

La Maison-Dieu, 189, 1992, 79-104

Paul BRADSHAW

PERSPECTIVES HISTORIQUES SUR L'UTILISATION DE LA BIBLE DANS LA LITURGIE

A l'ouverture du concile d'Ephèse en 431, le livre des Évangiles fut solennellement installé sur un trône au milieu de l'assemblée, et ainsi, selon les mots mêmes de Cyrille d'Alexandrie, « il fit du Christ, pour ainsi dire, un membre et le chef du synode »¹. Ce n'était pas la première fois que ce Livre tenait un tel rôle dans l'Église. Dans la région d'Antioche depuis au moins le 4^e siècle, sinon plus tôt, il avait été tenu au-dessus de la tête des évêques pendant leur ordination, coutume qui, sous une forme ou une autre, se répandit avec le temps à travers toute l'ancienne Église², et le livre continua à être entouré d'un cérémonial considérable dans les liturgies ultérieures de l'Orient et de l'Occident, à la fois dans les processions d'entrée et au moment des lectures elles-

1. *Apol. ad imperatorem*, PG 76, 472b.

2. Cf. Paul Bradshaw, *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West*, New York, Pueblo, 1990, 39-44.

mêmes³. Dans la tradition protestante, c'est la Bible tout entière qui a reçu un semblable honneur, étant dans certains endroits portée en procession au commencement du service dominical, en d'autres étant ouverte sur la sainte table, non seulement durant le culte public, mais aussi en dehors de celui-ci.

Il y a donc peu de doute quant au rôle premier de la Bible dans la liturgie : elle est l'expression sacramentelle de la présence du Christ dans l'assemblée, même dans les communautés qui ont été plutôt moins attentives à son contenu qu'à sa réalité matérielle même. Le principal objet de cette étude, néanmoins, est de s'attacher plus précisément à l'expression spécifique de ce caractère sacramentel, à la manière dont les textes bibliques eux-mêmes ont fonctionné au sein du culte chrétien au cours de son histoire, ou ont exercé sur lui quelque influence. Mon but n'est pas de donner des directives quant à une utilisation raisonnée de l'Écriture, mais simplement de mettre en lumière de manière systématique les différentes utilisations de celle-ci dans le passé. Nous souhaiterons peut-être promouvoir encore certaines d'entre elles à l'avenir, tandis que nous aimerions à présent en critiquer d'autres à la lumière de notre compréhension actuelle de la Bible. Notons pourtant dès l'abord que le sujet est si vaste, et les exemples à citer si nombreux, que l'on ne peut proposer ici qu'une petite sélection de cas.

LES LECTURES BIBLIQUES AU SEIN DU CULTE CHRÉTIEN

Quand les rites liturgiques incluent la lecture d'un fragment de l'Écriture, il peut sembler que les actions sont les mêmes dans tous les cas. Si l'on s'attache aux

3. Cf. J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, trad. française, t. II, Paris, 1952, 215 s. ; Juan Mateos, *La Célébration de la Parole dans la liturgie byzantine* (Orientalia Christiana Analecta, 191), Rome, 1971, 71-90.

apparences, cela peut être vrai ; mais en réalité les lectures peuvent, par rapport au rite et à l'assemblée, exercer des fonctions très différentes. A mon avis, dans une telle situation, une lecture peut fonctionner d'au moins quatre manières différentes, aucune d'entre elles n'en excluant aucune autre⁴. Même si, en vérité, l'une d'entre elles assume un rôle essentiel, la lecture peut aussi, en même temps, remplir d'autres fonctions, tout particulièrement en lien avec des groupes différents au sein de la communauté.

Le ministère didactique de la Parole

Une des principales utilisations culturelles de la Bible a été éducative ou pédagogique. Des passages ont été lus à haute voix afin de familiariser les gens avec le contenu des livres bibliques, ou d'en augmenter leur connaissance, afin d'en approfondir leur compréhension. Ainsi, par exemple, il semble que les origines de la liturgie synagogale juive résident dans la lecture régulière de passages de la Torah, sabbat après sabbat, à laquelle s'adjoignirent d'autres formes de prière qui étaient devenues une obligation individuelle quotidienne⁵. On peut y ajouter l'inclusion d'un ministère de la Parole clairement exprimé dans le rite eucharistique chrétien primitif décrit par Justin Martyr : « les textes des Apôtres ou les écrits des prophètes sont lus aussi longtemps que le temps le permet puis, quand le lecteur a terminé, le président nous admoneste

4. Dans la discussion a été évoquée la possibilité d'autres types de service de la Parole : ainsi par exemple un usage « sanctifiant » de l'Écriture, dans lequel celle-ci est lue pour consacrer ou sanctifier des personnes, des lieux ou des choses, ou au contraire pour repousser des puissances mauvaises.

5. Cf. la démonstration de James McKinnon selon laquelle, même au premier siècle, l'assemblée synagogale du sabbat s'en tenait encore à l'exposition publique de l'Écriture et à son commentaire : « On the Question of Psalmody in the Ancient Synagogue », *Early Music History* 6 (1986), 170-80.

et nous exhorte en un discours à imiter ces bonnes actions »⁶. Cette réalité se retrouve au cœur des formes de dévotion quotidienne qui évoluèrent au sein des communautés monastiques du désert d'Égypte au 4^e siècle, où de longs passages des psaumes ou d'autres parties de l'Écriture alternaient avec des moments de réflexion silencieuse⁷.

D'autres exemples peuvent être tirés de la période de la Réforme. La préface du *Book of Common Prayer* anglican de 1549 dit clairement que le but principal des services quotidiens était censé être la formation d'un esprit chrétien chez les pratiquants. Grâce à la lecture régulière et systématique de toute la Bible et à sa méditation, le clergé devait être « stimulé lui-même jusqu'à la sainteté et être d'autant plus capable d'exhorter autrui au moyen d'une saine doctrine, et de confondre les adversaires de la vérité ». De même, l'intention était que « le peuple (par l'écoute quotidienne de la Sainte Écriture lue à l'église) puisse croître continuellement dans la connaissance de Dieu, et être d'autant plus enflammé de l'amour de la vraie foi ».

