse de Jean, comme j'ai essayé de le montrer : K.-P. Jörns, *Das hymnische Evangelium*, 166 ss.

8. W. Burkert, *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin, Wagenbach, 1991³, 70, écrit qu'il est important de « se rendre compte que le rituel dans sa fonction et dans sa transmission ne dépend pas de paroles, encore moins de doctrines dogmatiques, mais du comportement des Anciens : une expression particulière du visage, une couleur inhabituelle de la voix, une façon de se tenir, des gestes, qui marquent la sphère du sacré. » Burkert parle ici du rituel sacrificiel. Mais même dans le rituel cultuel des chrétiens, dans lequel les paroles sont apparemment dominantes, le rituel ne vit pas seulement des paroles, mais avant tout d'autres choses : Lc 24, 30s en est témoin significatif.

naissance d'Écrits isolés voire du Canon. Il faut plutôt en tirer la conclusion que l'ordonnancement liturgique dans les communautés, malgré le changement en cours, ne fut pas (encore) un vrai problème, pour la solution duquel il aurait fallu l'intervention écrite d'une autorité (post)apostolique. Là où Paul parle de façon détaillée – comme en 1 Co 11 et 14 – des rassemblements cultuels, on est frappé du fait qu'il loue tout d'abord la fidélité des Corinthiens envers des « traditions » (anciennes et nouvelles ?) (1 Co 11, 12). Lorsqu'il intervient de façon épistolaire, il le fait pour mettre un terme aux abus dont il a eu connaissance ou aux développements déviants concernant l'attitude envers la nouvelle tradition, mais pas la tradition elle-même. Il ne peut donc mentionner ce qui est (nouvelle) coutume liturgique que par allusion, et en se limitant à des éléments particuliers (1 Co 11, 20 a. 23-26 ; 14, 26).

De plus, le fait qu'en 1 Co 11, 2 Paul utilise le terme de « *Paradosis* » au pluriel souligne qu'il a "transmis" (au moins) aux Corinthiens non seulement une *paradosis* kérygmatique (1 Co 15, 1ss) mais aussi une *paradosis* liturgique, et ceci par une nouvelle pratique liturgique, inaugurée par lui lors de ses visites. L'on peut considérer qu'il va de soi que cette *paradosis* – peu importe comment, dans le détail – a été en rapport étroit avec la pratique liturgique juive. C'est à cette *paradosis* qu'il se réfère quand il intervient, comme dans 1 Co 14, 27ss., pour : répéter ? compléter ? corriger ?

Je formule une *première constatation*, à partir de ce qu'on vient de dire :

La littérature épistolaire du Nouveau Testament (y compris l'Apocalypse de Jean) ne porte pas intérêt à la fixation et à la transmission écrite de la liturgie. La *paradosis* liturgique se réalise *in praxi* et devient, dans le contexte mouvant des Lettres, le cadre de référence, dont on peut citer l'un ou l'autre élément. Mais le culte et la manière de s'y comporter sont

devenus le sujet de certains passages des Épîtres. Cependant la façon dont ici la "liturgie" a été « berceau de "l'Écriture" » est exclusivement indirecte.

*Traditions orales et écrites
se joignent pour donner naissance*

Dans l'*akoè* qui se réalise dans le culte, les traditions écrite et orale se joignent pour faire naître une littérature et une liturgie nouvelles.

Le consensus cité plus haut ne désigne pas, en fait, un « *Sitz im Leben* » liturgique accidentel-indirect, mais plutôt institutionnel-direct pour la genèse des Écritures, car il présume une pratique de lecture dans le culte de l'Église primitive. Il faut pourtant distinguer la lecture de l'Ancien Testament et l'interprétation chrétienne qui la suit, la présentation de la tradition chrétienne liée à l'Écriture et sa discussion, une lecture tirée de la littérature épistolaire chrétienne, ainsi que les formes mixtes dont est né le genre littéraire de l'Évangile.

1. La pratique de la lecture juive, plus précisément la lecture péricopée de textes prophétiques telle qu'elle est attestée dans Lc 4, 17 et Ap 13, 15, est considérée comme prototypique pour la lecture chrétienne des textes de l'Ancien Testament. Pour cela, on s'appuie en outre sur Justin et son utilisation de *perikopè* (ainsi *Dial.* 72, 3 ; 101, 1.2). Il n'existe aucune preuve remontant aussi haut dans le temps pour la lecture en *lectio continua* de *Parascha* de la *Tora*, qui faisait cependant aussi partie de l'ordre juif des lectures. Mais quoi qu'on ait pu dire de l'Ancien Testament, il est impensable qu'une telle lecture, dans un culte chrétien, soit restée sans une interprétation qui se réfère au Christ.