Par-dessus tout, cependant, cette fonction de l'Écriture était au centre du culte public luthérien et réformé, dont un des principes était que la Bible n'était lue qu'afin d'être prêchée. Certes, les premiers livres liturgiques de la Tradition réformée n'indiquent pas généralement dans le déroulement de leur liturgie l'existence d'une série de lectures scripturaires séparées, et requièrent du prédicateur de ne lire chaque fois du texte de

6. Justin Martyr, *I Apol.*, 67, 3-5.

7. Cf. Armand Veilleux, *La Liturgie dans le cénobitisme pachômien au 4^e s.* (*Studia Anselmiana* 57), Rome 1968, 307 s.; Robert F. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West*, Collegeville, Liturgical Press, 1986, 57-73; Paul Bradshaw, « Cathedral versus Monastery: The Only Alternatives for the Liturgy of the Hours? », dans J. Neil Alexander (éd.), *Time and Community: Studies in Liturgical History and Theology*, Washington DC, Pastoral Press, 1990, 127-31. Sur la distinction entre la récitation des Psaumes et la prière proprement dite dans le monachisme primitif, cf. A. de Vogüé, « Psalmodier n'est pas prier », *Ecclesia orans* 6, 1989, 7-32.

l'Écriture qu'autant qu'il peut en expliquer⁸. Malheureusement, cette pratique conduisit par la suite à la disparition virtuelle de la lecture scripturaire dans bien des services protestants, un seul verset biblique étant seulement proclamé au début du sermon.

S'il n'existe pas de caractères absolument propres à un ministère didactique de la Parole, qui pourraient facilement distinguer celui-ci des autres dont nous parlerons bientôt, on peut néanmoins discerner certaines tendances communes. En premier lieu, les lectures sont d'habitude disposées sur la base d'une *lectio continua*, de sorte que le contenu de la Bible peut se dérouler de manière complète et systématique⁹. — En second lieu, la lecture est souvent suivie soit d'une homélie ou d'une explication, soit encore d'un temps de méditation silencieuse pendant lequel le sens des paroles est intériorisé. Bref, il n'y a rien d'autre que l'étude de la Bible ou l'exposition de l'Écriture effectuée dans le contexte d'une assemblée publique. L'occasion

8. Cf. par ex. la rubrique pour le sermon dans le Service dominical genevois de Guillaume Farel (1533) : « le prédicateur lit un texte complètement et l'explique mot à mot, sans rien en omettre, utilisant les passages qui aident à expliquer ce qu'il expose, mais n'utilisant rien d'autre que la Sainte Écriture, de peur de porter atteinte à la pureté de la Parole de Dieu par quelque souillure humaine, proclamant fidèlement la Parole et ne parlant de rien d'autre excepté la Parole de Dieu » (cité dans Howard G. Hageman, *Pulpit and Table*, Richmond VA, 1962, 24). Cf. aussi William D. Maxwell, *The Liturgical Portions of the Genevan Service Book*, Edinburgh, 1931 — London, 1965), 180-7.

9. Cf. par exemple la règle exprimée par le *Book of Discipline* (1560) de l'Église d'Écosse : « Nous estimons convenable que les Écritures soient lues dans l'ordre, c'est-à-dire qu'un livre de l'Ancien et du Nouveau Testament, une fois commencé, soit lu jusqu'au bout. Et nous jugeons qu'il doit en être de même pour la prédication, en sorte que le ministre demeure ordinairement à un seul endroit, sans divaguer d'un endroit à l'autre de l'Écriture, que ce soit dans la lecture ou la prédication, car nous jugeons que cela ne serait pas aussi profitable à l'édification de l'Église que de suivre un seul texte de manière continue » (cité dans David Laing, éd., *The Works of John Knox*, Edinburgh, 1855, 2, 240-41). Ce principe ne fut pas généralement suivi dans le protestantisme postérieur.

peut aussi inclure d'autres éléments culturels, mais ceux-ci n'ont pas besoin d'être reliés au service de la Parole, dont on estime qu'il atteint son but, non en préparant en quelque manière les gens à l'action extérieure du reste du rite, mais en exerçant un effet intérieur sur leur formation spirituelle. Lorsque la prière est étroitement rattachée au service de la Parole, elle aura souvent le caractère d'une prière de demande en vue de cette croissance spirituelle.

Naturellement, une telle lecture publique des textes canoniques était en réalité, dans le temps passé, la seule manière pratique, pour la plupart des gens, de s'engager dans l'étude de la Bible. Avant l'invention de l'imprimerie au milieu du 15^e siècle il aurait été difficile de se procurer de nombreux exemplaires de l'Écriture au sein d'une communauté; et avant les progrès technologiques de l'imprimerie au 19^e siècle, qui pour la première fois permirent la production massive de livres à un coût raisonnable, l'opération aurait été bien trop onéreuse. En tout cas, malgré l'élévation du niveau culturel au sein des couches populaires depuis l'époque de la Renaissance, il fallut attendre l'émergence d'une éducation structurée et plus répandue au 19^e siècle pour que la majorité des gens tirent profit de textes de ce genre¹⁰. Il est donc clair que les exhortations à étudier la Bible à la maison, qu'on trouve dans nombre d'écrits chrétiens anciens¹¹, n'ont pu s'appliquer qu'à un nombre restreint de membres de l'Église, cultivés et plus riches.

La situation d'aujourd'hui est très différente — au moins dans les régions du monde où la richesse et

10. Cf. par ex. David Cressy, *Literacy and the Social Order: Reading and Writing in Tudor and Stuart England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980; Lee Soltow & Edward Stevens, *The Rise of Literacy and the Common School in the United States: a Socioeconomic Analysis to 1870*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

11. Cf. par exemple *Trad. Apost. 41*; Pseudo-Athanase, *De Virginitate*.
12. Autres exemples dans Adolf Harnack, *Über der privaten Gebrauch der hl. Schriften in der alten Kirche*, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 5, Leipzig, 1912, *passim*.

l'éducation sont plus grandes — et l'on peut se demander ici s'il n'existe pas de meilleurs moyens d'étudier la Bible et de méditer sur le contenu de la Sainte Écriture que ceux adoptés dans des civilisations antérieures, et s'il y a une valeur permanente à ce que ces activités aient lieu en rapport étroit avec le culte liturgique.

Le ministère de la Parole kérygmatique et anamnétique

L'expression de « service kérygmatique de la Parole » fut inventée par Rolf Zerfass dans son étude des lectures de l'Écriture dans l'office cathédral primitif à Jérusalem¹². Il l'appliquait particulièrement à la vigile du dimanche matin à la cathédrale, où apparemment la même lecture était utilisée chaque semaine durant toute l'année : le récit de la Passion et de la Résurrection du Christ¹³. Il est clair que ce qui se déroulait ici était très différent d'un service didactique de la Parole ; même le fidèle de Jérusalem le plus obtus dut se familiariser pleinement avec le contenu de la lecture après quelques mois d'un usage si régulier. Ainsi, le but n'était pas simplement de faire progresser les connaissances bibliques du peuple, mais de fournir une garantie et un fondement bibliques au rite liturgique que l'on célébrait de cette manière. La vigile cathédrale du dimanche matin a surgi, semble-t-il, comme une commémoration de la résurrection du Christ, prenant place à l'heure et à l'endroit précis où l'on pensait que l'événement s'était produit. C'est pourquoi le rite

12. *Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 48), Münster 1968, 37-8.

13. Pour une analyse plus détaillée, cf. Zerfass, 15-20 ; pour sa place dans le rite arménien postérieur, cf. Ch. Renoux, « Les Lectures quadragésimales du rite arménien », *Revue des Études Arméniennes* 5, 1968, 241-43 ; pour sa place dans d'autres rites, J. Mateos, « La Vigile cathédrale chez Égérie », *Orientalia Christiana Periodica* 27, 1961, 296-310.

dans son ensemble avait une valeur anamnétique, et la lecture de l'évangile jouait un rôle central dans l'activité de mémoire, rappelant l'action sous-jacente de Dieu et interprétant le sens de celle-ci. Ainsi donc, pour ce type de service de Parole, la qualification d'anamnétique peut s'imposer de préférence à celle de kérygmaticque.

Un tel usage de l'Écriture ne se réduisait aucunement à ce seul rite liturgique du christianisme au 4^e siècle. On le trouve aussi, par exemple, dans les offices quotidiens du matin et du soir que l'on commença à célébrer publiquement partout après la paix constantinienne. Quoique ces célébrations n'incluent pas généralement des lectures d'autres passages de l'Écriture, elles comportaient d'habitude l'utilisation de certains Psaumes (le plus souvent les psaumes 62 [63] le matin, et 140 [141] ou 103 [104] le soir), que l'on choisissait en raison de leur adéquation au moment, et parce qu'on les interprétait comme faisant partie de la Parole de Dieu¹⁴. C'est pourquoi les versets étaient chantés par un soliste, tandis que l'assemblée répondait chaque fois par un refrain, dont la signification était ainsi soulignée par Jean Chrysostome :

« Ne pensez pas que vous êtes simplement venus pour dire les paroles, mais, lorsque vous faites cette réponse, considérez-la comme une alliance. Car lorsque vous dites : « Comme le cerf désire les sources d'eau, mon âme te désire, ô Dieu », vous faites alliance avec Dieu. Vous avez signé un contrat sans papier ni encre, vous avez confessé par votre voix que vous l'aimez plus que tout, que vous ne préférez rien à lui et que vous brûlez d'amour pour lui¹⁵... »

14. Sur l'interprétation patristique des Psaumes comme prophétie christologique, cf. B. Fischer, « Le Christ dans les Psaumes », *La Maison-Dieu* 27, 1951, 86-109 (=« Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche », dans *Die Psalmen als Stimme der Kirche* (Trier, Paulinus-Verlag, 1982), 15-35 ; Pierre Salmon, *L'Office divin* (Lex Orandi, 27), Paris, 1959, 99-134.

15. Sur le Ps. 41, 5.

Il y a peu de précédents avant le 4^e siècle pour un tel usage anamnétique de l'Écriture, principalement parce que l'année liturgique avait à peine commencé à se développer, et que c'est vraiment l'institution progressive des fêtes et des occasions particulières qui a conduit à l'extension de ce type de lectures bibliques dans la liturgie. Nous pouvons, cependant, en voir des formes rudimentaires dans les prescriptions données dans la *Torah* juive pour offrir un mot d'explication en lien avec la Pâque et l'offrande des prémices (Exode 12,26-7; Dt 26, 5-10), et un développement chrétien primitif dans les lectures de la vigile pascale¹⁶. Mais c'est vraiment à partir du 4^e siècle que le phénomène commence à fleurir, au moment où diverses fêtes chrétiennes et occasions spéciales commencent à émerger et se voient prescrire des lectures en lien avec la célébration propre dont elles interprètent le sens. Il faut cependant souligner que ce cheminement ne s'est pas fait entièrement à sens unique. La recherche des origines de l'année liturgique par Thomas Talley a laissé entendre qu'au moins à certains moments le processus a pu se dérouler dans le sens inverse : que c'est l'arrangement des lectures qui a donné naissance à des éléments de l'année liturgique. Ainsi, à son avis, la pratique de commencer la lecture cursive d'un évangile particulier au début de l'année a pu engendrer dans les différentes Églises orientales la diversité de thèmes qu'on y constate pour le 6 janvier¹⁷.

Une semblable liturgie de la Parole aura pour effet des lectures choisies plutôt qu'une *lectio continua*, et les lectures seront souvent, sinon toujours, plus courtes que celles d'un service de la parole à caractère didactique. Suivant le cas elles pourront ou non être suivies d'une homélie ou d'une autre explication, mais elles

16. Quoique tous les lectionnaires actuellement connus remontent au 5^e s. au plus tôt, il semble qu'au moins certains des textes qu'ils contiennent datent d'époques fort reculées : cf. T.J. Talley, *Les Origines de l'année liturgique*, trad. française [Liturgie, 1], Paris, 1990, 67-74).

17. *Ibid.*, 152-154.

seront étroitement liées au reste du rite liturgique dans leur thème et leur contenu, servant de stimulation et de tremplin pour la réponse de louange et de prière.

La frontière entre ces deux premiers genres de service de la Parole est inévitablement un peu floue. Un service de la parole anamnétique aura une fonction didactique pour ceux qui ignorent la Tradition, et des lectures dont l'objet était au départ didactique peuvent avec le temps devenir anamnétiques, à mesure qu'elles deviennent plus familières à leurs auditeurs et sont associées à des occasions particulières. On peut penser, par exemple, que c'est dans une large mesure ce qui est arrivé au lectionnaire dominical tant en Orient qu'en Occident¹⁸.