2. De toutes façons, dans le culte chrétien, on a relaté des traditions de l'histoire que les disciples ont

vécue avec Jésus-Christ, et, dans laquelle il n'était pas seulement question de Lui, mais aussi d'eux-mêmes, de leurs espoirs, de leurs déceptions et de leur chemin pénible vers la foi affirmant que Dieu a ressuscité le Crucifié. Ces expériences réalisées dans et avec l'histoire de Jésus, qui se situent tout à fait du côté de ceux qui transmettent la foi (*tradentes*), caractérisent les Évangiles et les différencient particulièrement de toutes les épopées concernant des héros. C'est cette caractéristique qui a invité à commenter la « tradition évangélique » dans la communauté, c'est-à-dire à la mettre en rapport avec sa propre vie (voir Rm 12, 1s.) et à la maintenir ainsi dans une croissance vivante. Il faut en outre supposer que des courants religieux, provenant par exemple des cultes à mystère, qu'ils soient fondés sur l'Ancien Testament ou qu'ils aient vécu de manière virulente dans les communautés (par exemple des courants apocalyptiques), ont influencé l'interprétation des expériences en question.

3. 1 Th 5, 27 et le passage de la lecture épistolaire à l'Eucharistie que l'on reconnaît généralement dans 1 Co 16, 20-23 appuient l'idée que Paul aurait « présumé que ses lettres seraient lues pendant les rassemblements cultuels »⁹. Quand Hahn poursuit en disant que « Ces lettres faisaient l'objet d'échanges mutuels... elles étaient collectionnées pour pouvoir être lues partout », et qu'il suppose qu'une telle pratique existait également pour d'autres lettres¹⁰, rien ne prouve cependant qu'on soit allé au-delà d'une lecture unique de ces lettres dans les diverses communautés. Certes, Col 4, 16 ordonne de façon expresse l'échange de lettres et 1 Th 5, 27 demande de les faire connaître à tous les membres de la communauté. Mais il n'est pas question d'une lecture répétitive de ces lettres dans une communauté déterminée.

9. Cf. F. Hahn, *op. cit.*, 34.

10. F. Hahn, *op. cit.*, 34.

Nous ne pouvons pas dépasser l'affirmation selon laquelle une telle lecture pouvait faire partie des célébrations. Cependant les arguments avancés suffisent pour pouvoir formuler une *deuxième constatation* :

Un certain nombre de passages des Épîtres et de l'Apocalypse prouvent, par le double fait qu'ils indiquent une lecture de ces textes dans des rassemblements cultuels et qu'ils sont devenus en même temps eux-mêmes parties du Canon, que la lecture de lettres, écrits de consolation, etc., dans les rassemblements de l'Église primitive faisaient déjà partie du processus de genèse de l'Écriture Sainte. Cependant ces rassemblements ne devaient pas forcément toujours être de structure liturgique.

En ce qui concerne les formules — comme *Amen*, *Maranatha*, les acclamations, salutations, doxologies, formules de confession, etc. — mais aussi des formules de prière et des pièces hymniques ou des chants que nous avons l'habitude de mettre en rapport avec la pratique liturgique la plus ancienne, leur existence dans les divers textes ne nous permet aucunement de reconstruire des liturgies complètes. Cependant, à partir du fait de leur existence, dans la pratique liturgique d'une part et dans les écrits du Nouveau Testament d'autre part, il est permis de formuler une *troisième constatation* :

Là où nous pouvons identifier sans le moindre doute dans le Nouveau Testament des formules ou des acclamations, des textes de prières et des pièces hymniques, voire des chants, provenant de la pratique cultuelle primitive, nous pouvons les désigner comme des éléments de jonction entre liturgie naissante et Écriture naissante.

Mais la frontière est souvent très difficile à tracer entre une influence directe qui concerne la transmission de textes comme le Notre Père ou les « (grands)

cantiques », et une influence indirecte provenant par exemple de l'utilisation du langage liturgique et de formules brèves dans un contexte non liturgique. Les pièces hymniques de l'Apocalypse de Jean constituent un cas à part de cette influence indirecte. J'ai pu prouver ailleurs¹¹ qu'il ne s'agit pas là d'hymnes prises dans la liturgie d'une communauté, mais de productions littéraires dans lesquelles ont été intercalés des éléments pré-chrétiens, en grande partie vétéro-testamentaires et juifs, hymniques comme non-hymniques. Elles ont été composées par l'auteur de l'Apocalypse lui-même et ont servi au but du texte, qui était de consoler la communauté persécutée à la fin du premier siècle. On peut mettre en relation avec cela le fait qu'aucune des hymnes de l'Apocalypse de Jean n'a été utilisée plus tard dans les liturgies de l'Église qui nous sont connues. Nous nous trouvons donc ici devant un cas net : à partir d'éléments de détail, comme des hymnes liturgiques par exemple, une « écriture » est vraiment née – et rien d'autre. Il s'ensuit une *quatrième constatation*.

L'Apocalypse de Jean montre comment des éléments hymnico-liturgiques et autres ont été composés comme des pièces hymniques et en cela comme « Écriture », sans constituer pour autant une nouvelle pratique liturgique.

4. En ce qui concerne la lecture d'une littérature « évangélique » dans le culte primitif de l'Église, les choses sont plus compliquées, car un double processus de tradition mène à son apparition : la tradition mentionnée en (2) s'est liée à la reconnaissance de la dimension sotériologique de Jésus-Christ, qui elle-même a dû être exprimée en se rattachant à des traditions messianiques et sotériologiques (1) déjà existantes. Le plus important « élément de jonction est le récit de la Passion et de Pâques, qui a sans doute aussi pris au plus tôt une forme écrite. Ce n'est qu'à l'époque

11. K.-P. Jörns, *Das hymnische Evangelium*, 178 s.

postapostolique qu'est né le genre littéraire des Évangiles »¹². Le consensus s'étend jusqu'ici. Mais y a-t-il moyen d'aller plus loin ?