Ce qui distingue en fin de compte le didactique de l'anamnétique n'est cependant pas tant l'intention originelle de ceux qui ont organisé les lectures, ni même l'arrangement externe ou la structure du service de la parole, que la fonction fondamentale qu'exercent concrètement les lectures. Leur but est-il principalement l'éducation et la formation de la communauté assemblée, liées ou non au reste du rite liturgique ? ou au contraire sont-elles intimement unies au sens de ce qui est célébré, interprétant et stimulant l'action liturgique elle-même ? Si nous avons du mal à répondre à la question, ceci peut expliquer notre confusion quant au rôle des lectures dans nos liturgies contemporaines.

18. Pour une introduction au lectionnaire byzantin, cf. W. Jardine Grisbrooke, « Word and Liturgy: the Eastern Orthodox Tradition », *Studia Liturgica* 16, 1986/7, 13-30 ; Alexis Kniazeff, « La Lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin », dans Mgr Cassien et B. Botte (éd.), *La Prière des Heures* (Lex Orandi, 35), Paris 1963, 201-51 ; O.G.A. Rahlfs, *Die alttestamentlichen Lektionen des griechischen Kirche*, Göttingen, 1915. Pour un guide de l'évolution des lectionnaires occidentaux, cf. C. Vogel, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*, éd. revue et traduite par William Storey & Niels Rasmussen, Washington DC, Pastoral Press, 1986, 320-55.

Le ministère paraclétique de la Parole

Il est une fonction que la lecture de l'Écriture au cours du culte peut exercer et qui n'est ni didactique ni anamnétique, mais plutôt paraclétique. Si l'approche didactique procède de l'Écriture elle-même et a pour but principal l'inculcation systématique d'un savoir et d'une compréhension, et si l'approche anamnétique commence avec le rite liturgique et considère que le texte biblique accomplit une fonction qui illumine et interprète cette action, le ministère paraclétique de la Parole pour sa part a bien plutôt pour origine l'assemblée en prière et s'interroge sur les besoins du peuple qui puissent trouver une réponse dans la lecture de passages bibliques appropriés. Sa fonction n'est donc pas fondamentalement éducative ou liturgique, mais pastorale. Parmi les exemples qu'on peut découvrir à travers l'histoire chrétienne, il y a le service informel de la Parole, qui semble avoir accompagné le repas eucharistique primitif et plus tard l'agape quand elle fut séparée de l'eucharistie¹⁹, ainsi que les lectures prescrites pour les funérailles, les messes votives et ainsi de suite. Une caractéristique générale de ce type de service de la Parole est sa souplesse, qui permet à des lectures d'être choisies en lien avec les besoins spécifiques de l'individu ou de l'assemblée auxquelles ces lectures s'adressent. Ainsi les choix de lectures de nombreux lectionnaires modernes impliquent-ils que, même peut-être inconsciemment, nous considérons la *paraclesis* comme fonction principale du service de la Parole dans d'autres contextes liturgiques.

19. Cf. par exemple 1 Co 14, 26 s. ; Tertullien, *Apol.* 39.

Le ministère doxologique de la Parole

Dans certains cas, l'Écriture a été lue dans la liturgie non pour le bénéfice des oreilles humaines de ceux qui écoutaient, mais pour rendre gloire à Dieu. Dans les traditions qui ont lu les Écritures en une langue qui n'était pas comprise par les fidèles assemblés, il était clair que la doxologie était l'unique justification qu'on pouvait mettre en avant pour justifier une telle manière de faire, mais ce n'est pas le fait de ces traditions seulement. Par exemple, bien que la lecture publique des Écritures hébraïques à la synagogue puisse tirer son origine du besoin d'enseigner le peuple, les rabbins en vinrent rapidement à considérer l'étude de la Torah comme étant en elle-même une forme de culte offert à Dieu²⁰. La doxologie est aussi devenue l'interprétation monastique commune du rôle de la psalmodie dans l'office divin, une interprétation que Joseph Andreas Jungmann a caractérisée de la façon suivante : « Tous les psaumes, tels qu'ils figurent dans la Bible, sont la parole sainte de Dieu. Les réciter, indépendamment du fait de les comprendre, doit donc toujours être agréable à Dieu²¹ ». Parmi beaucoup d'autres endroits où cette attitude apparaît, il y a les écrits d'un théologien anglican très connu du 17^e siècle, Richard Hooker, qui affirma que « la lecture de l'Écriture dans l'Église est une part de notre liturgie ecclé-

20. Cf. Richard S. Sarason « Religion and Worship : The Case of Judaism », dans Jacob Neusner (éd.), *Take Judaism, For Example : Studies Toward the Comparison of Religions*, Chicago, 1983, 49-65 ; également Arnold Goldberg, « Service of Heart : Liturgical Aspects of Synagogue Worship », dans Asher Finkel & Lawrence Frizzell (éd.) *Standing before God*, New York, 1981, 195-211. B.T. Viviano, *Study as Worship : Aboth and the New Testament*, Leiden, 1978, estime avoir discerné des échos de cette manière de voir dans certains textes du Nouveau Testament.

21. *Pastoral Liturgy*, Londres et New York 1962, 210.

siastique, une partie spéciale du culte que nous devons à Dieu »²².

Il est clair que cette manière d'interpréter la lecture de l'Écriture ne s'oppose pas nécessairement aux manières précédentes. Des lectures peuvent viser à l'édification du peuple, par exemple, et en même temps être considérées comme rendant gloire à Dieu. Encore une fois, je suggère que le principe qui permet de classer une forme de service de la Parole comme doxologique plutôt que didactique, anamnétique ou paraclétique, est la fonction première qu'il exerce. Lorsque, par exemple, le fait de rendre gloire à Dieu devient important au point que peu ou pas d'attention n'est portée à la question de savoir si l'assemblée peut entendre, comprendre ou faire usage de ce qui est lu, on a certainement passé la frontière qui sépare la fonction doxologique des autres fonctions qui appartiennent à la lecture publique de l'Écriture.

LE LANGAGE BIBLIQUE DANS LE CULTE CHRÉTIEN

Non seulement les chrétiens ont lu des passages de la Bible comme une part régulière de leur culte, mais ils ont aussi puisé dans les Écritures pour exprimer leur louange et leur prière. On peut discerner cela à trois niveaux distincts.

Emprunt linguistique

L'usage le plus superficiel du langage biblique dans la liturgie a été que des mots et des phrases de l'Écriture ont été répandus comme des grains de sel dans le texte des prières et des hymnes pour en relever la saveur biblique. Une telle manière de faire a été

22. *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* V (1597), 19,5.

aussi populaire autrefois que dans les efforts récents de créativité liturgique. Les exemples les plus anciens de ce genre d'emprunts penchaient vers la brièveté, et c'est seulement dans des textes plus tardifs que des citations plus longues ont commencé à apparaître. Dans la recherche des sources des textes chrétiens anciens, on rencontre souvent la difficulté de savoir si une allusion biblique est consciente ou non, étant donné que le parallélisme peut ne porter que sur un ou deux mots seulement.

Un tel usage comporte le risque que des phrases, abstraites du contexte qui les déterminait originellement, soient employées, au moins en certains cas, d'une façon qui en modifie le sens. J'en mentionnerai un seul exemple, que je choisis dans une prière d'ordination d'un évêque qu'on trouve sous une forme ou une autre dans presque toutes les traditions orientales. Cette prière inclut une phrase de Rm 2, 19-29 : « un guide pour les aveugles, une lumière pour ceux qui sont dans l'obscurité, un correcteur des sots, un éducateur des enfants ». Dans son contexte originel cette citation n'a aucun rapport avec l'ordination ou le ministère, mais fait partie d'un passage critiquant les juifs, accusés par Paul d'être sûrs d'avoir tous ces mérites parce qu'ils sont instruits dans la Loi, mais qui, dans leurs efforts pour enseigner les autres n'ont pas réussi à s'enseigner eux-mêmes. Dans la prière, cependant, la phrase a perdu à la fois son rapport aux juifs et le ton ironique de son contexte premier, et elle est devenue un simple élément d'une liste de qualités qu'on demande à Dieu pour le nouvel évêque²³.

Un tel usage de l'Écriture peut non seulement être critiqué pour la manière superficielle dont il traite le texte biblique, mais il se heurte au 20^e siècle à des difficultés plus grandes qu'aux époques antérieures. Dans beaucoup de traditions chrétiennes d'aujourd'hui, il n'existe pas de traduction commune et unique de la

23. Cf. Bradshaw, *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West*, 246-7.

Bible, mais une pluralité de versions, en sorte que beaucoup d'allusions scripturaires ne sont pas reconnues, parce que les auditeurs ne sont pas habitués à la traduction utilisée. A cette difficulté vient s'ajouter une ignorance presque complète du contenu des Écritures chez beaucoup de fidèles. Si peu de gens ont aujourd'hui ce qu'on pourrait appeler une culture biblique que les citations scripturaires risquent de tomber dans des oreilles de sourds. Et même si les citations étaient perçues, elles n'offriraient pas les associations et connotations qu'elles comportaient pour d'anciennes générations de fidèles.

Interprétation typologique

Des usages plus profonds des textes liturgiques chrétiens tiennent aux méthodes typologique et allégorique d'interprétation des images et des événements bibliques qui servaient aux anciens chrétiens. Ceux-ci voyaient tout au long de l'œuvre de Dieu une forte continuité, et de ce fait les Écritures hébraïques apparaissaient comme une préfiguration et trouvaient leur accomplissement dans la Nouvelle Alliance. Et au cours des temps, les textes du Nouveau Testament offrirent aussi des images et des symboles pour interpréter les réalités de l'expérience chrétienne²⁴.

Les savants modernes font une distinction rigoureuse entre allégorie et typologie. Pour eux, l'allégorie se réfère à une correspondance de signification entre deux textes ou davantage, tandis que la typologie concerne un rapport entre des événements de l'histoire du salut. « La typologie peut être prophétique et annoncer le futur eschatologique, ou commémorative, lorsqu'elle révèle l'accomplissement du passé. L'allégorie, au

24. Cf. par exemple Glenn W. Olson, « Allegory, typology and symbol : the *sensus spiritalis* », *Communio* 4, 1977, 161-79, 357-84 ; John Hilary Martin, « The Four Senses of Scripture : Lessons from the Thirteenth Century », *Pacifica* 2, 1989, 87-106.

contraire, interprète l'Écriture et la liturgie sans tenir compte des relations réelles entre les stades successifs de l'économie divine. La typologie est fondée objectivement dans l'histoire. L'allégorie, au contraire, faisant abstraction de l'analogie entre les différentes phases de l'unique plan divin, innove de manière arbitraire²⁵. »

Bien qu'une telle distinction soit tout à fait claire en théorie moderne, elle n'aurait pas facilement été comprise à l'époque patristique, où *typos* et *allegoria* semblent avoir été des termes interchangeables²⁶ et où il est souvent très difficile de distinguer entre les éléments qui relèvent d'une méthode allégorique et ceux qui relèvent d'une méthode typologique. Ainsi, quoi qu'il soit vrai que la tradition alexandrine, à la suite d'Origène, se serve de la méthode allégorique, et la tradition antiochienne, de la méthode typologique, l'allégorie est en réalité la manière alexandrine de pratiquer la typologie, et bien des Pères qui ne sont pas des Alexandrins se sont servis de la typologie d'une manière qui s'est souvent terminée en allégorie²⁷.

Tant l'interprétation allégorique que la typologique apparaissent non seulement dans les catéchèses et les commentaires mystagogiques sur la liturgie, mais dans les textes liturgiques eux-mêmes. On en trouve un exemple précoce dans les prières d'ordination de la *Tradition apostolique* attribuée à Hippolyte, qui voient l'évêque comme entrant dans un office qui succède à celui des princes et des prêtres de l'ancienne Alliance, prières où le presbytérat est comparé aux 70 Anciens désignés par Moïse (Nb 11, 16 s.), et où le modèle du

25. R. Bornert, *Les Commentaires byzantins de la divine liturgie du 7^e au 15^e s.* (Archives de l'Orient chrétien, 9), Paris 1966, 44.