En ce qui concerne la lecture et le commentaire, il est vrai qu'ils ont tous deux été écoutés comme discours par la communauté et qu'ils se sont joints à cette *akoè* dont Paul dit (Rm 10, 17) que d'elle vient la foi et que celle-ci vient de la parole du Christ. Par le processus de l'*akoè*, de l'« entendre dire », la lecture et le commentaire ont été amalgamés à la littérature chrétienne, d'abord sous forme orale, ensuite sous forme écrite. Les récits actuels de Passion et de Pâques reflètent l'état final de ce développement en regard d'un contexte thématique réduit. Pour cette raison, il est plus que douteux de désigner les citations de l'écriture comme des *preuves* de l'écriture. Ce qui est vrai, c'est qu'elles sont Écriture, et qu'avec elles l'Écriture advient.

Même si ses écrits ne se rangent pas dans la littérature et l'époque canoniques, Justin peut nous transmettre une idée de la manière dont la tradition narrative « évangélique » s'est liée dans le culte eucharistique à la pratique de lire des textes de l'Ancien Testament : avant l'Eucharistie, dit Justin, dans les rassemblements dominicaux de la communauté, le lecteur lit « les *apomnènoneumata* des apôtres ou les *syngrammata* des prophètes » (*Apol.* 67, 2) et le « président » les applique ensuite de façon parénétique. Au chapitre 66, Justin identifie les *apomnènoneumata tôn apostolôn* aux « Évangiles », dont il cite aussitôt le récit de l'institution de l'Eucharistie. La coutume (que nous connaissons jusqu'à aujourd'hui.) de pouvoir prêcher sur une péricope de l'Évangile ou une péricope de l'Ancien Testament ne reflète pas une vraie alternative, mais les deux façons de relier les vieilles promesses prophétiques à la tradition apostolique du Christ : lorsqu'on lisait les *syngrammata* prophétiques, l'interprétation chrétienne s'y ajoutait oralement ; lorsqu'on lisait des textes

12. F. Hahn, *op. cit.*, 34.

d'Évangile, les deux trames de la Tradition y étaient déjà littérairement imbriquées, du moins dans les récits de la Passion et de Pâques, dans lesquels se trouve le récit de l'institution de l'Eucharistie. Même si l'on a lu seulement des extraits des Évangiles ou des prophètes de l'Ancien Testament, le lien de la tradition évangélique avec la tradition prophétique s'est opéré de toutes façons. Cependant les *syngrammata* ne désignent pas simplement les « écritures » ou l'« écriture », mais une composition d'oracles prophétiques que l'on peut interpréter de façon christologico-sotériologique.

En ce qui concerne notre thème, il est particulièrement frappant que cette fusion de la Tradition qui lit et interprète (*akoè*) apparaisse comme « rubrique » liturgique dans la proximité immédiate de la reprise des *verba testamenti* et même de l'Eucharistie elle-même. Cette constatation correspond au fait que, pour les Synoptiques, il tombait sous le sens de représenter « la Cène de Jésus comme repas de Pessach » parce que la mort de Jésus a été perçue, sous l'influence du culte juif, comme « le vrai sacrifice de Pessach (cf. 1 Co 5,7 ; Jn 19,36) »¹³. Qu'il s'agisse de montrer, dans le cadre pascal synoptique du dernier repas de Jésus avec ses disciples, « la substitution du repas de Pessach par la Cène (ainsi Marc et Matthieu) », ou plutôt de créer « la base de la constitution d'une nouvelle fête de Pâques (Luc) »¹⁴, les deux motifs reviennent au même, du point de vue de l'histoire de la liturgie. Il est encore plus important que, dans ce consensus synoptique, un concept s'est révélé opérant, qui domine la représentation de toute la tradition de la Passion et de Pâques. (Chez Luc, à Emmaüs aussi le repas est au centre, comp. Jean 21.) Le dernier chapitre reprendra cette question.

Pour l'instant nous allons retenir une *cinquième constatation* :

13. H. Auf der Maur, *GdK* 5, 65.

14. F. Hahn, *op. cit.*, 35.

Dans le récit synoptique de la Passion et de Pâques comme noyau des Évangiles, la promesse prophétique et l'événement Christ sont amalgamés dans le processus de l'« entendre dire » cultuel (*akoè*). Comme le dernier repas devient, dans ce noyau d'Évangile, la nouvelle c'est-à-dire la vraie fête de Pessach, inversement le récit de Justin atteste qu'au deuxième siècle, la liaison entre lecture prophétique et tradition christique, en tant qu'événement de parole s'adjoignant à la Cène, est devenue élément fixe et constitutif du culte eucharistique. Mais ceci signifie que la genèse des Évangiles et celle de la liturgie eucharistique se déroulent parallèlement ; c'est pour cette raison qu'on ne peut pas chercher le lien décisif au seul niveau de la parole (« étiologie du culte ») ; il faut bien plutôt considérer le rituel de la fête de Pâques se transformant en Eucharistie comme un facteur de même importance dans cette double genèse.