26. Ceci est vrai également dans les écrits de St Paul : cf. Ga 4, 24 ; Rm 5, 14.

27. Cf. Bornert, 47-82 ; Enrico Mazza, *Mystagogy*, New York, Pueblo 1989, 10-13 ; Robert Taft, « The Liturgy of the Great Church : An initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm », *Dumbarton Oaks Papers* 34-35, 1980-81, 59-70, ainsi que les ouvrages cités par ce dernier auteur.

diaconat est le service du Christ²⁸. Cette manière de faire place à la Bible dans les hymnes et les prières chrétiennes a dans la suite été reçue de façon générale dans les traditions chrétiennes de l'Orient et de l'Occident, tant chez les catholiques que chez les protestants.

Il faut noter ici que l'approche typologique des Écritures a eu une influence majeure sur la formation même des lectionnaires, tant dans le choix des leçons de l'Ancien Testament destinées à accompagner celles du Nouveau que dans celui de l'ensemble des textes qu'on estimait convenir pour une circonstance déterminée. Aujourd'hui, cependant, il y a des chrétiens qui se trouvent mal à l'aise avec l'application typologique traditionnelle des images et des événements de l'Écriture dans la vie de l'Église. Ils pensent que non seulement cela fait souvent violence au sens originel des textes en ne les situant pas dans leur contexte historique et culturel tels que les comprend la science biblique moderne, mais qu'en procédant ainsi on ne prend pas en compte les énormes changements de perspective théologique et de vision du monde qui ont eu lieu depuis l'âge des Lumières, et que cela relève d'une interprétation quasi fondamentaliste des Écritures. Poser ce genre de question à la tradition dont nous sommes les héritiers risque de donner la préférence à un ministère de la parole de type didactique plutôt qu'au type anamnétique.

Adoption complète

Depuis les premiers temps, les chrétiens n'ont pas seulement incorporé des phrases et des images bibliques aux hymnes et aux prières qu'ils composaient, mais ils se sont mis aussi à emprunter et à adopter des sections de texte tout entières. Ce processus s'est d'abord limité

28. Cf. Bradshaw, *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West*, 46-7, 60-2, 73-4, 107-9.

aux psaumes de louange comportant l'alléluia comme refrain ²⁹, en particulier les psaumes 148-150, qui bientôt devinrent partout le noyau fixe de la prière du matin ³⁰. Mais dans le courant du 6^e siècle commence à apparaître l'adoption complète des autres types de psaumes (spécialement le psaume pénitentiel 51 [50] comme prière habituelle d'ouverture le matin) et celle des cantiques de l'Ancien Testament (par exemple le *Benedicite*, Dn 3, 35-68). L'emploi de cantiques néo-testamentaires s'introduisit plus lentement.

La tendance à adopter des éléments de l'Écriture pour former la prière et la louange de l'Église a reçu à cette époque un élan supplémentaire du fait de la nécessité de combattre l'hérésie. Étant donné que les ariens et d'autres propageaient leurs croyances au moyen d'hymnes, on commença à jeter beaucoup de soupçons sur les compositions non bibliques. Le seul moyen assuré d'éviter d'exprimer involontairement des sentiments hérétiques semblait être de se limiter à des chants pris des Écritures, lesquels, en tant que parole de Dieu inspirée, sont purs de tout risque d'erreur ³¹. Ce mouvement de « retour à la Bible » du 4^e siècle a eu pour résultat de faire disparaître presque complètement la richesse des hymnes chrétiens des premiers temps ³², et ce courant ne se retourna que lentement. Mais de fait il se retourna tant en Orient qu'en Occident, avec des hymnes d'abord greffés sur les textes

29. Cf. Tertullien, *De Oratione* 27.

30. Cf. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West*, 191-209 ; W. Jardine Grisbrooke, « The Laudate Psalms : A Footnote », *Studia liturgica* 20, 1990, 162-84.

31. St Basile (*Ep.* 207, 4) oppose entre eux les psaumes canoniques, qui sont « les chants de l'Esprit », et les compositions ecclésiastiques, qui sont « des paroles purement humaines ».

32. Seuls le *Phôs hilaron* et le *Gloria in excelsis* sont des pièces des premiers siècles restées en usage régulier, sans doute parce qu'ils étaient si bien établis qu'il n'eût pas été pensable de les abandonner.

bibliques comme commentaire et interprétation, puis finalement complètement substitués à ceux-ci³³.

Ce processus se répéta à l'époque de la Réforme, où beaucoup de réformateurs regardèrent avec un profond mépris la grande floraison médiévale d'hymnodie, la considérant comme le lieu de doctrines erronées, auquel il fallait préférer le retour à la sécurité de la *Sola Scriptura*. Alors que Luther se contentait de faire reposer sur des psaumes beaucoup des hymnes en allemand qu'il composa, le psautier lui-même — en version métrique il est vrai — devint l'hymnaire de la tradition réformée³⁴. Mais une telle pureté scripturaire ne fut pas durable. Nombre de versions métriques se transformèrent en paraphrases du psaume originel, et parfois en d'explicites christianisations du texte, comme par exemple dans la version du psaume 71 [72] par Isaac Watts (1674-1748), qui commence ainsi : « Jésus régnera partout / où le Soleil mènera sa course. » Dans la suite apparurent, à côté des psaumes métriques traditionnels, des hymnes n'ayant qu'un rapport assez ténu avec les textes bibliques, et souvent ils remplacèrent complètement ceux-ci³⁵.

Ces exemples d'oscillation dans l'usage de la Bible dans les hymnes et les prières reflètent une tension durable dans l'expérience chrétienne. D'un côté, l'Église veut affirmer sa fidélité au fondement biblique de la foi, mais de l'autre, elle a le constant désir d'interpréter cette foi en relation avec la culture et la spiritualité de l'époque contemporaine.

33. Pour l'Orient cf. Mateos, *La Célébration de la parole dans la liturgie byzantine*, 22 s. ; Dimitri Conomos, *Byzantine Hymnography and Byzantine Chant*, Brookline MA, Hellenic College Press, 1984, 6 s. Pour l'Occident cf. Vogel, 366-7, auquel on peut ajouter Joseph Szöverffy, *Repertorium hymnologicum novum*, Berlin, 1983.

34. Cf. J.A. Lamb, *The Psalms in Christian Worship*, Londres, 1962, 133-44, 152-9.

35. Cf. Harry Eskew et Hugh T. McElrath, *Sing with Understanding : An Introduction to Christian Hymnology*, Nashville TN, Boardman Press 1980 (avec abondante bibliographie), 278-305, spécialement 281 : « The Hymn and Scripture ».