La genèse du *Tenach* et le culte dans l'« Israël » antique

A la différence de l'exégèse néotestamentaire, la recherche sur l'Ancien Testament dirige actuellement beaucoup son attention sur la question du canon. Ainsi, on établit une relation interne entre l'histoire d'Israël et la formation du canon, car le processus de la formation du canon « est la réponse à cette histoire et sa condition ». Par cela même, le canon — pour actualiser la parole de Heine (de la *Tora* comme « patrie portative », K.-P. J.) — est devenu identité portable »¹⁵. Pour reprendre la formulation de Frank Crüsemann, le terme « *Tora* » a été « le noyau dans le noyau », et

15. F. Crüsemann, « Das "portative Vaterland". Struktur und Genese des alttestamentlichen Kanons », dans éd. A.u. J. Assmann, *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München, Fink, 1987, 63-79 : 65.

ce noyau est devenu le Deutéronome ¹⁶ qui s'est élargi au Pentateuque, et l'a complété par la première partie du Canon des prophètes (de Josué à 2 Rois), ce qu'on appelle l'œuvre historique deutéronomiste, et qui est devenu ensuite la « norme » pour l'époque (postexilique) du deuxième Temple. Et dans « la lutte à la vie et à la mort avec l'hellénisme », « le message eschatologique des prophètes » est devenu décisif ¹⁷, et il l'est resté dans la querelle avec les Romains et lors de la perte du deuxième Temple – comme un complément de la *Tora*.

Ce rapport mutuel entre *Tora* et prophètes se retrouve également dans la pratique de lecture de la synagogue ; ils s'interprètent mutuellement, jusqu'à ce que la "*Tora* orale", qui obtient un rang quasi canonique, intervienne comme interprétation rabbinique authentique. Le début de cette double pratique de lecture est daté par beaucoup des environs du troisième siècle avant Jésus-Christ, en un temps où l'orientation théologique du pharisaïsme commence à dominer dans l'interprétation de l'Écriture et du culte et s'y maintient.

Toutes les étapes du processus qui a mené, au premier et deuxième siècle après Jésus-Christ, à la canonisation de dernière main sous influence pharisienne, et a éliminé toutes les autres tendances, ne se laisse décrire de façon convaincante que si l'on trouve pour elles un concept pertinent. A partir de ce qui précède, il devient clair que les multiples remaniements et transformations des vieilles traditions ont servi le but non seulement de tirer des leçons du passé, mais aussi de montrer que ces enseignements se trouvaient déjà comme ébauchés, contenus mais fâcheusement non entendus dans la vieille tradition ¹⁸. Et ce message est le suivant : celui qui « reste », dans « toutes les paroles de l'instruction », reste certes étranger à tous les autres cultes et cultures, mais il est dès maintenant chez lui dans le peuple de Dieu, que le Messie va rassembler

16. F. Crüsemann, *op. cit.*, 65.67.

17. F. Crüsemann, *op. cit.*, 73 s.

18. Le livre « trouvé » sous Josias (2 R 22 s.) symbolise ce message

des confins de la terre. Mais, si l'Écriture devait devenir le fondement qui détermine l'identité individuelle et sociale, elle devrait être lue dans ses parties principales non seulement tous les sept ans (Dt 31, 10) mais des péricopes devraient en être lues chaque septième jour, chaque sabbat ; plus précisément, on devrait l'apprendre comme Parole de Dieu en l'écoutant dans le culte¹⁹.

Si nous voulions caractériser ce concept, on pourrait utiliser le terme d'une « mnémotechnique collective », à l'aide de laquelle se garde vivant le « souvenir culturel »²⁰ qui va plus loin que tout souvenir biographique, communicatif. Il s'ajoute à la parole comme espace de communication pour la circulation d'un sens culturel... fêtes et autres occasions d'actes rituels et cérémoniels. « Dans cette communication cérémonielle, le souvenir culturel est mis en scène dans toute la multimédialité de ses formes symboliques²¹. » Et ainsi la combinaison de mnémotechnique orale collectivement utilisée et, ce qui est intéressant — comme déjà dans

non entendu, qui doit ordonner à la fois le passé et le futur, et qui qualifie tout moment présent comme un temps de décision entre le passé de la condamnation et le futur du salut qui est proposé à tous ceux qui observent la Tora. La lecture continue de la Tora qui s'impose petit à petit, et dont dépendent la vie ou la mort, selon qu'on lui obéit ou pas (cf. Dt 27,11ss. ; 28,1ss. ; 30,1ss. — surtout : versets 15.19s. ; 32,47), et la lecture des prophètes lient à l'Écriture l'appartenance à l'alliance et l'élection.

19. Les « étiologies culturelles » particulières pour les jours de fête s'ajoutaient à cette *lectio continua*.

20. Ainsi J. Assmann, « Die Katastrophe des Vergessens. Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik », dans A. Assmann/D. Hart (éd.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung* (FW 10724), Frankfurt/Main, Fischer, 1991, 337-355 : 339.

21. Ainsi J. Assmann, *op. cit.* (note 41), 343. A ces formes symboliques appartiennent tous les rituels qui commémorent festivement et restituent les relations fondamentales de la vie à la famille et au peuple, au pays et aux biens matériels, au droit et à la justice ainsi qu'à Dieu ou à d'autres entités transcendantales. Il suffit de parcourir les calendriers des fêtes juives et chrétiennes pour trouver la preuve que la remémoration orale et le rituel, la lecture de l'Écriture et la fête vont de pair.

le Deutéronome —, un culte sacrificiel épuré ayant son centre dans la fête de Pessach devient l'instrument avec lequel le clergé marqué par le pharisaïsme lutte dans ses efforts pour le canon et le culte contre les influences du monde extérieur qui mettent « Israël » en danger.

De ce qu'on vient de voir, on peut formuler une *sixième constatation* :

La genèse du canon de l'Ancien Testament (*Tenach*) va de pair avec l'histoire des catastrophes dont l'antique « Israël » naît en tant que peuple. Dans le culte, pour lequel synagogue et sacrifice du Temple sont liés de façon équivalente, la lecture continuelle de l'Écriture aussi bien que le culte sacrificiel (avant tout lors de la fête de Pâques, "axe" du calendrier des fêtes) acquièrent la fonction d'une mnémotechnique culturelle, à l'aide de laquelle l'identité d'« Israël » doit être rappelée en tant que donnée historique et eschatologique, afin d'éviter le danger d'oublier et d'être oublié. Dans ce concept, la séparation avec d'autres cultes existant de fait en Palestine et leurs dangers est le moyen qui fait naître l'écriture et le culte qui lui est lié dans la forme fixée de « dernière main » (en dernière instance ?) comme un précepte homogène de Yahvé. Puisque la force qui marque la « performance filtrante » des anciennes traditions doit sans doute être cherchée dans le cercle des théologiens-prêtres, le culte dans sa forme double peut être considéré comme « *Sitz im Leben* » de tout le processus.

La genèse imbriquée de l'Écriture et de la liturgie

Tout porte à croire que, tant du point de vue de l'ancien judaïsme que de celui du christianisme, la genèse du Canon est à concevoir dans sa relation avec la genèse de la liturgie. « Liturgie » signifie ici le rituel

théologiquement structuré d'un rite, d'une célébration, surtout dans le cadre d'un calendrier de fêtes. Ceci vaut dans la mesure où la fixation de liturgie est due aux mêmes efforts de délimitation (séparation ?) que la fixation de(s) (l')Écriture(s) Sainte(s). Ceci se reflète dans les prescriptions pour la fête de Pâques en Ex 12 s., car des éléments narratifs et rituels y sont imbriqués de telle sorte que les uns ne peuvent plus exister sans les autres. La même chose est vraie, structurellement, en ce qui concerne les récits de la Passion et de Pâques, en ce sens que les Synoptiques transmettent ce qu'on appelle le récit de l'institution, texte central dans le développement de l'Eucharistie, dans le cadre de l'histoire de la Passion qui abrite narrativement ce culte. Résumé en une formule, on peut décrire la genèse imbriquée de l'Écriture chrétienne et la liturgie de la manière suivante : la Pâque fait en sorte que l'histoire de la Passion et de la Résurrection est racontée comme histoire sacrificielle, et, avec le nouveau rituel pascal, celle-ci forme en même temps la liturgie chrétienne naissante d'après le rituel de l'action sacrificielle.

Ceci correspond bien au fait que nous trouvons, dans le judaïsme antique, la liturgie de la parole et le rituel sacrificiel liés dans un concept cultuel unique (et cela aussi spatialement, dans le Temple de Jérusalem), et, dans le christianisme primitif, une intégration de ces deux éléments dans une liturgie unique.

Ces deux genres culturels sont pour les juifs comme pour les chrétiens, moyens de remémoration culturelle. Dans le fait de la traduction et de l'interprétation des textes sacrés, l'élément communicatif garde sa place, dans les deux cultes. D'ailleurs la liturgie de la parole et le rituel sacrificiel s'interprètent mutuellement. Par là même, la transformation spécifique du rituel sacrificiel de *Pessach* est et a été « mise par écrit » dans le culte chrétien.

La mnémotechnique culturelle sert aux juifs comme aux chrétiens de protection au regard de l'orthodoxie

et de défense contre l'hérésie. La forme spécifique de l'histoire de la Passion et de la Résurrection, qui fait suite à la Pâque, fait par exemple que les événements de la crucifixion ne peuvent pas être compris détachés de l'Ancien Testament, ni du point de vue du récit, ni du point de vue cultuel-sacramentel.

Avant même et parallèlement à la genèse de liturgies spécifiques et des Écritures, des cultes et les récits qui s'y joignent ont toujours existé. On parlera de cela dans le dernier chapitre.