INFLUENCE DE LA BIBLE SUR LE RITE

On peut voir un troisième grand lien entre la Bible et le culte chrétien en de nombreuses cérémonies liturgiques qui, au cours de l'histoire, se sont formées pour imiter des événements et des actions décrits dans des textes scripturaires. L'exemple peut-être le plus ancien en est l'apparition précoce, dans le christianisme égyptien, d'un jeûne de quarante jours immédiatement après le 6 janvier, à l'imitation du jeûne de Jésus³⁶. De façon similaire, il est clair que la coutume de laver les pieds de ceux qui vont être baptisés, qu'on rencontre au 4^e siècle en Italie du Nord et peut-être aussi ailleurs, a son origine dans le geste de Jésus raconté dans le Quatrième Évangile (Jn 13, 1-11), spécialement dans ce qui est dit au verset 10 : « celui qui s'est baigné n'a pas besoin de se laver, sauf les pieds »³⁷.

On peut trouver une variante de ce processus dans certains autres cas où, au lieu d'un rite créé *de novo* à l'imitation d'un récit biblique, un rite préexistant est réinterprété de façon à correspondre plus étroitement à un parallèle biblique possible. De cela on a une bonne illustration dans la cérémonie connue sous le nom d'*Apertio* ou *Effeta*, dans les rites prébaptismaux des traditions romaine et ambrosienne. Comme le nom l'indique, ce rite est compris comme la mise en action liturgique de la guérison par le Christ d'un sourd-muet, en touchant avec de la salive les oreilles et la bouche de celui-ci et en disant *Ephphata*, « ouvre-toi » (Mc 7, 32-5). Mais dans la plus ancienne attestation de ce rite, saint Ambroise, à la fin du 4^e siècle, révèle une différence significative entre l'action liturgique et le récit biblique (ce sont les oreilles et les narines qui

36. Cf. Talley, 169-78.

37. Cf. Pier Franco Beatrice, *La lavanda dei piedi: Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia, 28), Rome, Edizioni Liturgiche, 1983.

sont touchées³⁸) ; et Jean Diacre, à Rome au 4^e siècle³⁹, confirme que, là au moins, c'était de l'huile qu'on utilisait, et que le rite était compris comme ouverture ou scellement des sens de la même façon que dans la *Tradition apostolique* attribuée à Hippolyte⁴⁰. Ceci suggère que l'association avec l'Écriture est un développement secondaire qui a conduit à donner à la cérémonie un sens tout à fait contraire à son sens originel. Dans les siècles suivants on a tenté de conformer davantage l'action au récit évangélique, en remplaçant l'huile par de la salive dans les rites romain et ambrosien, et, en Espagne, en faisant toucher la bouche au lieu des narines⁴¹.

Rites remémoratifs et rites de représentation

Kenneth Stevenson a proposé une distinction utile entre ce qu'il a appelé rites « remémoratifs — et rites « de représentation »⁴². Ce qui les distingue, selon lui, est que dans le premier cas les événements bibliques sont célébrés sans être directement représentés. Ainsi, par exemple, dans la liturgie de la Semaine Sainte à Jérusalem au 4^e siècle, la foule descendait du mont des Oliviers en portant des rameaux de palmier ou d'olivier et en répétant « Béni soit celui qui vient au nom du

38. *De Sacramentis* 1, 2-3. Sans nous convaincre, Ambroise tente d'expliquer la différence par ce motif qu'il ne conviendrait pas que l'évêque touche la bouche d'une catéchumène femme.

39. *Ad Senarium* 4 (PL 59, 402).

40. Dans ce document (chapitre 20 selon l'énumération de Botte), le rite prenait place après l'exorcisme final du samedi avant le baptême, et il comportait la signation du front, des oreilles et du nez, mais apparemment sans huile.

41. Cf. E. Whitaker, *Documents of the Baptismal Liturgy*, 2^e éd., Londres, 1970, 113, 117-8, 143, 183, 211, 216.

42. « The Ceremonies of Light. Their Shape and Function in the Paschal Vigil Liturgy », *Ephemerides Liturgicae* 99, 1985, 175 s. ; « On Keeping Holy Week », *Theology* 89, 1986, 32 s. ; *Jerusalem Revisited : The Liturgical Meaning of Holy Week*, Washington DC, Pastoral Press, 1988, 9 s.

Seigneur », mais il n'y avait pas d'âne ; il y avait apparemment deux eucharisties le Jeudi Saint⁴³, mais l'on n'a cherché à placer aucune des deux à l'endroit supposé de la dernière Cène⁴⁴ et la procession à partir de Gethsémani à travers la ville aux premières heures du Vendredi Saint ne cherchait pas à répéter exactement l'itinéraire de Jésus, avec des détours aux maisons de Caïphe ou de Pilate, mais allait directement au Golgotha⁴⁵, où, plus tard dans la journée, on vénérât une relique supposée de la vraie Croix, sans ré-imiter en mode dramatique les événements qui avaient conduit à la crucifixion⁴⁶.

Dans la liturgie des siècles suivants, qui est davantage une liturgie de « représentation », des efforts conscients ont été faits pour rejouer les détails des événements bibliques et les rendre à nouveau vivants pour les fidèles assemblés. Parmi les exemples qui en abondent au Moyen-Age, il y a, dans la Semaine Sainte, la coutume du lavement des pieds de douze hommes le Jeudi Saint, celle d'enterrer une hostie consacrée dans un sépulcre pascal, ainsi que le *Quem quæritis* (« Qui cherchez-vous ? ») (Jn 20, 15), attesté pour la première fois en Angleterre au 10^e siècle, dans lequel différentes personnes représentent les personnages qui interviennent lors de la visite des Saintes Femmes au tombeau⁴⁷.

Cette classification rituelle offre certains parallèles avec la distinction, que j'ai proposée plus haut, entre service didactique de la parole et service anamnétique, puisque l'action remémorative remplit une fonction analogue à celle de la leçon anamnétique, et que la liturgie de représentation est plus proche de l'usage didactique de l'Écriture.

43. Pour une explication possible de cette double eucharistie, cf. Talley, 63-64.

44. Cf. John Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship* (Orientalia Christiana Analecta, 228), Rome 1987, 87.

45. *Ibid.*, 88.