LA CONSTANTE DU RITUEL SACRIFICIEL

Non seulement les passages d'une version de la tradition orale à une autre, et de la tradition orale à l'écrite, mais aussi le passage d'une version de la tradition écrite à une autre sont le résultat de processus qui répondent, de façon consciente ou inconsciente, à certains concepts. Nous devons mettre au jour ces concepts si nous voulons tirer des conclusions d'une étape de développement à une autre, que ce soit en amont ou en aval. On voit alors que ces concepts sont aussi importants pour les transformations que la forme spécifique des genres, qui sont transmis oralement ou par écrit. Pour les genres, il y en a qui sont plus difficiles à transformer que d'autres et qui donc montrent une grande persistance dans les évolutions littéraires. En font partie, par exemple, les *logia*, apophthegmes, paraboles, et — ainsi faut-il maintenant compléter — un genre « texte », qui tire sa forme du fait de suivre la structure de certains rituels pour raconter (ou, plus rarement, commenter) une action. Il ne faut pas confondre de tels textes structurés par des rituels, comme je voudrais les appeler, avec des textes liturgiques, voire des rituels fixés par écrit.

J'introduis ici ce genre parce que, dans les résultats obtenus jusqu'ici dans notre étude, il apparaît que, dans le culte juif comme dans la liturgie chrétienne, ce n'est pas un rituel quelconque, mais un **rituel**

sacrificiel qui s'ajoute à la liturgie de la Parole. Jusqu'ici, j'ai justifié que le rituel sacrificiel structure le récit de la Passion (et de Pâques) par l'insertion du rituel de *Pessach* comme le texte qui en fournit à l'avance toute l'interprétation. Mais il existe beaucoup d'autres d'indices en faveur de cette thèse²². Si elle se confirme, on pourrait donner à la question qui nous occupe une réponse qui dépasse largement celle qui a été fournie en II.3.

Le rituel sacrificiel dans les récits de la Passion et de Pâques

Je me réfère tout d'abord au schéma de base du rituel de l'holocauste, tel que l'a décrit Walter Burkert, et qu'on peut le déceler également dans la Pâque : les trois étapes du prendre — abattre (voire tuer) — distribuer, et de la manducation commune de la viande de l'animal sacrifié²³. Tous les Évangiles (Marc 14, 1b par.; Jean 11, 53) situent en effet la Passion et la Résurrection au temps de Pâque. On s'approche ainsi du cadre du rituel sacrificiel, ce qui est souligné par l'indication qu'on y joint : on a pris la décision de prendre Jésus et de le tuer (Marc 14, 1b par.; Jean 11, 53); cette décision est réalisée par l'arrestation (Marc 14, 43 ss. par.) et par l'exécution sur la croix (Marc 15, 20b-41 par.). La distribution se fait d'abord

22. H. Gese, « Die Herkunft des Herrenmahls », dans *Zur biblischen Theologie*, Tübingen, Mohr, 1983, 107-127, voit dans la Cène la nouvelle fête de Toda : « le sacrifice qui signifie changement d'éon, et qui se passe dans l'attente de Pâques... » (125). Cette idée a été reprise entre autres par A. Häußling, art. « Opfer IV. Christlich », dans H. Waldenfels (éd.), *Lexikon der Religionen*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1987, 487-489.

23. Je suis son essai *Anthropologie des religiösen Opfers : Die Sakralisierung der Gewalt*, München, C.F. von Siemens Stiftung, 1983. Dans la suite, les chiffres italiques entre parenthèse renvoient aux pages de cet essai.

de façon symbolique par la distribution des vêtements (Marc 15, 24b par ; Jean 19, 23-25).

Le même schéma, prendre – tuer – distribuer, apparaît aussi à l'intérieur du récit de l'institution dans la tournure : « ... il prit le pain..., le rompit, le leur donna et dit : "Prenez" » (Marc 14, 22 Par), où « rompre » correspond au verbe « tuer » du schéma sacrificiel. Chez Luc, la formule n'est pas seulement utilisée pour le récit de l'institution, mais elle revient lors du repas à Emmaüs (Luc 24, 30) et établit ainsi le lien entre le dernier repas de Jésus et le premier repas pascal de l'Église : dans l'un comme dans l'autre, c'est Lui l'hôte. Dans la forme de la tradition de l'Évangile propre à Jean, le lien est fait entre le discours sur le pain de vie (6, 51-59) et l'invitation au repas (21, 12 s.)²⁴.

Les deux attestations du schéma de base du rituel sacrificiel sont imbriquées de manière artistique à l'intérieur du récit de l'ensemble des événements du *Triduum sacrum*. Ainsi, l'on peut dire que le troisième élément du schéma, la distribution et la manducation de la viande de l'animal sacrifié, atteint, par la participation au repas, tous ceux qui acceptent par la foi la dimension salvifique de la mort et de la résurrection de Jésus. Chez Jean, l'Esprit vient d'ailleurs se joindre comme Celui qui est envoyé aux disciples (19, 22).

Chez Jean, le lien entre mort et résurrection a été créé par une autre curieuse citation d'Écriture, dont l'importance serait incompréhensible sans les résultats des recherches de l'anthropologie culturelle : 19, 32 s. mentionne que les soldats brisent les jambes de ceux qui sont crucifiés avec Jésus, mais pas les siennes. Et on renvoie à la Parole de l'Écriture qui dit « aucun os ne lui sera brisé », qui se trouve dans Ex 12, 46 par. ; Nb 9, 12 et Ps 34, 21. Si Ex et Nb traitent de

24. « Venez, mangez !... Jésus vient, prend le pain et le leur donne, et de même le poisson. » La modification (dirigée contre une mésinterprétation sacramentelle ?) se manifeste entre autres à l'absence du mot « rompre ».

l'animal du sacrifice pascal, il s'agit dans le psaume des os des justes qui souffrent, auxquels Dieu épargnera qu'on les leur casse. Même si l'on accepte que c'est le psaume qui est la source de la citation, il a quand même une origine commune avec la prescription du rituel sacrificiel ; en rapport avec Karl Meuti, Walter Burkert a en effet établi que le commandement, qui remonte au paléolithique, de brûler ou d'enterrer (comme c'était parfois la coutume) les os non brisés, et particulièrement ceux de la cuisse, ne pouvait servir que la « restitution de la vie », qui n'est imaginable qu'avec des os intacts ; le commandement visait par là même le « maintien de la vie au-delà des luttes et des tueries ». Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le passage de Jean montre, dans le contexte de la crucifixion, que de cette mort la vie pouvait resurgir non seulement comme une éventualité (*sollen*), mais comme une possibilité effective (*können*).

Si nous ajoutons à cela que le « sacrifice animal a pour fin le repas » et que, lors du repas de fête qui suivait, tout ce qui n'était pas destiné « aux dieux ²⁵ », donc la bonne viande, était mangé dans la joie, on constate que, sous cet angle aussi la Cène reste entièrement dans le cadre du schéma de la fête sacrificielle ²⁶.

Le sacrifice (en allemand : *opfern*, du latin *operari*) est le « sacré par excellence » : cf. latin *sacrificium*, grec *hiereuein*. Bien que, dès l'Antiquité, des critiques ont posé la question de savoir si les dieux ont le droit d'exiger des sacrifices sanglants, la coutume et la pensée qui lui est liée s'en sont maintenues jusqu'au centre de la théologie chrétienne du sacrifice, et même au-

25. « Aux dieux » étaient destinés les os brûlés sur l'autel, avec la graisse et la vésicule biliaire.

26. A cela correspond d'ailleurs la fête juive de *Pessach*, célébrée à domicile dans la communauté festive, aussi bien que, dans la forme sécularisée, la coutume de manger une viande rôtie les jours de grande fête.

delà²⁷. Mais comment pouvons-nous comprendre que le fait de verser du sang et de tuer ne sont pas seulement mis en rapport avec des dieux étrangers, mais sont aussi liés à la volonté de notre Dieu ? Est-ce une façon mythique de parler ? A la suite de la théorie de l'agression de *Konrad Lorenz*, *Walter Burkert* et *René Girard* ont interprété le sacrifice du sang comme une réponse rituelle à la question de savoir comment la paix peut se réaliser dans des groupes humains « exposés sans cesse à la force destructrice des conflits d'intérêt et de la jalousie ». La réponse est la suivante : par la sacralisation de la violence dans le rite. Car « la violence cathartique empêche la violence impure » et « l'agression vécue en commun crée le "lien" de l'unité ». Ce sont ces idées qui motivent Caïphe dans son projet de faire mourir un seul homme pour tout le peuple (Jn, 11, 50), pour la paix (Jn 11, 48-50), mais elles sont aussi présentes dans le cri de la foule : « Crucifie-le. Crucifie-le ! » (Lc 23, 21) ainsi que dans la clameur « Que son sang retombe sur nous et nos enfants » (Mt 27, 25)²⁸.

Il apparaît ainsi clairement que dans le récit de la Passion, à un niveau bien déterminé, à savoir celui du peuple, prend place un troisième rituel sacrificiel ; le peuple prend Jésus pour lui et le sacrifie — en partie contre la volonté des puissants, mais en accord avec le conseil de Caïphe, et sans savoir qu'il accomplit ainsi le projet divin (Jn 11, 49-51) — à la suite de ses propres idées sur celui qui devait délivrer Israël de l'emprise romaine. Il « s'asperge » de son sang et laisse libérer l'émeutier Barabbas (c'est-à-dire le « fils du père » !), pour trouver la paix, grâce à lui.

27. Ce n'est pas par hasard que nous parlons de « victimes » dans les guerres et dans la circulation routière, cf. K.-P. Jörns, *Krieg auf unseren Strassen. Die Menschenopfer der automobilen Gesellschaft*, Gütersloh, G. Mohn, 1992.

28. Cet appel fait également partie de l'acte sacrificiel du « partage » et correspond à l'aspersion du sang rituel.

Le rituel sacrificiel à l'origine de la Tradition de Pâques

Le rituel sacrificiel préhistorique est le courant le plus ancien qui a pu forger la tradition de la Passion et de Pâques. Ni la fête de Pâques ni les coutumes liturgiques et les théologies spécifiques de l'Église primitive n'expliquent en effet totalement que ces niveaux différents puissent être en rapport avec l'exécution de Jésus de Nazareth et avec le message de sa résurrection, et que, dans cette relation, ils aient aussi marqué la genèse de la liturgie chrétienne. Mais on rencontre ici un vieux savoir de l'humanité, qui sait que le fait de tuer et de verser le sang est lié à la préservation de la vie et de la survie, tout comme à l'acquisition et au maintien de la paix — même si c'est de la façon la plus ambivalente. Dans le rituel du sacrifice sanglant, on tue par vénération de la vie, comme l'a souligné Karl Meuli, et Walter Burkert a ajouté que le rituel sacrificiel, contraint à porter « le regard dans l'abîme » de l'empêchement humain dans la faute sanglante, « afin de reconstruire un ordre nouveau, sacré, à partir de l'effroi et du sentiment de culpabilité. L'expérience de la violence marque les limites du droit. »