46. Cf. Egerie, *Peregrinatio* 31, 1-4 ; 35, 1-2 ; 36, 3-7.

47. Cf. Les études de Stevenson, ci-dessus note 41.

Montée de l'allégorie

La tendance à un rituel qui soit davantage une représentation a été encouragée par l'usage croissant de l'allégorie (au sens moderne du terme) en relation avec le texte biblique. Comme Robert Taft l'a expliqué, ceci s'opposait aux présupposés du christianisme primitif, « soit en débordant les limites de la typologie biblique objective, en voyant dans les rites des significations personnelles à l'allégoriste et sans garantie dans l'interprétation biblique de l'histoire du salut ; ou, en fragmentant le symbole et sa signification et en rattachant des détails d'une action sacramentelle à des aspects séparés de la réalité signifiée. Dans l'un et l'autre cas, le symbole est distendu jusqu'à son point de rupture »⁴⁸.

Depuis au moins le commencement du 4^e siècle, nous constatons une tendance à rechercher dans la pratique liturgique chrétienne des équivalents exacts aux détails du culte de l'Ancien Testament ainsi qu'aux détails des événements évangéliques. Parmi beaucoup d'exemples de la première catégorie, on peut signaler l'interprétation de la célébration publique du matin et du soir comme la contrepartie des sacrifices du matin et du soir dans l'Ancienne Alliance. Alors que les générations chrétiennes antérieures avaient vu l'accomplissement des sacrifices « perpétuels » (*tamid*) dans la prière ininterrompue de l'Église, leurs successeurs du 4^e siècle virent les choses d'une manière plus littérale, et vers le 5^e siècle ces services quotidiens avaient commencé à comporter l'offrande de l'encens, conformément à la prescription d'Exode 30, 7-8⁴⁹.

48. « The Liturgy of the Great Church », 55, note 62.

49. Cf. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church*, 64, 73, 76-7, 112. Gabriele Winkler, « L'Aspect pénitentiel dans les offices du soir en Orient et en Occident », *Liturgie et rémission des péchés* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia, 3), Rome, 1975, 273-93.

Nous avons un clair exemple de la tendance à trouver des contreparties à des événements évangéliques dans l'interprétation de l'eucharistie comme une actualisation dramatique de la Passion du Christ. Cette interprétation commence avec Théodore de Mopsueste († 428) et elle entre dans la tradition byzantine par le patriarche Germain de Constantinople († vers 730). Germain voit, par exemple, la Grande Entrée comme l'imitation de la procession funéraire et de l'ensevelissement du Christ, la nappe étendue sur l'autel représentant le suaire dans lequel le corps du Christ a été enveloppé, la patène représentant les mains de Joseph et de Nicodème qui tenaient le corps, son couvercle comme le drap sur la face du Christ au tombeau, et le voile eucharistique comme la pierre roulée devant l'entrée et la garde placée par Pilate. Cette interprétation se répandit aussi en Occident, où elle apparaît avec Bède le Vénérable (672-735), et passe de celui-ci à Amalaire de Metz (v. 780-850)⁵⁰.

Robert Taft, toutefois, marque une distinction importante entre la méthode de Germain et de ses prédécesseurs de l'époque patristique d'une part, lesquels emploient une multitude de symboles étagés, et d'autre part la tendance ultérieure à établir une correspondance entre chaque symbole et chaque objet. Celle-ci, pense-t-il, « n'est pas la mise en ordre d'un état primitif incohérent, mais le résultat de la décomposition de la théologie patristique antérieure du mystère en un système d'allégorie narrative dramatisée. Tous les niveaux — la préparation vétéro-testamentaire, la dernière Cène, son accomplissement au Calvaire, le sacrifice éternel du ciel, l'événement liturgique — doivent être tenus ensemble en une unité dynamique par toute interprétation de l'eucharistie. Séparer ces niveaux, les parcelliser en une narration chronologique, revient à transformer le rituel en drame, le symbole en allégorie, le mystère en histoire⁵¹ ».

50. Cf. Taft, « The Liturgy of the Great Church », 55, 62-66.

51. *Ibid.*, 73.

Ce glissement vers une vue historico-dramatique de la liturgie, qui vint à prédominer beaucoup plus en Occident qu'en Orient, représente la cassure du langage métaphorique, dont le génie a précisément consisté à tenir dans une tension unique plusieurs niveaux de signification⁵². Mais, alors qu'on aurait pu résister à un tel déplacement dans l'évolution du genre du commentaire liturgique, ce déplacement était plus ou moins inévitable dans le cérémonial liturgique lui-même. En effet, bien qu'une multiplicité de significations soit possible au niveau de la parole écrite ou parlée, elle est plus difficile à maintenir dans le champ matériel des objets et des actions, où une signification unique tend à occuper une place première ou exclusive.

Il est sûrement impensable de purifier le culte de toutes les cérémonies qui évoquent d'une manière ou d'une autre les images et les événements bibliques ; émonder radicalement la croissance luxuriante de la part de représentation de la liturgie peut sembler désirable au puriste de la liturgie, mais le symbolisme plus subtil de la liturgie « remémorative » occupe une position médiane qu'il est malaisé de définir de façon précise. Ainsi est-il probablement inévitable, en dépit de tout ce que les liturgistes peuvent faire pour y résister, que le mouvement de la spiritualité populaire entraîne toujours la pratique liturgique vers une représentation davantage picturale des mystères de la foi.

La Bible portée par la liturgie

Cette brève vue d'ensemble du rôle de la Bible dans la liturgie a, je l'espère, atteint deux résultats. Le premier, de montrer que l'usage de l'Écriture dans la liturgie a essentiellement un caractère multiple, en offrant quelques éléments d'analyse pour distinguer entre eux les différents usages. Le second, d'attirer

52. Cf. *ibid.*, 73-4, spécialement les études citées à la note 129.

l'attention sur les inévitables tensions qui existent entre ces différentes manières d'employer la Bible, tensions qu'on ne peut résoudre en donnant légitimité à une méthode contre une autre. Car la liturgie n'est pas seulement le lieu où la parole de Dieu est reçue, mais aussi le lieu de sa transmission, où nous devons à la fois rendre justice à la Bible comme un héritage reçu du passé et l'engager comme une force de création dans notre vie chrétienne et notre liturgie d'aujourd'hui.

Paul BRADSHAW