L'existence humaine face à la mort et à la menace du fratricide : on dit qu'il s'agissait de cela également dans la tragédie grecque, qui remonte à la tradition du bouc émissaire. Cette tradition mènerait « dans les profondeurs du développement préhistorique ainsi qu'au cœur de la tragédie. Cela n'enlève rien à l'originalité des Grecs. Le caractère unique de leur performance ressort encore plus si nous comparons ce qui, dans d'autres cultures, est né de sources semblables : des rites de chasse et de guerre, des sacrifices humains, des gladiateurs, des corridas ». Cela n'enlève rien non plus à la « performance » du récit de la Passion et de Pâques, quand nous trouvons à l'œuvre en lui la très vieille tradition du rituel du sacrifice sanglant, qui vient

structurer le « noyau de l'Évangile ». Le « sacrifice *Shelamim* », qui s'est établi en Israël dès le temps préexilique pour accompagner d'autres rituels et auquel remonte la racine *ShLM*, commune avec *Shalom*, est sans doute originaire du pays de Canaan, si maudit dans la Bible²⁹ ; mais en ce qui concerne l'histoire du culte, il nous mène cependant de nouveau droit à la Cène : à l'instauration de la paix goûtée dans le repas, grâce au Corps et au Sang de Jésus-Christ.

Nous ne devrions pas nous effrayer si la tradition du sacrifice sanglant remontait donc très loin avec la culture d'un « Israël », et bien avant l'invention de l'Écriture³⁰. Car il faut le reconnaître : parce qu'il correspond à « la structure de l'âme humaine » (23), le rituel sacrificiel s'impose, au-delà des cultures et des religions, comme modèle d'action et moyen de compréhension et se joint ainsi à des étiologies cultuelles en mutation (« mythes »). La question est pour nous décisive de savoir si le lien de ce rituel avec le « récit originel de l'Évangile de Jésus-Christ » (Mc 1, 1) nous a appris à mieux nous comporter que nos aïeux « païens » envers la menace d'agression, de violence, d'empêchement dans la culpabilité et de peur de la mort. Ce que signifie ce « mieux », les béatitudes du sermon sur la montagne nous l'apprennent.

CONCLUSION

La genèse de l'Ancien Testament (*Tenakh*) et celle du culte dédoublé du Temple et de la synagogue d'une part, ainsi que la genèse du Nouveau Testament et de la liturgie chrétienne avec Parole et Eucharistie d'autre

29. Ainsi B. Janowski, « Erwägungen zur Vorgeschichte des israelitischen SELAMIM-Opfers », dans *Ugarit-Forschungen*, 12, Kevelaer : Butzon & Bercker, 1980, 231-259.

30. « Ce ne peut pas être un hasard si dans toute la Genèse il n'est jamais question d'écrire » : H. Haag, art. « katab », *ThWAT* IV (1984), 388.

part, sont des processus qui se déroulent chacun parallèlement. Le « *Sitz im Leben* » de ces processus doit cependant être recherché dans le culte festif, car la fête suppose et le rituel et le récit qui lui est propre. Mais en ce qui concerne la tradition, cette relation au culte ne comporte pas de priorité principielle de l'écrit sur l'oral. Le passage à l'écrit caractérise plutôt la tentative de maintenir, en temps de crise, la communication de la mémoire culturelle, et de protéger l'orthodoxie contre l'hérésie.

La genèse de(s) (l')Écriture(s) Sainte(s) et des liturgies a donc son « *Sitz im Leben* » dans le culte ; cette vue s'appuie aussi sur le fait que le rituel du sacrifice sanglant, qui remonte à la préhistoire de l'humanité, a laissé son empreinte caractéristique sur le récit de la Passion et de Pâques. Ce n'est donc pas une liturgie (spécifique) qui doit être considérée comme le « berceau de l'Écriture Sainte », mais c'est le culte sacrificiel³¹ qui est le berceau de(s) (l')Écriture(s) Sainte(s) et de la liturgie³².

Klaus-Peter JÖRNS

31. A l'avenir, il sera donc nécessaire d'inclure des rituels sacrificiels pré- ou extra-bibliques dans les recueils de textes destinés à nous expliquer la genèse de la liturgie et de l'Écriture. Tous les cultes, ceux qui ont été supprimés par le christianisme comme ceux qui ont été perdus de vue, doivent être examinés à partir de leur racine culturelle commune. Tels sont les cultes des Grecs comme ceux des Germains ou des Indiens, mais aussi les cultes séculiers des sociétés de consommation technico-industrielles, surtout en Europe et en Amérique du Nord.

32. La version originale allemande de cet article, muni de notes plus complètes, paraît dans l'*Archiv für Liturgie-Wissenschaft* de 1992.